

SCIENCE ET RELIGION DANS LA SOCIOLOGIE DE DURKHEIM

JEAN-MARTIN RABOT *

RÉSUMÉ

Dans cet article, nous montrons que Durkheim n'est pas à ranger du côté des positivistes purs et durs. En effet, son œuvre sociologique concède une large place à l'imaginaire, comme en témoignent son intérêt pour l'étude des phénomènes religieux et son insistance sur les notions de conscience et de représentations collectives. Cet intérêt a naturellement eu des incidences sur sa conception de la science.

1. La méthodologie et le concept de nature des choses

Le positivisme durkheimien n'a jamais fait l'ombre d'un doute. Dans *Les règles de la méthode sociologique*, Durkheim s'est fixé la tâche de définir a priori le statut de la sociologie, comme si celui-ci pouvait s'imposer définitivement. Une démarche à l'instar de celle de Weber, dont toute la réflexion épistémologique a été nourrie par une interrogation soutenue sur la signification de la rationalisation croissante de la vie et sur l'impact qu'elle devait avoir sur l'évolution de l'homme moderne, ne pouvait sembler qu'incongrue aux yeux de Durkheim. En effet, dans la mesure où il se réclamait explicitement du rationalisme, entendu comme modèle théorique et pratique, et tenu pour un parangon de vertu, le questionnement du rationnel se trouvait d'emblée exclu. «Notre principal objectif, en effet, est d'étendre à la conduite humaine le rationalisme scientifique, en faisant voir que, considérée dans le passé, elle est réductible à des rapports de cause à effet qu'une opération non moins rationnelle peut transformer ensuite en règles d'action pour l'avenir. Ce qu'on a appelé notre positivisme n'est

* Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho

qu'une conséquence de ce rationalisme. On ne peut être tenté de dépasser les faits, soit pour en rendre compte soit pour en diriger le cours, que dans la mesure où on les croit irrationnels. S'ils sont intelligibles tout entiers, ils suffisent à la science comme à la pratique : à la science, car il n'y a pas alors de motifs pour chercher en dehors d'eux les raisons qu'ils ont d'être, à la pratique, car leur valeur utile est une de ces raisons. Il nous semble donc que, surtout par ce temps de mysticisme renaissant, une pareille entreprise peut et doit être accueillie sans inquiétude et même avec sympathie par tous ceux qui, tout en se séparant de nous sur certains points, partagent notre foi dans l'avenir de la raison» (Durkheim, 1973a: IX). Cette confiance sans ambages dans les potentialités du rationalisme peut nous éclairer sur sa conception de la société et de la sociologie comme science de la société, et même sur sa conception du pouvoir qui, selon B. Lacroix, se situe au centre de sa réflexion. En effet, la sociologie, parce qu'elle reste sous la tutelle d'une raison qui la guide dans ses choix théoriques et dans ses orientations pratiques, est conçue comme une force organisatrice de la société et comme un moyen de mise en œuvre de la bonne politique. La science sociologique a donc pour vocation de faire accéder ce qui est encore irrationnel à l'ordre du rationnel en le rendant intelligible et d'apporter ainsi sa contribution à un projet de transformation de la société selon les canons de la raison.

Toute la méthode de Durkheim, avec les règles qu'elle s'impose, est orientée, sinon vers une amélioration de la société, du moins vers une résolution des maux qui la touchent. On ne peut que saisir ici toute la différence qui oppose Durkheim à Weber sur la question de l'importance épistémologique et sociale donnée à la méthodologie. Ce dernier n'a jamais cherché à être «un professionnel de la logique» selon l'heureuse expression de son épouse (Weber Marianne: 322), opinion qui correspond très bien à la manière dont Weber a exposé ses écrits méthodologiques. Ceux-ci ne revêtent aucunement l'aspect d'un bloc monolithique composé d'un agglomérat de principes à partir duquel l'on définirait a priori ce que la société et, par conséquent, la sociologie doivent être. Marianne Weber note que nombre d'essais de logique des sciences culturelles que son mari a publiés entre 1903 et 1918 «ont eu un point de départ critico-polémique» (*Ibid.*: 321). Ce sont des écrits circonstanciés qui répondent à des questions soulevées par d'éminents collègues (Wilhelm Roscher, Karl Knies, Gustav Schmoller, Emil Lask, Johann Gustav Droysen, Édouard Meyer, Karl Lamprecht, Rudolf Stammler, Heinrich Rickert, Carl Menger, Wilhelm Wundt, Wilhelm Windelband, etc.) et qui n'ont d'autre but que de contribuer à la «clarification des possibilités de connaissance des problèmes concrets» (*Ibid.*: 322). Weber ne s'est donc pas lancé dans des études de logique et de méthodologie pour elles-mêmes: «La méthodologie ne peut jamais être autre chose qu'une réflexion sur les moyens qui se sont vérifiés dans la pra-

tique, et le fait d'en prendre extrêmement conscience ne saurait pas plus être la présupposition d'un travail fécond que la connaissance de l'anatomie n'est la présupposition d'une démarche "correcte". Tout comme l'individu qui voudrait sans cesse contrôler sa façon de marcher d'après ses connaissances anatomiques risque finalement de trébucher, le spécialiste pourrait connaître la même mésaventure s'il cherchait à déterminer les buts de son travail sur des bases extérieures en se fondant sur des considérations méthodologiques» (Weber, 1965 : 220).

Durkheim, tout à l'inverse, fait de la méthode le critère d'une définition du devoir-être qui doit présider à la résolution des problèmes qui agitent la société à un moment donné. Il suffit pour cela que la sociologie parvienne «à déterminer les lois générales de la société, comparables aux lois de la nature, qui détermineront une sorte de technique sociale comme il existe une technique matérielle» (Freund, 1984a: 279). Comme le sous-entend encore J. Freund (*Ibid.*: 279-284), c'est la notion de «nature des choses», très peu analysée par les exégètes de Durkheim, qui constitue le fondement et la justification de sa croyance en la possibilité d'améliorer les processus de socialisation. S'il existe une nature des choses pour tout ce qui touche au monde humain, c'est qu'il est possible par voie de conséquence de soumettre les faits sociaux à des lois¹.

L'enjeu de ces définitions réside tout bonnement dans la possibilité de l'affirmation de l'objectivité intrinsèque de la réalité sociale. C'est parce que la société constitue un substrat rationnel et qu'elle ne demande qu'à être rendue intelligible aux moyens de l'édification de lois scientifiques, qu'il est possible de la guider vers un avenir plus radieux. Le fait même que les faits sociaux puissent être considérés comme des choses constitue l'un des gages les plus sûrs pour l'établissement de lois. Durkheim note qu'«on reconnaît principalement une chose à ce signe qu'elle ne peut pas être modifiée par un simple décret de la volonté» (1973a: 29). Cela veut dire que les faits sociaux ne résultent pas simplement de notre volonté, mais qu'au contraire ils la déterminent. Le droit par exemple est plus redevable à l'existence de mœurs qui lui préexistent qu'à l'intervention habile et raisonnée du législateur. Celui-ci n'est que l'instrument qui permet d'élaborer et d'établir des lois et non pas leur cause génératrice.

Si l'individu est mu par des causes objectives qui dérivent de la nature des choses, il ne pourra point surdéterminer le réel par l'apport de sa propre causalité. La croyance durkheimienne en l'objectivité des faits sociaux

¹ Durkheim se réfère d'ailleurs à une citation de Montesquieu où les deux termes sont explicitement mis en rapport: «Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses» (Cf., Durkheim, 1966: 75). Durkheim ne dit d'ailleurs pas autre chose: «La sociologie, écrit M. Durkheim, ne pouvait apparaître avant qu'on eût acquis le sentiment que les sociétés, comme le reste du monde, sont soumises à des lois qui dérivent nécessairement de leur nature et qui l'expriment» (Durkheim, cité par Davy: 25-26).

va donc de pair avec sa conception de la causalité. En effet, la philosophie de Durkheim est totalement acquise au principe de la causalité, à savoir que tout phénomène a une cause comme l'entend Leibniz² et que la même cause produit toujours les mêmes effets dans des conditions similaires. Encore faut-il spécifier le sens exact de la causalité chez Durkheim. S'il ne souscrit nullement au concept aristotélicien de cause finale qui désigne le but en vue duquel s'accomplit un acte, il retient son concept de cause efficiente qui définit le phénomène qui en produit un autre, tout en rejetant l'utilisation qu'en ont faite les physiciens du XVIII^e siècle, au sens où «tout se passerait donc *comme si* les faits sociaux étaient de nature physique» (Coster: 60).

Le naturalisme sociologique de Durkheim met l'accent sur la recherche causale dans les sciences sociales, ce qui ne veut pas dire que la sociologie doit être réduite à une physique sociale. D'ailleurs, Durkheim prend soin de distinguer le caractère spécifique de son naturalisme dans la définition qu'il propose des faits sociaux, lorsqu'il affirme que ceux-ci ne sont pas à proprement parler des choses matérielles, mais «des choses au même titre que les choses matérielles» (Cf., 1973a: XII). Le sociologue n'est donc pas un physicien, mais il adopte la même démarche que lui par rapport à son propre objet d'étude. Tout au plus se met-il «dans l'état d'esprit où sont physiciens, chimistes, physiologistes, quand il s'engagent dans une région, encore inexplorée, de leur domaine scientifique» et se sent-il «en présence de faits dont les lois sont aussi insoupçonnées que pouvaient l'être celles de la vie, quand la biologie n'était pas constituée» (*Ibid.*: XIV). À l'instar de toute science, la sociologie se doit de définir son objet. En tant que science des faits sociaux, elle a à chercher quels sont les faits qui peuvent être qualifiés de sociaux et quels sont les caractères qui les distinguent spécifiquement des autres faits. Ce n'est qu'à cette condition qu'elle pourra se réclamer de procédures causales en toute légitimité. L'objectif de Durkheim est donc de montrer que la réalité sociale et les processus de changement qui s'y manifestent sont déterminés par des lois qui peuvent constituer l'objet d'une science.

L'existence de la contrainte sociale renvoie également à la nature des choses, puisqu'elle «ne résulte pas d'une machinerie plus ou moins savante, destinée à masquer aux hommes les pièges dans lesquels ils se pris eux-mêmes. Elle est simplement due à ce que l'individu se trouve en présence d'une force qui le domine et devant laquelle il s'incline; mais cette force est naturelle. Elle ne dérive pas d'un arrangement conventionnel que la volonté

² «Rien n'arrive sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire quelque chose qui puisse servir à rendre raison a priori pourquoi cela est existant et pourquoi cela est ainsi plutôt que de toute autre façon» (Cité par LALANDE A. (1983), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* [Cf.: Article «Causalité»], Paris, PUF: 127).

humaine a surajouté de toutes pièces au réel; elle sort des entrailles même de la réalité; elle est le produit nécessaire de causes données. Aussi, pour amener l'individu à s'y soumettre de son plein gré, n'est-il nécessaire de recourir à aucun artifice: il suffit de lui faire prendre conscience de son état de dépendance et d'infériorité naturelles – qu'il s'en fasse par la religion une représentation sensible et symbolique ou qu'il arrive à s'en former par la science une notion adéquate et définie. (...) Il n'y a donc qu'une critique singulièrement superficielle qui pourrait reprocher à notre conception de la contrainte sociale de rééditer les thèses de Hobbes et de Machiavel. Mais si, contrairement à ces philosophies, nous disons que la vie sociale est naturelle, ce n'est pas que nous en trouvons la source dans la nature de l'individu; c'est qu'elle dérive directement de l'être collectif qui est, par lui-même, une nature *sui generis*; c'est qu'elle résulte de cette élaboration spéciale à laquelle sont soumises les consciences particulières par le fait de leur association et d'où se dégage une nouvelle forme d'existence» (*Ibid.*: 121-122).

Loin d'être réactionnaire et de forcer l'homme à une acceptation tacite de l'ordre social qui lui est imposé de l'extérieur et par la contrainte, comme il l'affirme dans les *Règles*, la méthode de Durkheim, qui consiste à inscrire les faits sociaux dans la nature des choses afin de leur conférer une objectivité intrinsèque et de mettre en adéquation l'observation empirique et la réflexion théorique, constitue une critique de la croyance dans les potentialités illimitées de la raison humaine³. En déniait à la raison humaine des facultés d'autonomie qu'elle ne possède pas dans la réalité et en remarquant que l'efficacité créatrice qu'elle arbore parfois n'est que pure chimère, Durkheim émet un constat aussi clairvoyant que raisonnable: il n'est point donné à l'homme de tout créer et de tout changer. L'ordre social étant ce qu'il est, c'est-à-dire un ensemble de représentations et d'institutions qui préexistent à l'individu et le surpassent, il incombe avant tout à ce dernier d'y apporter son adhésion libre et éclairée⁴.

³ Cette thèse est soutenue par Bernard Lacroix dans son étude sur Durkheim. L'auteur s'évertue, d'une part, à défendre Durkheim de la sévérité des critiques des penseurs marxistes, à l'instar de K. Mannheim et de P. Nizan, en expliquant qu'une réflexion sur les conditions du fonctionnement harmonieux du corps social peut représenter autre chose qu'une apologie de l'ordre et, d'autre part, à montrer que l'œuvre de Durkheim ne se réduit pas à l'un des thèmes qui en constituent la trame, comme par exemple celui de la cohésion sociale à laquelle les notions de contrainte et d'autorité morale renvoient en permanence. «De sorte que l'omniprésence du thème de l'intégration chez E. Durkheim, bien loin d'être réductible à "l'influence" que les penseurs traditionalistes auraient exercée sur lui et bien loin de manifester seulement l'indiscrète présence au creux des textes d'un conservatisme viscéral, nous paraît aussi (et peut-être d'abord) le signe de l'irrépressible question politique au cœur d'une interrogation qui s'élargit, pour des raisons qui ne tiennent qu'à ses impératifs propres, à l'ensemble de la société: comment la société tient-elle et se transforme-t-elle si le législateur n'en est pas le souverain maître?» (Lacroix: 305-306).

⁴ Il serait peut-être exagéré de procéder, en vertu de l'existence d'une compatibilité et même d'une complémentarité entre les normes sociales et la liberté individuelle que Durkheim lui-même

C'est dans le même esprit que Durkheim circonscrit le rôle de l'autonomie en analysant la fonction de l'éducation dans la vie sociale. Il part du postulat que le fait que l'éducation ait varié au cours du temps, étant d'essence individualiste chez les romains, chrétienne au Moyen Age, laïque à partir de la Renaissance, et de caractère scientifique de nos jours, n'invalide nullement que les hommes ne se méprennent pas sur ce qu'elle doit être et sur le rôle qu'elle joue effectivement dans le maintien de l'ordre. Bien au contraire, la pluralité des systèmes culturels est un gage de l'homogénéité du tout. Au-delà des différences culturelles et des inégalités sociales, il existe un fond commun garantissant la sociabilité : « Il n'y a pas de peuples où il n'existe un certain nombre d'idées, de sentiments et de pratiques que l'éducation doit inculquer à tous les enfants indistinctement, à quelque catégorie sociale qu'ils appartiennent. Là même où la société est divisée en castes fermées les unes aux autres, il y a toujours une religion commune à tous et, par suite, les principes de la culture religieuse, qui est alors fondamentale, sont les mêmes dans toute l'étendue de la population. Si chaque caste, chaque famille a ses dieux spéciaux, il y a des divinités générales qui sont reconnues de tout le monde et que tous les enfants apprennent à adorer. Et comme ces divinités incarnent et personnifient certains sentiments, certaines manières de concevoir le monde et la vie, on ne peut être initié à leur culte sans contracter, du même coup, toutes sortes d'habitudes mentales qui dépassent la sphère de la vie purement religieuse » (Durkheim, 1985 : 49).

La transmission aux individus des valeurs par le biais de l'éducation constitue l'une des façons par lesquelles la société manifeste son caractère transcendant, étant entendu que la transcendance signifie à la fois ce qui est extérieur et supérieur à l'homme. À l'encontre de Wittgenstein pour qui « le sens du monde doit se trouver en dehors du monde » et pour Kant qui situe cet en dehors au-delà de l'expérience sensible, pour Durkheim la transcendance est immanente à la société. Ce que Durkheim affirme avec force, c'est, au-delà du caractère « socialisateur » de la société, le caractère social de l'homme. Celui-ci ne peut ni vivre en-dehors de la société, à l'écart des normes qui font d'elle ce qu'elle est, à l'écart des valeurs qui se transmettent de génération en génération, ni faire table rase du passé. Si la vie en société est possible, c'est parce que l'homme la juge bonne et arrive à l'aimer.

non suggère, à une lecture libérale de sa sociologie, comme le propose R. Aron. Pour ce dernier, l'œuvre de Durkheim se résume à fournir un principe de stabilité à une société qui s'est définitivement faite à l'idée de l'épanouissement de la liberté individuelle. « Au centre de la pensée durkheimienne, j'aperçois l'effort pour démontrer que la pensée rationaliste, individualiste et libérale est le terme provisoirement dernier de l'évolution historique. Cette école de pensée, répondant à la structure des sociétés modernes, doit être approuvée, mais, simultanément, elle risquerait de provoquer la désagrégation sociale et le phénomène d'anomie, si les normes collectives, indispensables à tout consensus, n'étaient pas renforcées » (Aron: 398).

Deux remarques de Durkheim suffiront pour étayer cette thèse. La première provient de *L'éducation morale*: « Il ne saurait être question de regarder la raison humaine comme la législation de l'univers physique. Ce n'est pas de nous qu'il a reçu ses lois... ce n'est pas nous qui avons fait le plan de la nature; nous le retrouvons par la science; nous le repensons et nous comprenons pourquoi il est ce qu'il est. Dès lors, dans la mesure où nous nous assurons qu'il est ce qu'il doit être, c'est-à-dire tel que l'implique la nature des choses, nous pouvons nous y soumettre non pas simplement parce que nous y sommes matériellement contraints, mais parce que nous jugeons qu'il est bon » (Cité par Davy, « Introduction » à Durkheim, 1990: 9-39, 23 pour la citation). Dans le second extrait, qui provient de *Éducation et sociologie*, Durkheim nous montre que si les formes et les contenus de l'éducation peuvent changer, par exemple « endurcir les corps à la fatigue » comme à Sparte, « faire des corps beaux à la vue » comme à Athènes, « former des guerriers agiles et souples » comme au temps de la chevalerie, ou encore se faire dans « un but hygiénique » afin de « contenir les dangereux effets d'une culture intellectuelle trop intense » (1985: 55), elle répond cependant à un même besoin qui est d'immerger notre être individuel dans l'être collectif, entendu comme « système d'idées, de sentiments, d'habitudes qui expriment en nous, non pas notre personnalité, mais le groupe ou les groupes différents dont nous faisons partie » (*Ibid.*: 102). Aussi serait-il malvenu de juger l'éducation religieuse du Moyen Age, de tendance ascétique, selon les critères scientifiques en vogue aujourd'hui, dans la mesure où « cet ascétisme était nécessaire, car la seule manière de s'adapter à la rudesse de ces temps difficiles était de l'aimer » (*Ibid.*: 54-55).

Ces observations peuvent nous aider à pondérer la nature du positivisme durkheimien et nous faire entrevoir un possible rapprochement avec la sociologie compréhensive élaborée par Weber et Simmel.

2. Durkheim, Weber et Simmel: points de convergences

Les précurseurs et les pères fondateurs de la sociologie ont conçu cette discipline comme recherche de lois sociales. C'est ainsi que Durkheim fait l'éloge de Montesquieu en montrant que la méthode qui consiste à mettre en évidence des lois dans le domaine juridique peut s'appliquer à toutes les institutions de la vie sociale. D'où sa conception restrictive et positiviste de l'interprétation causale des phénomènes sociaux : « Interpréter les choses, ce n'est rien d'autre que de disposer les idées que nous en avons, selon un ordre déterminé qui doit être le même que celui de ces choses. Ce qui suppose que, dans les choses elles-mêmes, cet ordre existe, c'est-à-dire qu'il s'y trouve des séries continues, dont les éléments sont liés entre eux de telle sorte qu'un effet résulte toujours de la même cause et ne peut sortir d'une

autre» (Durkheim, 1966: 37). Durkheim n'a eu de cesse d'appliquer à la science sociologique nouvelle les présupposés naturalistes du positivisme scientifique, en ce sens que pour lui il n'existe pas de vraie différence entre les sciences de la nature et les sciences humaines. Encore faut-il reconnaître qu'il n'est nullement question du naturalisme métaphysique qui se penche sur l'essence des phénomènes sociaux, mais d'un naturalisme épistémologique qui revendique pour la sociologie l'utilisation légitime du principe de causalité employé par les sciences de la nature. «La sociologie n'a pas à prendre de parti entre les grandes hypothèses qui divisent les métaphysiciens. Elle n'a pas plus à affirmer la liberté que le déterminisme. Tout ce qu'elle demande qu'on lui accorde, c'est que le principe de causalité s'applique aux phénomènes sociaux. Encore ce principe est-il posé par elle, non comme une nécessité rationnelle, mais seulement comme un postulat empirique, produit d'une induction légitime. Puisque la loi de causalité a été vérifiée dans les autres règnes de la nature, que, progressivement, elle a étendu son empire du monde physico-chimique au monde biologique, de celui-ci au monde psychologique, on est en droit d'admettre qu'elle est également vraie du monde social» (Durkheim, 1973a: 139-140).

L'emprunt d'une méthode exogène, depuis longtemps consacrée par Galilée, Newton et Bacon, n'invalide nullement la nécessité de constituer la sociologie en science autonome à partir de la spécificité de son objet. C'est donc bien le particularisme de la matière que la sociologie étudie, et non pas la manière dont elle appréhende cette matière, qui autorise la constitution de la sociologie en science autonome. Toute réflexion sur la démarche de la sociologie lui semblait vaine et oiseuse. Et c'est en raison de l'imposition du point de vue durkheimien dans le milieu universitaire français que s'est développée sous ses hospices une sociologie purement institutionnelle qui ne marquera le pas qu'à la mort de Gurvitch. C'est aussi pour cette raison qu'un conflit de méthode n'a jamais vu le jour en France, comme ce fut le cas en Allemagne.

Comme l'a judicieusement remarqué R. Aron, la meilleure réponse qu'on ait pu rétorquer à la sociologie comme mise à jour du mécanisme causal et comme instauration de lois sociales est le fait de la philosophie et de la sociologie allemandes : Dilthey, Simmel et surtout Weber ont mis tout leur poids dans la balance pour contrarier cette tendance. D'innombrables auteurs ont souligné les divergences épistémologiques entre Durkheim et Weber: rappelons que P. Berger et T. Luckmann font de nos deux auteurs des représentants d'une conception du social qui envisage la réalité respectivement comme objective et comme subjective. Ce point de vue est particulièrement intéressant, car il permet de comprendre que le positivisme durkheimien implique une conception de la causalité qui mène tout droit au déterminisme social. En effet, Durkheim s'autorise à attribuer des compétences pratiques à la science sociologique et à lui imposer des implica-

tions normatives pour la société moderne⁵, alors que Weber s'interdit de tirer des résultats des recherches scientifiques des choix de valeurs pouvant guider l'action sociale. Mais ces discordances épistémologiques ne doivent cependant pas nous masquer les possibles points de convergences: «Durkheim nous a dit: "La première règle, qui est la plus fondamentale, est: *considérez les faits sociaux comme des choses*". Et Weber fait observer que: "à la fois pour la sociologie dans le sens actuel et pour l'histoire, l'objet de la connaissance est la totalité subjective des significations de l'action". Ces deux propositions ne sont pas contradictoires, La société, en effet, possède une dimension artificielle objective. Et est construite grâce à une activité qui exprime un sens subjectif» (Berger, Luckmann: 29).

Aron a montré que la sociologie allemande ne constitue pas qu'une forme de résistance au positivisme durkheimien, mais également au subjectivisme relativiste, au sens où Nietzsche affirmait qu'il n'existait pas de faits, mais seulement des interprétations. Dans ce dernier cas, Aron invoque même la sociologie allemande pour montrer que la reconnaissance de la dimension interprétative n'implique nullement la dissolution de l'idée de vérité. S'il est vrai que le degré de positivisme d'un auteur se mesure à l'aune de sa position à l'égard de la conception kantienne de la connaissance, comme l'a montré Sylvie Mesure⁶, il est non moins vrai qu'il s'avère

⁵ Si Durkheim reconnaît, dans un texte publié en 1900, qu'il n'est pas d'art, c'est-à-dire d'action visant à la résolution de problèmes concrets, il tient cependant à séparer catégoriquement la théorie de la pratique. Cette séparation se justifie de surcroît chez lui par le recours à la notion de loi. La plus grande prudence est donc de mise ici. «La science étudie les faits uniquement pour les connaître et en se désintéressant des applications auxquelles peuvent se prêter les notions qu'elle élabore. L'art, au contraire, ne les considère que pour savoir ce qu'il y a lieu d'en faire, à quelles fins utiles ils peuvent être employés, quels effets nuisibles il faut les empêcher de produire et par quelle voie l'un ou l'autre résultat peut être atteint. (...) La science n'apparaît que quand l'esprit, faisant abstraction de toute préoccupation pratique, aborde les choses à seule fin de se les représenter. Alors, n'étant plus pressé par la nécessité de vivre, il peut prendre son temps, et s'entourer de toutes les précautions possibles contre les suggestions irraisonnées. Mais cette dissociation de la théorie et de la pratique suppose toujours une mentalité relativement avancée. Car, pour en venir à étudier les faits uniquement en vue de savoir ce qu'ils sont, il faut être arrivé à comprendre qu'ils sont d'une façon définie, et non d'une autre, c'est-à-dire qu'ils ont une manière d'être constante, une nature d'où dérivent des rapports nécessaires. En d'autres termes, il faut être parvenu à la notion de lois; le sentiment qu'il y a des lois est le facteur déterminant de la pensée scientifique» (Durkheim, 1970: 112 et 113). Dans un autre texte, daté de 1909, Durkheim revient sur la même idée en montrant que si les études de Platon, Aristote, Campanella, Hobbes ou Rousseau portaient sur le social, il leur manquait précisément ce qui fait la spécificité de la sociologie en tant que science: «Elles avaient, en effet, pour objet, non pas de décrire et d'expliquer les sociétés *telles qu'elles sont ou telles qu'elles ont été*, mais de chercher ce que les sociétés *doivent être, comment elles doivent s'organiser* pour être aussi parfaites que possible» (*Ibid.*: 137-138).

⁶ «Dans la tradition ouverte par la *Critique de la raison pure*, l'analyse transcendantale s'interrogeait sur les conditions de possibilité de la connaissance, c'est-à-dire avant tout sur les conditions de la constitution (par le sujet et pour lui) des objets de l'expérience possible. Un certain positivisme commence lorsque ce type de problèmes n'est plus posé, ou est supposé résolu, et lorsque, estimant les objets donnés comme tout constitués, on s'interroge seulement sur les procédés ou les méthodes par lesquels l'esprit humain peut acquérir une connaissance adéquate de son objet» (Mesure : 20).

extrêmement difficile de situer Durkheim. En effet, il faut bien reconnaître que «la théorie kantienne de la connaissance allait pour lui presque de soi comme pour beaucoup d'autres philosophes français de son temps» (Freund, 1992: 202), et par conséquent que son positivisme ne pouvait être taxé de radical, mais compris comme une simple inflexion par rapport à une base épistémologique commune, également partagée par Pareto et Weber.

Le rapprochement de Weber et de Durkheim par le biais du kantisme, et plus précisément du moralisme kantien, a été établi par E. A. Tiryakian: «dans le contexte des sociétés industrielles modernes, urbaines en voie de "désenchantement", une nouvelle appréciation de Kant (y compris le néo-kantisme) fut essentielle pour la génération européenne de Durkheim et de Weber. Elle représentait la sauvegarde d'une morale transcendantale en dehors des cadres religieux traditionnels qui semblaient périmés. Kant est, si je puis dire, le grand moraliste de la modernité, tant pour la III^e République que pour l'Allemagne wilhelmienne. Agir de manière responsable, c'est faire des choix et exercer en toute lucidité ses fonctions dans la société, c'est exercer la liberté de l'acteur dans le contexte institutionnel du moment. Voilà, me semble-t-il, autour de Kant, une passerelle majeure entre l'œuvre de Durkheim et celle de Weber, établissant le lien entre des textes comme *L'éducation morale* (surtout la septième leçon) et la conclusion des *Formes élémentaires* d'une part, *Politik als Beruf* et *Wissenschaft als Beruf* d'autre part. Sur un plan philosophique, Kant est l'inspirateur de l'un comme de l'autre» (Tiryakian, «Durkheim et Weber, cousins germains?», in Hirschhorn, Coenen-Huther: 19-26, 23-24 pour la citation).

Sur la base d'une reconnaissance de l'acceptation du kantisme par Durkheim aussi bien que par Weber, la mise en évidence de la proximité des deux auteurs du point de vue de la méthode devient plus probante. C'est ainsi que R. Boudon montre que Weber est plus durkheimien qu'on ne le pense d'habitude, alors qu'un Durkheim plus webérien que jamais «a pratiqué une épistémologie et une méthodologie toute différentes de celles qu'il défend» (R. Boudon, «Durkheim et Weber: convergences de méthode», in Hirschhorn, Coenen-Huther: 99-122, 103 pour la citation). Selon Boudon, Durkheim n'a pour ainsi dire pas mis en pratique les «préjugés résultant de son adhésion à quelques principes du positivisme comtien» (*Ibid.*: 121), et dans son ouvrage sur *Le suicide* il recourt à maintes reprises à des présupposés psychologiques et découvre la notion de modèle. Il faut dire qu'il pouvait difficilement en être autrement dans la mesure où Durkheim n'avait publié qu'un seul livre, sa thèse de doctorat, *De la division du travail social*, avant d'énoncer ses *Règles de la méthode sociologique*. Il ne pouvait donc que rester indifférent et infidèle, pour ne pas dire trahir ses propres principes, car il n'est donné à personne de fixer de façon définitive le statut de la sociologie au moyen de l'explicitation de règles générales revêtant

un caractère universel, sans même s'interroger sur sa propre démarche. Or, le fait scientifique ne jouit pas d'une objectivité qui lui serait intrinsèque: il n'est jamais que le résultat d'une science en mouvement perpétuel et qui se construit au gré des progrès de la connaissance. C'est dans *Le suicide*, publié deux ans après les *Règles*, que Durkheim contrevient à ses principes et c'est encore dans cet ouvrage que transparait une épistémologie non empiriste qui côtoie celle de Weber et de Simmel. C'est ainsi que dans *Le suicide*, on trouve des postulats psychologiques, même s'ils sont à peine avoués, qui ressortissent à la psychologie de convention chère à Simmel. Des variables comme l'état civil, la religion, le sexe et la profession constituent des indicateurs pour le type de suicide que Durkheim qualifie d'égoïste dans la mesure où il prend en compte des hypothèses psychologiques qui confèrent au célibataire des traits plus tourmentés qu'à l'homme marié, qui attribuent aux protestants une angoisse d'ordre existentiel dont les catholiques sont dépourvus, une plus grande stabilité psychique aux femmes par rapport aux hommes, parce que orientées vers les soucis domestiques (qu'on domine plus facilement), un caractère qui voue et condamne les industriels et les intellectuels aux risques et au doute, alors que les prolétaires se tournent plus aisément vers les plaisirs de la vie, comme l'avait remarqué R. Hoggart. Boudon s'est livré à une explication de l'ambivalence entre la théorie et la pratique durkheimienne: «Durkheim avait développé dans le *Suicide* des méthodes relativement complexes d'analyse statistique pour tenter d'établir un pont entre le niveau microscopique (comportements) et le niveau macroscopique (corrélations statistiques). Si cette interprétation est exacte, Durkheim a donc bien perçu les principes que Simmel énonce ici [dans *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*]. Mais ces principes se trouvaient par ailleurs en contradiction avec son attachement profond à certaines idées de Comte et notamment à son *holisme* méthodologique. D'où cette contradiction constante chez Durkheim entre ses principes et ses pratiques: il rend compte de l'effet de la guerre ou des crises économiques sur les taux de suicide en reconstruisant – pour parler encore comme Simmel – les contenus de conscience des suicidants, mais il proclame hautement par ailleurs qu'il est oiseux de s'interroger sur les motivations des suicidants» (Boudon, 1984: 28-29).

La théorie de la magie présente chez Durkheim fournit également un bon exemple de déviation par rapport à la méthode initialement définie dans les *Règles* et permet d'entrevoir une ouverture vers la sociologie compréhensive que Weber préconisait. Le magicien d'antan, aussi bien que l'homme moderne, se fient à des relations causales fantaisistes et trouvent pareillement des explications à l'échec de leurs théories respectives. C'est que les relations causales contiennent, même de nos jours où l'analyse causale fait partie intégrante de la culture moderne, une part de mystère et d'impondérabilité qui empêche de les confirmer pleinement ou de les réfu-

ter totalement. Ni le magicien ni l'homme contemporain, ne découvrent des raisons suffisantes à même de les détourner de l'adhésion à certaines croyances, d'autant plus que la croyance en des relations causales fausses peut être fondée sur l'existence de corrélations, qui, pour être trompeuses, n'en sont pas moins réelles. Les croyances jouent donc le rôle de conjectures que chaque génération ou chaque culture se forgent à partir des éléments cognitifs qui se trouvent à leur disposition et qu'elles considèrent comme légitimes. Durkheim ne fait que reconnaître l'existence de postulats psychologiques qui font que le primitif croit à l'efficacité causale des rituels et que l'homme moderne, épris de rationalisme, chute si facilement dans l'irrationnel.

L'invariabilité des mécanismes psychiques au cours du temps permet d'expliquer cette persistance de l'irrationnel dans notre modernité et de comprendre «que les plus grands esprits, Roger Bacon, saint Thomas d'Aquin, Newton, Kepler, Balzac, Goethe, Einstein, Jung... avaient soit pratiqué, soit vénéré la science des astres» (Teissier: 13). En termes boudoniens, on pourrait dire que l'individu dispose de «bonnes raisons : ni objectives ni arbitraires» (Boudon, in Hirschhorn, Coenen-Huther: 108)⁷, pour ne pas rejeter d'emblée ces croyances, et cela d'autant plus que les croyan-

⁷ Dans un ouvrage récent, Boudon montre l'inanité d'une explication des croyances en termes globaux et collectifs, par exemple en termes de socialisation. «C'est parce que la notion de socialisation n'explique pas grand chose en elle-même qu'on ne voit jamais un Durkheim ou un Weber se contenter de déclarer que tels individus nourrissent telles croyances parce qu'ils ont été socialisés. Les paysans romains rejettent le monothéisme, les centurions sont attirés par lui (Weber). Pourquoi? Parce qu'ils ont été socialisés à ces croyances? Ici l'explication par la socialisation réussit ce tour de force d'être à la fois creuse et fausse: les parents du centurion ont élevé leur rejeton dans le culte du polythéisme: or voilà qu'il se sent attiré par un culte monothéiste, profondément étranger à la tradition romaine» (Boudon, 2003: 12). Ce n'est pas tant le fait de la justification de l'individualisme méthodologique qui retient notre attention, si bien que ce dernier nous permet d'entrevoir la légèreté de certaines explications bourdieusiennes, selon lesquelles les progrès de la connaissance sont redevables à la «visibilisation» et à la prise de conscience du poids des contraintes sociales qui déterminent aussi bien les rapports de domination couvrant l'ensemble des champs sociaux au moyen du travestissement de leurs ressorts cachés, que l'action individuelle, tels que le choix du conjoint, l'amour de l'art, la prédilection pour les études, etc. C'est qu'en plus le radicalisme politique professé par Bourdieu dans le but de changer le monde se passerait bien d'une théorie de la contrainte sociale: «Or, peut-on déduire l'exigence politique d'un renversement de l'ordre des contraintes d'une analyse sociologique, alors que celle-ci dévoile de plus en plus leur omniprésence?» (Cf.: CASTEL R., «Contrainte sociale et volontarisme politique», in *Le Monde* du 11 juillet 2003). Ce qui nous intéresse au premier chef, c'est que Boudon se défait d'une conception purement matérialiste de la causalité, oublieuse du fait que le comportement puisse être déterminé par des raisons plus ou moins conscientes, pour mettre en valeur l'homologie de structure pouvant exister entre la pensée scientifique et la pensée magique, ou encore la pensée ordinaire. «On adhère à une théorie quand on a l'impression qu'elle se compose d'un ensemble de propositions qu'on peut toujours accepter, et qu'on ne dispose pas d'une théorie alternative, différente et aussi acceptable. C'est la démarche de la connaissance scientifique. Cette démarche est aussi celle de la connaissance ordinaire: des activités de pensée ne relevant pas du registre scientifique. L'une des intuitions les plus profondes des deux géants qui dominent toute l'histoire de la sociologie [Weber et Durkheim] est d'avoir souligné directement et indirectement – à travers leurs analyses – la continuité entre connaissance ordinaire et connaissance scientifique» (Boudon, 2003 : 57).

ces objectivement irrationnelles peuvent être subjectivement rationnelles comme l'a montré Weber, et que le non logique a recouvré droit de cité avec Pareto.

Selon Boudon, si Durkheim déroge à ses propres principes dans cette théorie explicative de la magie, c'est bien parce qu'il la juge opportune et probante et qu'elle l'est effectivement: «si la théorie de la magie de Durkheim nous paraît convaincante, c'est qu'elle reconstruit de façon convaincante ce qui se passe dans la tête du magicien. Au lieu d'y placer une logique tout à fait étrangère à la nôtre, il y place la même logique, les mêmes procédures d'inférence et montre que les croyances magiques des primitifs ont la même origine que les nôtres. En un mot, il nous les rend *compréhensibles*. Bref, la théorie de la magie de Durkheim peut être tenue pour une application remarquable par sa virtuosité de la méthodologie du *verstehen*» (Boudon, 2003: 112). Parallèlement, Weber s'est évertué à montrer que des comportements qui nous semblent irrationnels sont compréhensibles à partir du moment où l'on admet que l'esprit qui en est le porteur est identique à l'esprit scientifique, mais que son savoir théorique et pratique diffère du nôtre.

L'analyse de la convergence épistémologique entre les travaux de Durkheim et ceux de Weber, à partir de ce qui les oppose le plus, à savoir le rapport de causalité, est à mettre à l'actif de J.-M. Berthelot. S'il est vrai qu'en vertu de la thèse de l'objectivité des faits sociaux, Durkheim recourt à une «analyse causale généralisée» (Berthelot, «Le statut de la causalité chez Durkheim et chez Weber», in Hirschhorn, Coenen-Huther: 135-147, 137 pour la citation) et arbore une conception nomologique de la causalité, alors que Weber, plus sensible aux variations historiques et par conséquent à la nécessité de distinguer l'adéquation causale de l'adéquation significative, «affirme l'universalité et l'infinité des «connexions causales concrètes» et pose, de façon répétée, le problème critique de la connaissance du singulier» (*Ibid.* : 138), il n'est pas impossible de déceler dans leur programme d'analyse une symétrie de perspectives. Chez Weber, les relations causales recèlent une objectivité potentielle, alors que chez Durkheim ce sont les significations qui relèvent d'un statut d'interprétation potentielle. Les deux méthodes convergent donc en se croisant. Pour le premier, la causalité associée à la construction de sens a valeur de vérification et confère des assises plus solides à la compréhension qui ne peut être dissocié de l'explication⁸. Le second retrouve la question insurmontable du sens, si

⁸ On ne saurait cependant arguer de la complémentarité nécessaire entre la compréhension et l'explication ouvertement revendiquée par Weber un modèle de compréhension qui ne serait légitime qu'à la seule condition de respecter scrupuleusement les canons de la rationalité scientifique, en excluant tout recours à l'approche esthétique, empathique ou intuitive des phénomènes sociaux. Ce qui d'emblée revient à situer hors du champ de la sociologie compréhensive quelques uns de ses plus éminents représentants: W. Dilthey, G. Simmel et M. Maffesoli. Ce dernier semble tout particu-

chère à Weber, en reconnaissant la nécessité de soumettre les relations entre variables à un critère d'intelligibilité, telle que l'interprétation.

On pourra encore se référer à l'étude de C.-H. Cuin qui rapproche les deux auteurs à partir d'une notion qui, tout en ne constituant pas un thème de prédilection pour eux, leur est pourtant commune: il s'agit des émotions. En effet, Durkheim est positiviste et Cuin s'est vu contraint de forcer quelque peu le trait en divisant son œuvre en deux périodes: une période plus positiviste, qui va jusqu'aux alentours des années 1900, où Durkheim se montre plutôt réfractaire à une prise en compte des émotions dans l'explication des phénomènes de socialisation, en les rangeant du côté de la nature par opposition à la culture: dans ce cas, les émotions, en tant qu'états psychiques conditionnés par la désorganisation affective, sont incompatibles avec l'ordre social. L'apparition de sentiments de frustration, d'égoïsme et de révolte dans une société industrielle en proie à l'anomie est

lièrement visé par la remarque suivante de Monique Hirschhorn et Jacques Coenen-Huther: «Ainsi, au Weber méconnu se substitua peu à peu dans le réduit hexagonal de la sociologie française un Weber-fétiche. Et son œuvre suscita dans certains cercles un engouement suspect. Le type-idéal devint l'instrument de toutes les simplifications. La compréhension justifia l'abandon des garde-fous de méthode. Weber, comme Simmel d'ailleurs, devint l'otage d'un assaut en règle contre les fondements de la sociologie comme projet scientifique. Une sociologie dite compréhensive, érigeant l'intuition en principe méthodologique exclusif, semblait ouvrir toutes les portes et les ouvrir et les ouvrir sans effort» (Cf.: «Introduction» à *Durkheim et Weber. Vers la fin des malentendus ?*: 5-16, 7 pour la citation). L'un des passages incriminés dans la mise en cause de M. Maffesoli pourrait être celui où il opère une séparation nette «entre une *sociologie positiviste*, pour qui chaque chose n'est que le symptôme d'autre chose, et une *sociologie compréhensive* qui décrit le vécu pour ce qu'il est, se contentant de discerner ainsi les visées des différents acteurs concernés». Et l'auteur d'ajouter: «Pour reprendre une expression, plus ou moins péjorative, employée dans le débat sociologique nord-américain pour décrire une approche opposée au déterminisme, nous ne sommes pas loin d'un certain "romantisme" procédant, ainsi que l'indique R. H. Brown, par intuitionnisme. Peut-être faut-il revendiquer cette appellation de sociologie "romantique", mais en lui donnant son sens le plus large, i.e. une attitude qui pense en termes de globalité, qui refuse la discrimination, l'évaluation de ce qui serait important, signifiant, et de ce qui ne le serait pas; refuser la "séparation" qui constitue le substrat de la critique depuis le XVIII^e siècle. Dès lors le penseur, "celui qui dit le monde", n'a pas à s'abstraire, il fait partie de cela même qu'il décrit, il est à l'intérieur, il peut donc avoir une vision du dedans, une "intuition". (...) *C'est cette sociologie du dedans qu'entend proposer ce livre*. Il s'agit là d'un souci qui n'est pas étranger à Weber, à Simmel, et naturellement, puisqu'il fut leur inspirateur, à Nietzsche. On peut d'ailleurs remarquer que la globalité dont il vient d'être question peut également être rapprochée du *holisme* qui pour Durkheim est la caractéristique essentielle de la sociologie. Bien sûr il s'agit là d'une lecture métaphorique de la pensée durkheimienne, mais ne serait-ce que d'une manière hypothétique, il est toujours utile de bousculer les classiques exégèses des auteurs canoniques» (Maffesoli, 1985: 18 et 19). Pour quelles raisons ne faudrait-il acquiescer qu'à un type de méthodologie compréhensive, qui privilégie exclusivement «la connaissance rationnelle en perspective déterministe et positiviste» au détriment de celui qui accentue «une connaissance émotionnelle qui s'appelle la connaissance artistique, laquelle nous offre la connaissance expérimentale, c'est-à-dire le sensualisme, le vitalisme ou la perspective naturaliste» (Choi: 31), quand on sait que la vie quotidienne postmoderne, faite d'empathie à l'égard des bouffées d'irrationalisme qui surgissent en son sein, a depuis longtemps rejeté et démenti les méthodes rationalistes qui prétendent l'insérer, jusqu'à la pétrifier, dans le cadre étrié de concepts définitifs et de définitions rigoureuses, et qui visent à se soumettre les faits au lieu de les laisser exister comme dans la tradition phénoménologique?

corrélatif de l'absence de règles collectives suffisamment puissantes pour prévenir et empêcher le débridement des instincts individuels. Une période moins positiviste, postérieure aux années 1900, où Durkheim, par l'entremise de l'étude du phénomène religieux, s'ouvre à la compréhension de l'importance de l'attachement de l'homme au monde symbolique, une ouverture qui ne sera pas sans incidences sur la façon de concevoir l'intégration sociale. En effet, l'intégration sociale n'est plus tant celle de l'individu dans la société par le truchement d'une meilleure régulation sociale qui le contraint extérieurement à respecter les normes, que celle qui se fonde sur «la participation aux représentations collectives, le sentiment ressenti par l'individu d'une communion étroite entre lui et la société, jusqu'à ne pouvoir se définir lui-même que par son appartenance à la société avec laquelle il ne fait qu'un» (Cuin: 93). L'existence de règles, tout comme leur intériorisation, n'est donc plus à même d'expliquer l'autorité que les normes morales exerce sur les individus. Du constat que l'acceptation de la contrainte est tributaire de son origine sociale, on passe à une reconnaissance du caractère sacré de la société et à la découverte de «l'essence sociale de la vie émotionnelle» (*Ibid.*: 94).

Quant à Weber, selon Cuin, la référence aux émotions est repérable sur plusieurs registres: on la retrouve tout d'abord au niveau de la typologie de l'action, si l'on veut bien distinguer l'intentionnalité de la rationalité et admettre qu'une action intentionnelle peut être rationnelle comme elle peut ne pas l'être, selon que les moyens s'ajustent ou non aux buts. L'action traditionnelle ou affectuelle qui est intentionnelle sans être rationnelle au sens où l'entend Weber recouvre le champ des émotions. De ce point de vue, il convient d'admettre que l'action rationnelle par finalité (action instrumentale) a une valeur idéaltypique en ce qu'elle permet de saisir toutes les autres actions qui s'en écartent, qu'elles soit rationnelles par valeur (action normative) ou non rationnelles (action traditionnelle ou affectuelle). La valeur idéaltypique de cette action est d'autant plus remarquable que dans la réalité les actions sont faites d'un mixte de rationalité et d'irrationalité et qu'elle n'obéissent nullement à la logique qui préside à leur reconstruction. C'est ainsi que le capitalisme, qui intègre pourtant le processus de rationalisation croissante, lui-même tributaire d'une généralisation de la rationalité instrumentale, ne peut nullement être compris par le recours à l'explication de la seule rationalité par finalité. La poursuite effrénée du gain et l'engouement au travail peuvent s'inscrire dans un schéma explicatif qui recourt au paradigme de l'action instrumentale ou à celui de l'action normative, selon que l'intéressé (le chevalier d'industrie ou l'ouvrier) les considère comme un sport, ce qui est le cas dans une société pleinement sécularisée, ou comme un devoir moral, ce qui est le cas dans une société emprunte d'un type spécifique de religiosité.

On retrouve ensuite la référence aux émotions au niveau du processus de la rationalisation. En raison du caractère ambigu de la rationalisation, qui consiste simultanément en une généralisation des méthodes de calculs et de prévision, et en une recrudescence de l'irrationnel, Weber est amené à en souligner «les ressorts émotionnels» (*Ibid.*: 83). Ces ressorts se laissent repérer à trois niveaux, selon Cuin. À un premier niveau, avec l'irruption du charisme dans la tradition, c'est-à-dire d'un prophète enthousiasmant les foules. En second lieu, une lecture attentive de *L'éthique protestante* nous montre que ce sont des émotions (l'angoisse suscitée par la confrontation à un dieu insondable) qui ont amené le protestant à systématiser sa conduite et à adopter un comportement axiologiquement rationnel. En troisième lieu, le capitalisme émancipé de ses fondements religieux verra l'action rationnelle par valeur se muer en action instrumentale. L'homme capitaliste n'agira plus sous le coup de l'obligation morale, mais sous celui de l'utilité. Mais cela ne signifiera nullement un dépérissement des émotions dans la mesure où l'on assiste à une transfiguration de l'angoisse, ne s'exprimant plus sur le mode de la damnation, mais sur celui de l'échec social ou de la ruine. De sorte que la conclusion à laquelle aboutit Cuin nous semble tout à fait fondée: «Il apparaît donc clairement que, pour Weber, c'est l'irrationalité même de certaines conduites qui constitue l'un des moteurs essentiels du changements social» (*Ibid.*: 88).

Sans vouloir recourir à l'explication fétiche d'une rupture épistémologique, il faut bien reconnaître que la dissimilitude des principes sociologiques énoncés dans les *Règles* avec la pratique effective, telle qu'elle s'exprime dans les travaux postérieurs, à l'instar du *Suicide*, ne fait qu'annoncer l'importance croissante que Durkheim accorde aux phénomènes religieux. Bien avant la publication des *Formes élémentaires*, Durkheim affirme dans les années 1997-1998 que les phénomènes religieux constituent «le germe d'où tous les autres – ou, tout le moins, presque tous les autres – sont dérivés. La religion contient en elle, dès le principe, mais à l'état confus, tous les éléments qui, en se dissociant, en se déterminant, en se combinant de mille manières avec eux-mêmes, ont donné naissance aux diverses manifestations de la vie collective. C'est des mythes et des légendes que sont sorties la science et la poésie; c'est de l'ornementation religieuse et des cérémonies du culte que sont venus les arts plastiques; le droit et la morale sont nés des pratiques rituelles. On ne peut comprendre notre représentation du monde, nos conceptions philosophiques sur l'âme, sur l'immortalité, sur la vie, si l'on ne connaît pas les croyances religieuses qui en ont été la forme première. La parenté a commencé par être un lien essentiellement religieux; la peine, le contrat, le don, l'hommage sont des transformations du sacrifice expiatoire, contractuel, communiel, honoraire, etc.» (Durkheim, 1969: 138).

3. Science et religion

Il faut à tout prix éviter l'écueil selon lequel Durkheim serait «le sociologue de l'anomie» (Besnard: 127) et que toutes les études spécialisées auxquelles il s'est consacré, y compris les recherches de sociologie religieuse, seraient orientées dans le sens d'une résolution de la crise tout à fait spécifique des sociétés industrielles. Si «ce type d'interprétation est séduisant et toujours défendable» (*Ibid.*), il ne correspond que très partiellement à la vérité. En effet, la sociologie de Durkheim ne peut être exclusivement examinée sous ce prisme. S'il attribue effectivement un caractère fonctionnel à la science sociologique et qu'il se méfie foncièrement des réponses que peuvent apporter les systèmes pratiques, à l'instar du socialisme et du libéralisme, et par conséquent le collectivisme et l'individualisme qui leur servent respectivement de support, systèmes qu'il considère «comme des “doctrines pratiques”, c'est-à-dire des théories sociales dérivées de passions et cherchant à obtenir une légitimité en se faisant passer pour des sciences» (Laval: 229), s'il cherche effectivement des solutions viables à la question de l'anomie qui taraude la société moderne, en voyant dans les corporations l'unité politique et morale susceptible de pallier à l'atomisation sociale qui place les individus dans une situation d'impuissance face à des États omnipotents, et en proposant de faire de l'irréversible et de l'irréversible phénomène de l'individualisme une religion adaptée aux temps modernes⁹, à même de suppléer à la disparition de la conscience collective due au démantèlement des structures sociales traditionnelles, comme la famille, le voisinage, le provincialisme, Durkheim étudie quand même la religion et la science en elles-mêmes, sans aucune visée utilitariste. Une lecture des rapports entre la science et la religion, indépendamment des vertus thérapeutiques qu'il prêtait à la sociologie, s'avère donc légitime. Et cela nous semble d'autant plus légitime qu'il a mis un point d'honneur à séparer l'être du devoir-être: «Les doctrines sociales se divisent tout d'abord en deux grands genres. Les unes cherchent uniquement à exprimer ce qui est ou ce qui a été; elles sont purement spéculatives et scientifiques. Les autres, au contraire, ont avant tout pour objet de modifier ce qui existe; elles proposent, non des lois, mais des réformes. Ce sont des doctrines pratiques» (Durkheim, 1971: 46-47). Dans l'un de ses derniers écrits, il réitère cette idée en se référant au «particularisme moral» auquel chaque profession est astreinte: «Le savant a le devoir de développer son esprit critique, de ne soumettre son entendement à aucune autre autorité

⁹ «À mesure que toutes les autres croyances et toutes les autres pratiques prennent un caractère de moins en moins religieux, l'individu devient l'objet d'une sorte de religion. Nous avons pour la dignité de la personne un culte qui, comme tout culte fort, a déjà ses superstitions» (Durkheim, 1978: 147).

que celle de la raison; il doit s'efforcer d'être un libre esprit. Le prêtre, le soldat, à certains égards, ont le devoir contraire. L'obéissance passive, dans une mesure à déterminer, peut être pour eux obligatoire» (Durkheim, 1990: 44-45).

Durkheim était pertinemment conscient du fait qu'en période d'abondance, et donc de plus grand scepticisme, comme dirait Pareto, la science ne pourrait jamais évincer les résidus religieux dont toute société est pétrie. La science, en effet, joue aujourd'hui le rôle qui était dévolu anciennement aux religions, à savoir de relier les individus entre eux au moyen d'un ralliement à des idées communément partagées. C'est ce qui permet à Durkheim de dire qu'«entre la science et la religion, il n'y a... que des différences de degrés» (1979: 17). En tant que représentation collective et institution sociale, la science est la mythologie des temps modernes. «Sans la civilisation, l'homme ne serait qu'un animal. C'est par la coopération et par la tradition sociales que l'homme s'est fait homme. Moralités, langages, religions, sciences sont des œuvres collectives, des choses sociales. Or, c'est par la moralité que l'homme forme en lui la volonté, qui dépasse le désir; c'est le langage qui l'élève au-dessus de la pure sensation, c'est dans la religion d'abord, puis dans les sciences, que s'élaborent les notions cardinales dont est faite l'intelligence proprement humaine» (P. Fauconnet, «L'œuvre pédagogique de Durkheim», Introduction à Durkheim, 1985: 11-40, 13 pour la citation).

Le positiviste Durkheim s'empresse donc de conclure que la science ne représente pas une nécessité impérieuse pour l'homme. Celui-ci peut très bien s'en passer s'il dispose d'un discours cohérent autre et de «traditions fortes et respectées» (Durkheim, 1985: 105) à même de structurer le tout social. C'est ainsi que le christianisme a pu magnifier les pauvres en esprit sans contrevenir nullement aux nécessités des hommes et sans violer leur nature. C'est ainsi qu'aujourd'hui encore, une théorie scientifique n'est recevable et crédible que si lui préexiste un fort sentiment fait d'assentiment. Sans l'existence d'un courant d'opinion qui lui soit favorable, une démonstration scientifique a peu de chances de pouvoir convaincre. C'est sans réserves que l'«on peut s'accorder sur le fait que la raison a bien peu de place dans l'élaboration et la divulgation des opinions. La diffusion de celles-ci, que ce soit pour les premières chrétiens ou pour les ouvriers socialistes du XIX^e siècle doit bien plus aux mécanismes de contagion du sentiment ou de l'émotion vécus en commun. Que ce soit dans le cadre du réseau des petites cellules conviviales ou par le biais du cabaret chers aux habitués, l'émotion collective est quelque chose d'incarné, quelque chose qui joue sur l'ensemble des facettes de ce que le sage Montaigne appelait "l'homme": ce mixte de grandeur et de turpitude, d'idées généreuses et de pensées mesquines, d'idéalisme et d'enracinement mondain, en un mot l'homme» (Maffesoli, 1988: 26).

Pas plus que l'histoire érigée en mode de connaissance positif, la science ne peut éliminer la part d'imaginaire dans la structuration de l'ordre social. «L'histoire s'efforce de rendre compte de la généalogie des événements en remontant la chaîne des causes qui les engendrent, mais les mythologies sont des généalogies de ces généalogies, elles tentent de remonter jusqu'aux ancêtres des temps eux-mêmes. C'est pourquoi les Grecs confondirent vite Kronos, le père de Zeus, avec Cronos le Temps» (Brun : 28). C'est donc pure illusion que de vouloir émanciper l'histoire au moyen d'une science qui la conçoit comme réalisation des «promesses du temps» en opposant un «*logos* libérateur à un *mythos* fabulateur» (*Ibid.*: 29). C'est ainsi qu'il faut comprendre que Platon recourt au mythes sans forcément y croire, car il a peut-être eu l'intuition que ceux-ci racontaient l'histoire des hommes dans ce qu'elle a de pérenne, qu'ils les rattachaient à une communauté de destin en leur parlant «du Grand Temps dans lequel nos durées retrouvent tous les seuils contre lesquels elles butent, que ce soit ceux de la naissance, de la mort, de l'amour, de la vérité, ou simplement celui de la présence de l'autre» (*Ibid.*: 24).

C'est à une idée analogue que se réfère M. Maffesoli quand il affirme que «les discours et les mythologies ne sont que des manières complémentaires d'exprimer une même chose: le retour d'une conception globale de l'homme dans son environnement naturel et social. Ainsi, même si cela peut en faire sursauter quelques-uns, il convient de mettre en œuvre, d'une manière paradoxale, une "sensibilité intellectuelle" qui soit à même de rendre compte de l'incarnation du mythe à un moment donné» (Maffesoli, 1996: 255). Cela veut dire d'une part qu'aucun discours, quel qu'il soit, n'échappe à l'emprise du mythe: des discours de démythification du mythe, à l'instar du freudisme et du marxisme, ont pendant longtemps joué le rôle de mythes dans l'imaginaire des hommes. D'autre part, il faut bien convenir qu'avec la dérégulation des mythes fondateurs de la modernité (le travail, la production, le bien-être matériel, etc.), le savoir sociologique ne pouvait rester indifférent à la nouvelle sensibilité qui s'exprime dans notre postmodernité. Ce qui de nos jours fait que la société tienne et fasse bloc ne réside plus dans les grands discours de référence, que Lyotard appelle les «métadiscours» ou les «métarécits» (*Cf.*: 7) (l'émancipation du citoyen chez les révolutionnaires français, la réalisation de l'Esprit chez Hegel, la société sans classe chez Marx, l'augmentation de la richesse chez Smith, etc.), que ceux-ci soient appelés à servir de source de légitimation à la science comme aux institutions qui régissent la vie sociale, mais dans les menus faits et gestes qui peuplent notre quotidien. La prégnance des mythes est telle qu'on pourrait concevoir l'histoire elle-même comme une succession ou une valse de mythes, comme l'éternel retour du même. En tout cas, c'est ainsi que l'a conçue toute une tradition philosophique, acquise à une réflexion se déployant hors du cadre étrié de la philosophie de l'histoire,

qui va de Vico à Durand et Maffesoli en passant par Nietzsche. Réfléchissant sur la notion de «bassin sémantique» de Gilbert Durand, Michel Maffesoli nous suggère que l'histoire est la constante actualisation de mythes à l'état d'attente: «il y a des fragments de mythes, ou des mythes entiers, "en attente", inemployés dans le cadre du consensus social, cela représente l'insolite, la marginalité, l'exception, puis des mythes dont s'emparent les penseurs et qui vont devenir le consensus de l'époque...» (Maffesoli, 1993: 57-58).

Il nous semble difficile de ranger Durkheim parmi les positivistes purs et durs. Ne serait-ce qu'à cause, d'une part, de l'importance croissante que la religion revêt dans son œuvre sociologique, d'abord sous le vocable de conscience collective, ensuite sous celui de représentation collective, et, d'autre part, de la correspondance existant entre la théorie durkheimienne de la connaissance et sa sociologie religieuse, correspondance qu'il établit lui-même dans la conclusion des *Formes élémentaires*. On peut même affirmer que la première est totalement tributaire de la seconde. A. Santos Silva a très bien souligné que la thématique de la religion lui servait d'alibi non seulement pour décrypter les conditions sociales de la connaissance, mais aussi et surtout pour mettre à jour une théorie sociologique de la connaissance. «Toute la vie logique, et, par conséquent, toute la pensée rationnelle pourront être expliquées à partir de la société. Thèse que Durkheim prétend démontrer au moyen de deux véritables *tours de force*¹⁰: 1) les différentes formes de connaissance, y compris les plus élaborées – philosophie et science – se rapportent, en dernière analyse, à la religion qui les produit toutes et qui constitue un processus collectif (on retrouve ici le vieux schéma évolutif d'Auguste Comte; et la sociologie religieuse des *Formes élémentaires*... vient au secours de la sociologie de la connaissance, en cherchant à montrer la sociogenèse des catégories dans les moments rituels d'exaltation religieuse collective, dans lesquels les forces vécues ou créées par la collectivité ne peuvent être interprétées que comme forces supérieures qui dominent le monde observable); 2) Non seulement la structure sociale détermine les catégories logiques centrales, mais en plus le système de ces catégories tend à la reproduire symboliquement» (Silva: 30-31)¹¹.

La sociologie durkheimienne s'est fait forte de montrer que la société est une «machine à faire des dieux» (Cf.: Moscovici). Cela veut dire qu'aucune société ne saurait perdurer et se reproduire sans que les hommes ne puissent se référer dans leur rapport à la nature et aux autres hommes à des facteurs imaginaires que Durkheim appelle idéaux, c'est-à-

¹⁰ En français dans le texte.

¹¹ L'auteur cite M. Mauss et E. Durkheim pour exemplifier ce second point: «La hiérarchie logique est seulement un autre aspect de la hiérarchie sociale et l'unité de connaissance n'est rien de plus que l'unité même de la collectivité, généralisée à l'univers» (Cf.: 31).

dire à l'existence d'un champ symbolique et affectif structurant leur être-ensemble. Les représentations collectives sont en effet à même d'insuffler un dynamisme aux sociétés qui les empêche de dépérir sous le coup de l'entropie qui à plus longue échéance les menace toutes. Les croyances se retrouvent donc au centre de toutes les formes de socialisation, y compris dans les sociétés qui pensent avoir réussi à s'en passer, car elles représentent autant de points d'attache incontournables auxquels l'homme se réfère dans les situations d'interaction. Moscovici a remarquablement mis en lumière l'importance de ces croyances dans toute structuration sociale et souligné l'inanité de modèles, comme le paradigme moderne de *l'homo œconomicus*, qui prétendent en faire l'économie en présupposant des êtres rationnels doués d'une volonté imperturbable et guidés dans leurs choix par une raison souveraine. Il cite d'ailleurs un contemporain de Durkheim, Fustel de Coulanges, pour agrémenter sa démonstration: «Pour leur donner des règles communes [aux hommes], pour instituer le commandement et faire accepter l'obéissance, pour faire céder la passion à la raison et la raison individuelle à la raison publique, il faut assurément quelque chose de plus haut que la force matérielle et de plus respectable que l'intérêt, de plus sûr qu'une théorie philosophique, de plus immuable qu'une convention, quelque chose qui soit également au fond de tous les cœurs et qui y siège avec empire. Cette chose là, c'est une croyance» (Cf.:29). Et d'ajouter le commentaire suivant: «Que cette croyance soit soutenue par un mythe, une idéologie ou une science, peu importe; dès qu'elle existe, les hommes ressentent la vitalité du lien qui les unit, la force unique de leur conviction et l'aimant du but qui les fait agir ensemble» (*Ibid.*).

Si Durkheim accorde un tel crédit aux croyances, c'est bien parce qu'elles remplissent une fonction sociale qui rejette au second plan la question de leur véracité. Les raisons concrètes que les adeptes d'une religion, les partisans d'une politique, les défenseurs d'une éthique ou encore les serviteurs de la science invoquent, sont peu de chose par rapport à la sincérité qui émane de leurs jugements. De ce point de vue, les systèmes de croyance, à l'instar des mythologies – et Durkheim plus que personne d'autre sait qu'il existe des mythologies religieuses comme il existe des mythologies scientifiques –, ne peuvent être tenues pour fausses: toutes répondent à des besoins sociaux déterminés, toutes sont l'expression de la nature des choses. «C'est, en effet, un postulat essentiel de la sociologie qu'une institution humaine ne saurait reposer sur l'erreur et sur le mensonge: sans quoi elle n'aurait pas pu durer. Si elle n'était pas fondée dans la nature des choses, elle aurait rencontré dans les choses des résistances dont elle n'aurait pu triompher» (Durkheim, 1979: 3)¹².

¹² Durkheim prend ici le contre-pied de Marx pour qui la vocation de la science consiste à dénoncer par la critique les représentations sociales que la société a d'elle-même. En tant qu'elles sont

La grande étude de Durkheim sur les *Formes élémentaires* n'a d'ailleurs d'autre but que de mettre à nu la nature religieuse de l'homme. On ne saurait donc «expliquer une chose humaine prise à un moment déterminé du temps – qu'il s'agisse d'une croyance religieuse, d'une règle morale, d'un précepte juridique, d'une technique esthétique, d'un régime économique» sans «commencer par remonter jusqu'à sa forme la plus primitive et la plus simple» (Durkheim, 1979: 4) et mettre ainsi en relief les ressorts cachés de la vie humaine. La religion ne se caractérise donc pas de prime abord par l'existence d'un dieu ou de divinités personnelles, mais par un ensemble de croyances et de pratiques qui témoignent de l'existence du sacré en produisant des effets réels sur la vie des gens, effets qui sont quantifiables et mesurables. «Ce que nous trouvons à l'origine et à la base de la pensée religieuse, ce ne sont pas des objets ou des êtres déterminés et distincts qui possèdent par eux-mêmes un caractère sacré; mais ce sont des pouvoirs indéfinis, des forces anonymes, plus ou moins nombreuses selon les sociétés, parfois même ramenées à l'unité, et dont l'impersonnalité est strictement comparable à celle des forces physiques dont les sciences de la nature étudient les manifestations. [...] Il n'est donc pas surprenant que, même dans les religions où il existe des divinités avérées, il y ait des rites qui possèdent une vertu efficace par eux-mêmes et indépendamment de toute intervention divine» (*Ibid.*: 285-286).

4. Religion et société

Si l'influence de la religion est comptabilisable en termes de forces, c'est bien parce que celle n'est autre chose que l'action salutaire que la société exerce sur l'individu. «Les tendances collectives ont une existence qui leur est propre; ce sont des forces aussi réelles que des forces cosmiques, bien

de l'ordre de la superstructure, elles baignent dans l'inconscience et facilitent l'insouciance: «Les hommes se sont toujours fait jusqu'ici des idées fausses sur eux-mêmes, sur ce qu'ils sont ou devraient être. C'est d'après leurs représentations de Dieu, de l'homme normal, etc., qu'ils ont organisé leurs relations. Les inventions de leur cerveau ont fini par les subjuguier. Eux, les créateurs, ils se sont inclinés devant leurs créations. Délivrons-les des chimères, des idées, des dogmes, des êtres d'imagination qui les plient sous leur joug avilissant. Révoltons-nous contre cette domination des pensées» (Marx, «L'idéologie allemande», in 1982: 1049). La différence entre Durkheim et Marx réside dans le fait que ce dernier croit pouvoir annihiler la pesanteur du monde idéal par une juste appréhension des mécanismes sociaux qui le produisent, à savoir l'état de développement des forces et des rapports de production. Curieusement, à force d'ignorer «ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent» et aussi «ce que l'on dit, pense, s'imaginer et se représente à leur sujet», au profit d'une conception qui considère que l'histoire «n'est rien d'autre que l'activité de l'homme poursuivant ses fins» (Marx, Engels, «La sainte famille», in 1982, 526), Marx et Engels finissent par faire de ce que le premier appelle le «procès de vie réel» des hommes (*Cf.*: «L'idéologie allemande», 1982: 1056) la substance de la vie elle-même, un peu à la façon dont Durkheim conçoit la société, à savoir comme substrat de toute vie individuelle.

quelles soient d'une autre nature; elles agissent également sur l'individu du dehors, bien que ce soit par d'autres voies. Ce qui permet d'affirmer que la réalité des premières n'est pas inférieure à celle des secondes, c'est qu'elle se prouve de la même manière, à savoir par la constance de leurs effets. Quand nous constatons que le nombre des décès varie très peu d'une année à l'autre, nous expliquons cette régularité en disant que la mortalité dépend du climat, de la température, de la nature du sol, en un mot d'un certain nombre de forces matérielles qui, étant indépendantes des individus, restent constantes alors que les générations changent. Par conséquent, puis-que des actes moraux comme le suicide se reproduisent avec une uniformité, non pas seulement égale mais supérieure, nous devons de même admettre qu'ils dépendent de forces extérieures aux individus. Seulement, comme ces forces ne peuvent être que morales et que, en dehors de l'homme individuel, il n'y a pas dans le monde d'autre être moral que la société, il faut bien qu'elles soient sociales. [...] Elles sont si bien des choses *sui generis*, et non des entités verbales, qu'on peut les mesurer, comparer leur grandeur relative, comme on fait pour l'intensité de courants électriques ou de foyers lumineux» (Durkheim, 1973b: 348-349).

Cette force est toute symbolique et se manifeste sans même que l'on soupçonne sa présence. Le rapport de l'homme au monde est donc fondé sur quelque chose d'immatériel qui ne laisse pourtant pas d'être réel. «En fait l'accent mis sur le mythe, sur le présent, permet de rappeler que l'image, qui leur sert de support, est un élément essentiel dans toute structuration sociale que ce soit. Ainsi avant qu'une société réorganise sa vie matérielle, avant qu'elle n'élabore une idéologie de l'utilité, en bref avant qu'elle ne se donne un projet politico-économique ou constitue son pouvoir, a besoin d'une puissance immatérielle, de symbolique, d'inutile, toutes choses que l'on peut rassembler sous le terme "imaginaire social"» (Maffesoli, 1993: 157). C'est à dessein que M. Maffesoli en appelle à une connaissance imaginaire à même d'admettre et de reconnaître le fond de toute structuration sociale. Cette connaissance en creux permet de comprendre que ce qui relie les hommes entre eux n'est pas un dessein rationnel, de type contractuel ou conventionnel, mais un ensemble diffus de sentiments, de passions, qui ne se manifestent pas seulement dans les moments paroxystiques comme les fêtes ou même les révolutions, que d'aucuns ont analysé comme fête (*Cf.*: Ozouf)¹³, mais aussi dans les moments plus dis-

¹³ L'auteur souligne les potentialités de socialisation de la fête révolutionnaire et montre qu'au-delà de ses expressions subversives émerge sa capacité à instituer l'unité de la nation en réconciliant le laïcisme républicain avec de nouvelles formes de sacralité. Ainsi l'auteur montre-t-elle que les révolutionnaires ont dû faire de nombreuses entorses à leurs principes laïques en tolérant les manifestations religieuses témoignant de l'irrépressible besoin de sacralisation arboré par le peuple et que ces transgressions festives ont «le mérite de faire apparaître l'emménagement nécessaire, pour une sensibilité inchangée, de la cérémonie religieuse avec l'acte social» (*Cf.*: 318-319).

crets et anodins de la vie quotidienne, sous la forme du préjugé et du bon sens.

En termes durkheimiens, il s'agit de l'influence, tantôt massive, tantôt discrète, que la société exerce sur l'individu, que la conscience collective exerce sur la conscience individuelle, que les représentations exercent sur les institutions. La sociologie durkheimienne est née de l'idée que des recherches portant sur la société peuvent apporter un nouvel éclairage sur l'homme. Pour connaître ses sentiments et ses croyances il ne suffit pas d'en rester à l'analyse de la conscience individuelle, comme le fait la psychologie. Car l'homme que le psychologue isole au moyen d'une analyse interne ne comporte guère plus que les possibilités de sensation, d'émotion et de volition, comme si ces facultés se suffisaient à elles-mêmes et représentaient toutes les dimensions de notre être psychologique, comme si l'on pouvait se contenter de les posséder sans même envisager de nous enrichir au moyen de leur exercice concret. C'est parce que l'homme est capable de puiser dans son milieu les ressources nécessaires à sa survie, mais aussi à sa vie, que ce que nous trouvons en lui n'est pas lui, mais des croyances religieuses, des règles juridiques, des maximes morales, des coutumes sociales qui, à l'instar de la technique, du langage et de la logique, nous débordent de toutes parts, bien qu'intégrant notre propre substance. L'homme est donc porteur d'une expérience collective dont la seule psychologie ne peut rendre compte, ne serait-ce que parce qu'il s'agit d'un héritage culturel qu'il incombe à la société de transmettre de génération en génération. La transmission du patrimoine culturel de l'homme est donc le fait de la société, en tant qu'organisation permanente qui survit à la mort et à la succession des individus.

Aux deux caractéristiques de la société constatées dans les *Règles*, à savoir son extériorité et son aptitude à contraindre, Durkheim en évoque une troisième postérieurement, dans *Les formes élémentaires*, plus précisément sa capacité à produire des représentations. Cette idée, présente dans des écrits antérieurs, transparait sous la notion de conscience collective qui constitue une pièce maîtresse dans l'édifice conceptuel durkheimien, bien que certains auteurs, à l'instar de Gurwitsch, aient tenté de la minorer, parce que très peu conforme à l'orthodoxie d'une sociologie purement positiviste. Ceux que cette notion aux contours diffus ne font pas frémir ont souligné qu'elle est tout particulièrement appropriée et prise pour dépeindre la socialité postmoderne: «La référence à Durkheim n'est pas inutile, sa notion de "conscience collective", si l'on en fait pas un concept intangible et une clef universelle, est tout à fait pertinente pour comprendre la société contemporaine et ses différentes effervescences, qui toutes s'effectuent autour ou à partir de sentiments, d'émotions, d'images, de symboles, causes et effets de cette "conscience collective"» (Maffesoli, 1993: 148).

En reconnaissant la spécificité de la notion de conscience collective, Durkheim a mis sur pied une théorie de l'inconscient collectif dont la validité scientifique n'est plus mise en doute aujourd'hui. L'existence de l'inconscient collectif renvoie à l'idée que le psychisme collectif est sujet à des représentations au même titre que le psychisme individuel. «La vie collective, comme la vie mentale de l'individu, est faite de représentations; il est donc présumable que représentations individuelles et représentations sociales sont, en quelque manière, comparables» (Durkheim, 1967: 2). Si tout est soumis à l'ordre de la représentation, on ne perçoit pas pour quelle raison objective la sphère de l'inconscient collectif s'y déroberait. La meilleure preuve que l'inconscient collectif n'est pas vaine chimère, c'est que dans la vie courante «nos jugements sont à chaque instant tronqués, dénaturés par des jugements inconscients; nous voyons ce que nos préjugés nous permettent de voir et nous ignorons nos préjugés» (*Ibid.*: 23). La notion d'inconscient collectif est donc le juste pendant de celle de conscience collective. En effet, c'est dans la mesure où la représentation collective s'impose aux hommes de l'extérieur qu'elle peut être dite inconsciente. Ni dans le domaine du psychisme individuel, ni dans le domaine du psychisme collectif, les états mentaux ne sont réductibles à la conscience que nous en avons.

Contrariant les tenants d'une position purement matérialiste, Durkheim affirme que dans le monde social rien n'échappe à l'emprise de la représentation. «Dans la vie sociale, tout est représentations, tout est idées, sentiments, et nulle part on observe mieux la force efficace des représentations» (Durkheim, 1975: 61). Les faits sociaux sont à tel point constitués par des représentations, c'est-à-dire de valeurs, de croyances et de significations, que, même ceux qui relèvent de la morphologie sociale et qui renvoient à une pure matérialité, à l'exemple de la répartition des hommes dans l'espace ou de la division du travail, sont incorporés à elles. De la même façon que la conscience individuelle, ayant pour fondement des sensations qui une fois associées «se composent entre elles d'après des lois dont ni la morphologie, ni la physiologie cérébrale ne suffisent à rendre compte» et produisent les images qui «se groupant à leur tour deviennent les concepts» (*Ibid.*: 34-35), existe indépendamment de sa base et des chaînes qui la constituent en jouissant même d'une certaine autonomie, la conscience collective et les représentations collectives qui en émanent, se détachent progressivement de leur substrat et de leur support, à savoir «les consciences élémentaires dont est faite la société» (*Ibid.*: 27) qui, par le jeu de l'action et de la rétroaction, se combinent pour former un être nouveau, l'être social.

L'indépendance des représentations individuelles par rapport aux éléments nerveux qui en constituent la base est en tout point similaire à l'autonomie dont jouissent les représentations collectives à l'égard des

consciences particulières. Dans le cas des représentations individuelles, comme dans celui des représentations collectives, la dépendance à l'égard d'un donné initial ne préjuge en rien de leur capacité à s'en affranchir. Cela est même plus évident pour les représentations collectives dans mesure où l'extériorité des faits sociaux par rapport aux individus saute plus facilement aux yeux que celle des faits mentaux par rapport aux cellules cérébrales. Les faits sociaux sont en effet des manières de penser, d'agir et de sentir, qui, tout en étant extérieures aux consciences individuelles, s'imposent à elles. L'ensemble des devoirs et des obligations auxquels nous nous assujettissons se trouvent consignés et codifiés dans les mœurs puis dans le droit, dans les coutumes puis dans la morale, avant même que nous les appliquions dans la pratique et alors même que nous nous félicitons d'agir exclusivement selon les desseins dictés par notre conscience.

C'est cette extériorité et cette antériorité des phénomènes sociaux par rapport aux individus qui leur confèrent un caractère d'obligation et qui explique «que ces manières d'agir et de penser ne sont pas l'œuvre de l'individu, mais émanent d'une puissance morale qui le dépasse, qu'on l'imagine mystiquement sous la forme d'un Dieu ou qu'on s'en fasse une conception plus temporelle et plus scientifique» (*Ibid.*: 27-28). Le naturalisme sociologique de Durkheim n'est donc pas d'essence matérialiste mais spiritualiste: «si l'on appelle *spiritualité* la propriété distinctive de la vie représentative chez l'individu, on devra dire de la vie sociale qu'elle se définit par une *hyperspiritualité*; nous entendons par là que les attributs constitutifs de la vie psychique s'y retrouvent, mais élevés à une bien plus haute puissance et de manière à constituer quelque chose d'entièrement nouveau» (*Ibid.*: 37). La définition durkheimienne du fait social comme chose est donc loin de prendre une tonalité exclusivement positiviste puisqu'elle s'ouvre sur une véritable psychologie sociale. La réalité à laquelle la notion de conscience collective renvoie est bien l'écho du groupe dans les consciences, l'immanence du tout aux parties. Mais le tout n'a nullement besoin d'être hypostasié en dehors des parties - même si les attributs d'extériorité et de contrainte qu'il possède pourraient nous y faire penser - pour que nous soyons à même de reconnaître la spécificité indéniable du social. En effet, le support du social, si on le comprend comme conscience collective, n'est jamais que l'ensemble des consciences associées.

Peu importe si Durkheim n'a pas toujours eu recours au terme de conscience collective et qu'il a même eu tendance à l'abandonner après 1893, même si on le retrouve encore postérieurement sous sa plume, l'essentiel étant de savoir qu'il est toujours resté fidèle à son intuition première, à savoir que la conscience collective ne peut être assimilée à la conscience individuelle, qu'elle constitue une représentation d'un type différent, qu'elle obéit à des lois qu'elle a en propre (*Cf.*, Durkheim, 1973a: XVII). Le fait que Durkheim substitue les termes de représentation ou d'opinion pu-

blique à celui de conscience collective ne change rien à la manière dont il la conçoit et la définit: «L'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société forme un système déterminé qui a sa vie propre; on peut l'appeler la conscience collective ou commune» (Durkheim, 1978: 46). Dans son appréhension des phénomènes sociaux, la sociologie ne peut donc rester de marbre à l'égard de ce qu'il est donné à l'homme de voir: toutes sortes d'institutions sociales, que ce soient des législations, des cultes ou encore des rites. Mais la sociologie ne peut s'arrêter à leur simple étude, elle doit pouvoir expliquer ce qui leur donne consistance et vie. C'est parce que «les croyances sont le nœud vital de toute société» que la sociologie s'attellera à mettre en évidence les «états psychiques» plutôt que les «formes matérielles» par lesquelles ceux-là s'expriment, et qu'elle pourra être définie comme «une étude de l'opinion» (C. Bouglé, «Préface» à Durkheim, 1967: V-XI, VII pour les citations).

5. Science et représentation collective

C'est aussi du point de vue d'une étude de l'opinion que la sociologie envisagera la science et son moyen de prédilection, le concept, dont le but est de sceller «l'accord des esprits les uns avec les autres, mais aussi, et plus encore, leur accord avec la nature des choses» (Durkheim, 1979: 624). Les immenses progrès accomplis par la science ne changent pas fondamentalement les données, à savoir d'une part que la vérité est redevable à ses conditions sociales de production, et de ce point de vue Durkheim retrouve Marx, et d'autre part qu'elle détermine la consistance morale de l'être-ensemble dans la mesure où elle exprime le collectif dans l'individu. Le concept a une validité tangible non par les vérités intrinsèques qu'il peut exprimer, mais par l'autorité extrinsèque qu'il exerce sur tout ceux qui intègrent une communauté donnée. Aussi «la valeur objective» des concepts n'est-elle pas tant liée aux règles scientifiques qui président à leur élaboration qu'à l'autorité qu'elle tient de son accord harmonieux avec les autres croyances, en faisant bloc avec l'ensemble des autres représentations collectives. Le fait que le consensus social ne provienne plus de vérités apodictiques transmises par le mythe, mais de vérités scientifiques démontrées, le fait, comme dirait Comte, que même la religion se fasse positive dans la mesure où on ne lui demande plus d'être révélée mais démontrée, ne retire rien au caractère mythique de la science: «Le concept qui, primitivement, est tenu pour vrai parce qu'il est collectif tend à ne devenir collectif qu'à condition d'être tenu pour vrai: nous lui demandons ses titres avant de lui accorder nos créances» (*Ibid.*).

La rupture avec le sens commun, que d'aucuns ont élevé au rang de pétition de principe servant d'unique garant à la scientificité de la science

et qu'ils ont d'autant plus réclamée pour la sociologie que «la familiarité avec l'univers social constitue pour le sociologue l'obstacle épistémologique par excellence, parce qu'elle produit continuellement des conceptions ou des systématisations fictives en même temps que les conditions de leur crédibilité» (Bourdieu: 27), n'est pas de mise pour Durkheim. Ce qui permet aux concepts d'apparaître, de se généraliser et d'être tenus pour valides, c'est qu'ils sont des représentations collectives qui, en tant que collectives, sont garantes d'objectivité.

L'importance dévolue au rôle de la science à notre époque est donc tributaire de la foi que nous plaçons en elle et de notre capacité à la concevoir à la manière d'un mythe fondateur de sociétés. Une théorie créée dans le but de connaître pour connaître serait une ineptie, car les idées comme les choses ne sont jamais indépendantes les unes des autres. En somme, la connaissance pour la connaissance est aussi stérile que l'art pour l'art. J. Freund a d'ailleurs conçu le courant de l'art pour l'art comme un signe de décadence, car l'art se rapportant et renvoyant à lui-même se prive du rapport à la transcendance qui est le ciment de toute civilisation. «Songeons seulement aux auteurs latins qui déploraient la dégénérescence du paganisme et du polythéisme. La convergence dans la reconnaissance du transcendant est capitale. L'évolution de l'art en témoigne. La formule de l'art pour l'art, c'est-à-dire de la création limitée à son immanence a été reconstruite, même par ses partisans comme un signe de décadence, car, ainsi que le remarquait Hegel, dans un contexte quelque peu différent, l'art nouveau déprécie l'artistique au profit de l'esthétique: la parole et l'explication se substitue au geste de la création. C'est à cette époque aussi que l'art fut évalué comme une marchandise, donnant lieu à un commerce. Très souvent on n'achète plus un tableau, mais une signature. Dans la *Métamorphose des dieux*, A. Malraux fait une observation analogue, lorsqu'il note que l'art moderne ignore la beauté pour se limiter à faire seulement de l'art, sous les formes les plus diverses, sans quête d'un monde transcendant qui était, en général, autrefois de nature religieuse. Dieu était le paradigme de la beauté» (Freund, 1984b: 367).

Durkheim n'est pas très éloigné de Nietzsche lorsque ce dernier dit que la science est une valeur qui peut servir ou asservir la vie¹⁴. Il n'aurait

¹⁴ Ce point de vue est notamment défendu dans la *Seconde considération intempestive*. Pour donner un aperçu de ce que sont et représentent les théories des sciences historiques, Nietzsche les appréhende en se plaçant du côté du point de vue de leur valeur ou de leur non valeur et non pas de celui de leur cohérence logique. Ce qui intéresse au premier chef le philosophe, c'est en quoi une théorie peut valoir, alors que la question de sa véracité passe au second plan. Car la vérité elle-même est issue d'une nécessité qui dessert la vie. De ce point de vue, une théorie, qu'elle soit mythique ou scientifique, n'a de valeur que s'il elle est conçue comme étant nécessaire à la vie. C'est à partir de cette conception que Nietzsche se lance dans une diatribe contre le principe de l'objectivité dont se réclament les historiens, aussi bien les historiens traditionalistes que les historiens critiques, et cela quelle que soit leur spécialité, l'histoire monumentale ou l'histoire événementielle. L'objectivité n'est

cependant pas souscrit à l'assertion selon laquelle «la science ne peut exprimer que l'état scientifique et ne doit rien exprimer d'autre» ou encore à celle qui affirme que la science devient décadente et castratrice de la vie en cessant d'être «signe de force et de maîtrise de soi, capacité de se passer de mondes illusoire, consolants et salutaires» (Nietzsche, cité par Freund, 1984b: 158). Il aurait encore moins souscrit au perspectivisme nietzschéen selon lequel «ce qui "est" fait partie de notre optique» (Nietzsche, 1930, T. 2: 25) et selon lequel le monde vrai que nous nous imaginons en fonction de catégories de la raison et de notre faculté d'ordonnement n'est qu'une projection de la croyance en un en-soi des choses. Personne n'a apporté un démenti plus virulent, et cela avant l'heure, de l'analogie que Durkheim a établie entre l'objectivité de la nature des choses et celle de la connaissance, que Nietzsche: «notre foi en les choses est la condition première pour la foi en la logique. [...] De fait la *logique* (comme la géométrie et l'arithmétique) ne s'applique qu'à des êtres figurés que nous avons créés. La *logique* est la tentative de comprendre le monde véritable d'après un schéma de l'être fixé par nous, plus exactement: de nous mettre à même de formuler et de déterminer le monde véritable...» (Ibid.: 22 et 23). La logique répondrait moins à un impératif théorique de connaissance qu'à un impératif pratique qui commande à l'homme de s'inventer un monde vrai pour pouvoir y vivre. La croyance en la vérité n'a aucune valeur intrinsèque puisqu'elle n'est qu'une condition de tout ce qui est vivant.

La citation suivante de Nietzsche qui aurait pu être celle de Durkheim revêt une signification tout à fait différente chez les deux auteurs: «il est nécessaire que quelque chose soit tenu pour vrai, – mais il n'est nullement nécessaire que cela soit vrai» (Ibid.: 18). Le premier est conduit à considé-

souvent rien d'autre que la projection des préjugés des historiens d'une époque sur une époque antérieure, alors qu'elle devrait se revêtir d'une acception esthétique qui vouerait l'historien, tout comme l'artiste, à une vision intérieure, à un discours proféré à la première personne, à une attitude d'accueil de la vie et de la parole du monde plutôt qu'à une attitude d'orgueil qui s'empresserait de parler en leur nom. Remarquons que l'absence d'allure et de force morale se travestit généralement en observation froide et incisive», Nietzsche (Cf., 1988: 129) rêve de l'historien comme d'un artiste qui dans son acte de création serait en mesure de contenir les prétentions à la vérité objective et de les sacrifier à la séduction des choses dont il s'enivrerait jusqu'à l'extase. Mais l'acte de la création, qui suppose de la part de l'artiste un «état d'immersion complète au fond des choses» (Ibid.: 125), n'est que très difficilement transposable à l'expérience de l'historien chez lequel l'objectivité se réfère à «un état d'esprit où celui-ci considère un événement, dans ses motifs et ses conséquences, avec une telle pureté que cet événement ne saurait avoir sur son sujet aucun effet» (Ibid.). Cela s'avère donc d'autant plus difficile pour l'historien que «la conception esthétique du monde implique la transcription des événements en fables et des fables en mythes». (P.-Y. Bourdil, «Introduction» à Nietzsche, 1988: 5-67, p. 67 pour la citation). De sorte que Nietzsche jette sans conteste son dévolu sur l'artiste: «Comparé à l'artiste, l'apparition de l'homme scientifique est en effet le signe d'un certain endiguement, d'un certain abaissement du niveau de la vie (...). En quel sens, la duplicité, l'indifférence à l'égard du vrai et de l'utile peuvent être chez les artistes des signes de jeunesse, d'"enfantillage"... Ils ont une façon habituelle de déraison, ils s'ignorent eux-mêmes, ils sont indifférents à l'égard des "valeurs éternelles", ils traitent ce qui est sérieux comme un jeu... leur manque de dignité; Dieu et le polichinelle voisinent, le saint et la canaille...» (Nietzsche, 1930, t. 2: 167-168).

rer les doctrines religieuses et leurs émanations sécularisées comme la démocratie, le socialisme et le libéralisme comme des pensées fausses, des formules faciles pour dénicher le bonheur au moyen d'un idéal de soumission qui n'est qu'un prétexte pour acquérir la puissance. Aussi ne voit-il dans le christianisme qu'«une forme indirecte de la rage souterraine dans la calomnie et la destruction» (Cf., 1930, T. 1: 176) au moyen de laquelle «les opprimés, les inférieurs, toute la grande masse des esclaves et des demi esclaves veulent arriver à la puissance» (Ibid.: 202)¹⁵. Ce que Nietzsche nomme de façon méprisante les «mondes illusoire» et les «êtres figurés», ce que Bourdieu, Chamboredon et Passeron appellent de façon dépréciative des «systématisations fictives» ou ce que Durkheim qualifie de manière laudative de monde de l'idéal sont les expressions de l'immatérialité constitutive de toute vie sociale, ce par quoi une société ou une civilisation tiennent. Il est donc normal que le perspectivisme nietzschéen qui va à l'encontre de la conception durkheimienne d'une objectivité intrinsèque de la nature des choses, que la connaissance se contente de reproduire, s'en prenne aussi à sa conception de la morale. Comme la morale est la manifestation du collectif à l'œuvre dans la société et qu'elle commence là où commence le groupe, elle fait partie de la nature des choses et se dote par conséquent des mêmes attributs d'objectivité. Nietzsche réfute catégoriquement que la valeur d'une chose puisse être ramenée à sa composante utilitaire, c'est-à-dire à sa dimension sociale. Selon Nietzsche, la valeur d'un homme ne se mesure pas à l'aune des effets bénéfiques qu'il produit sur son entourage, ce qui reviendrait à le juger non pas en lui-même, mais exclusivement dans son rapport aux autres. Il refuse donc «l'évaluation morale», en tant qu'elle est sociale» (Nietzsche, 1930, T. 2: 227) et condamne toute conception de la morale qui soit réduite à une hypostase des vertus collectives présentes dans la société.

La critique que Nietzsche adresse au scientisme en vogue au XVIII^e siècle, un scientisme qui entend bien avoir raison de l'obscurantisme religieux, a également nourri la pensée de Durkheim. Ni l'un ni l'autre n'ont acquiescé à la confiance démesurée que Condorcet a placé dans les progrès scientifiques pour combattre et éradiquer l'esprit religieux, et qu'il exprime dans une formulation aussi percutante que radicale: «Il n'existe, ni un sys-

¹⁵ Il faut bien comprendre que Nietzsche passe au crible de la critique la plus acerbe l'ensemble des doctrines qui peu ou prou dérivent du christianisme niveleur: la démocratie qui consiste à rendre ses droits à la «nature moyenne» (Ibid.: 203) en repoussant les exceptions et les privilèges; le socialisme en tant que «solution terrestre» (Ibid.: 206) des idéaux extra-terrestres chrétiens, c'est-à-dire des idéaux d'amour, de vérité, de justice, d'égalité, etc.; l'utilitarisme «de cet esprit plat qu'est l'Anglais John Stuart Mill qui s'est fixé «comme tâche la victoire du bien et la destruction du mal» (Ibid.: 207); le désintéressement de la morale kantienne et toutes les philosophies du progrès. Même la vérité peut devenir un motif de la volonté de puissance: «La méthode de la vérité n'a pas été trouvée pour des motifs de vérité, mais pour des motifs de puissance, la volonté d'être supérieur» (Ibid.: 336).

tème religieux, ni une extravagance surnaturelle, qui ne soit fondée sur l'ignorance des lois de la nature» (Cf.: 191-192).

En fait, il faut bien reconnaître que «tout groupe humain est conduit à forger, à partir des expériences concrètes qu'il traverse et en fonction des ressources cognitives qui sont les siennes, des hypothèses explicatives plus ou moins précaires, qui permettent aux individus de donner un sens aux situations qu'ils vivent et de partager entre eux ces significations» (Hervieu-Léger, Willaime: 169). Ces ensembles significatifs qui donnent vie aux individus qui se structurent autour d'eux varient selon les époques, et peuvent consister aussi bien en récits mythiques qu'en discours scientifiques. Un esprit analytique aura tendance à les départager en fonction des contenus qu'ils véhiculent, alors qu'une pensée synthétique, qu'un positiviste comme Comte appelait de ses vœux, restera attentive à la «charge idéologique» (Maffesoli, 1991: 33) qu'ils renferment et à leur capacité d'agrèger les individus. Dans cette optique, il faut bien convenir du caractère profondément synergique, communautaire et même mythique, de la science: «c'est sa dimension mythique qui rend une idée dynamique, qui lui permet d'exalter les enthousiasmes et qui engendre des projets et des réalisations. En ce sens, c'est en tant que mythe que le scientisme du XX^e siècle a pu promouvoir les réalisations économique-technologiques que l'on sait» (Ibid.).

La science déconsidère le mythe et la religion, mais elle n'est pas en mesure de les substituer. Le fait qu'elle s'imagine que l'homme puisse se contenter des résultats objectifs qu'elle atteint et des applications pratiques qui en découlent n'est que pure illusion. S'il est loisible d'admettre qu'il n'appartient pas à la science de répondre aux questions existentielles que l'homme se pose de toute éternité, il serait fallacieux de penser que l'homme cessera un jour de s'interroger sur le sens de son existence et de sa destinée. En d'autres termes, même un esprit des plus acquis à la science ne peut que constater la pérennité des mythes et des croyances. C'est à juste titre que G. Durand remarque que le positivisme de Durkheim ne l'a nullement empêché de pressentir «l'importance générique du récit sacré, de la religion, comme indice majeur d'une société: les dieux et les mythes expriment la prégnance sociale de tout lien sociétal» (Cf.: 113).

Ce que l'on a dit du discours scientifique vaut également pour le message religieux. Ce n'est pas tant le contenu des dogmes religieux que la participation communautaire, magique et cosmique au tout social, qui importe. C'est donc à la faveur des mythes et des rites, c'est-à-dire de la propagation émotionnelle et affective de la foi, que les religions exercent leur influence sociale. C'est en ce sens qu'un spécialiste de la religion populaire portugaise écrit que «la religion n'est pas seulement le domaine secret des initiés et des théologiens» (Espírito Santo: 215), que «le peuple ne vit pas le problème métaphysique de la prétendue disparition de la religion en conséquence du «progrès», que «la religion populaire est associée au ludique et

à l'effet spectaculaire, à la recherche du "beau" et qu'elle «est un ensemble de rites festifs, processionnels, orgiaques et bruyants» (*Ibid.*: 216).

Tout cela va bien dans le sens des propos de Durkheim. Lors des moments d'effervescence religieuse¹⁶, c'est bien la société qui transcende l'individu, la conscience collective le marquant de son emprunte, le sacré prenant possession de lui, les vertus collectives se propageant en lui. Les forces religieuses «ne sont, en effet, que des forces collectives hypostasiées, c'est-à-dire des forces morales; elles sont faites des idées et des sentiments qu'éveille en nous le spectacle de la société, non des sensations qui nous viennent du monde physique» (Durkheim, 1979: 461). Rappelons que le postulat de base de Durkheim consiste dans l'idée de l'irréductibilité de la conscience collective à la conscience individuelle et dans celle de l'incapacité de l'analyse de la conscience individuelle à saisir les croyances et les sentiments qui en forment le contenu au moyen de la seule introspection de cette conscience.

En effet, les croyances et les sentiments sont redevables à une réalité plus vaste que celle de la conscience individuelle et si cette dernière y participe elle ne la crée pas. Si l'homme ne se suicide pas en masse, c'est parce que l'autorité de la conscience collective lui fait sentir que la vie vaut mieux que la mort. S'il ne s'adonne pas au crime, c'est que la conscience collective imprime en lui le sens du devoir moral. À l'inverse, s'il existe des formes de transgressions socialement reconnues, qui font que «l'homme devient autre» (*Ibid.*: 301), alors qu'elles sont répréhensibles du point de vue de la routine et des critères normatifs, c'est parce la vie collective y gagne une nouvelle dimension et qu'elle se régénère socialement par la mise en valeur et la prise de conscience des vertus agrégatives du groupe. À ce titre, les croisades, les révolutions, les carnavaux, qui font sortir les sociétés de leur léthargie en ponctuant la monotonie de l'écoulement du temps par des accès de violence, fonctionnent comme des catalyseurs de l'énergie vitale des individus et donnent une nouvelle consistance à la fusion de l'être-ensemble. Ils ne représentent au fond que la marque de l'idéalité s'élaborant dans la conscience collective et s'inscrivant dans le réel, c'est-à-dire dans les choses, le temps, les lieux, le langage, etc. Ils ne sont que le prétexte d'une renaissance. «Une Renaissance, c'est de la vie sociale qui, après s'être comme déposée dans des choses et y être restée longtemps la-

tente, se réveille tout à coup et vient changer l'orientation intellectuelle et morale de peuples qui n'avaient pas concouru à l'élaborer. Sans doute, elle ne pourrait pas se ranimer si des consciences vivantes ne se trouvaient là pour recevoir son action; mais, d'un autre côté, ces consciences auraient pensé et senti tout autrement si cette action ne s'était pas produite» (Durkheim, 1973b : 354-355).

¹⁶ Il convient de remarquer que Durkheim donne un sens différent à la notion d'effervescence collective dans *Le suicide* et *Les formes élémentaires*, que quinze ans séparent. Dans le premier cas, le terme est synonyme d'anarchie, dans le second, il est envisagé positivement comme facteur de cohésion sociale. Ainsi associe-t-il dans le premier cas l'effervescence aux «désirs illimités» (*Cf.*, 1973b: 273), à la «morbidité» (*Ibid.*: 274), à «l'esprit d'inquiétude» (*Ibid.*: 279), aux «ambitions surexcitées» (*Ibid.*: 281), à «l'esprit de rébellion qui est la source même de l'immoralité» (*Ibid.*: 282), à «l'état de crise et d'anomie» (*Ibid.*: p. 284). Dans le second cas, il parle de la renaissance «des heures d'effervescence créatrice au cours desquelles de nouveaux idéaux surgiront, de nouvelles formules se dégageront qui serviront, pendant un temps, de guide à l'humanité» (*Cf.*, 1979: 611).

Bibliographie

- ARON R. (1976), *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard.
- BERGER P., LUCKMANN T. (1986), *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- BESNARD P. (1987), *L'anomie, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*, Paris, PUF.
- BOUDON R. (1984), «Les "Problèmes de la philosophie de l'histoire" de Simmel : Une théorie de l'objectivité en histoire et dans les sciences sociales», Introduction à SIMMEL G., *Les problèmes de la philosophie de l'histoire. Une étude d'épistémologie*, Paris, PUF, pp. 7-52.
- BOUDON R. (2003), *Raison, bonnes raisons*, Paris, PUF.
- BOURDIEU P., CHAMBOREDON J.-C., PASSERON J.-C. (1973), *Le métier de sociologue. Préables épistémologiques*, Paris, Mouton.
- BRUN J. (1990), *Philosophie de l'histoire. Les promesses du temps*, Paris, Stock.
- CHOI W. (1997) «La méthodologie compréhensive chez M. Maffesoli», in *Sociétés*, (56/2), pp. 29-43.
- CONDORCET (1970), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Vrin.
- COSTER M. de (1978), *L'analogie en sciences humaines*, Paris, PUF.
- CUIN CH.-H. (2001), «Émotions et rationalité dans la sociologie classique : le cas de Weber et Durkheim», in *Revue européenne des sciences sociales*, Genève, XXXIX, 120, pp. 77-100.
- DAVY G. (1927), «Émile Durkheim. Sa sociologie», in *Émile Durkheim*, Choix de textes avec étude du système sociologique, Paris, Rasmussen Éditeur, pp. 7-67.
- DURAND G. (1996), *Champs de l'imaginaire*, Grenoble, Ellug.
- DURKHEIM E. (1966), *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Paris, Marcel Rivière.
- DURKHEIM E. (1967), *Sociologie et Philosophie*, Paris, PUF.
- DURKHEIM E. (1969), *Journal sociologique*, Paris, PUF.
- DURKHEIM E. (1970), *La science sociale et l'action*, Paris, PUF.
- DURKHEIM E. (1971), *Le socialisme*, Paris, PUF.
- DURKHEIM E. (1973a), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF.
- DURKHEIM E. (1973b), *Le suicide. Étude de sociologie*, Paris, PUF.
- DURKHEIM E. (1975), *Textes*, t. I, *Éléments d'une théorie sociale*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- DURKHEIM E. (1978), *De la division du travail social*, Paris PUF.
- DURKHEIM E. (1979), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.
- DURKHEIM E. (1985), *Éducation et sociologie*, Paris, PUF.
- DURKHEIM E. (1990), *Leçons de sociologie*, Paris, PUF.
- ESPÍRITO SANTO M. (1990), *A religião popular portuguesa*, Lisboa, Assírio & Alvim.
- FREUND J. (1984a), *Philosophie et sociologie*, Louvain-la-Neuve, Cabay.
- FREUND J. (1984b), *La décadence. Histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine*, Paris, Sirey.

- FREUND J. (1992), «Méthodologie et épistémologie comparées d'Émile Durkheim, Vilfredo Pareto et Max Weber», in *D'Auguste Comte à Max Weber*, Paris, Economica, pp. 201-231.
- HERVIEU-LÉGER D., WILLAIME J.-P. (2001), *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, PUF.
- HIRSCHHORN M., COENEN-HUTHER J. (Ed.) (1994), *Durkheim et Weber. Vers la fin des malentendus?*, Paris, L'Harmattan.
- LACROIX B. (1981), *Durkheim et le politique*, Montréal, Presses de la fondation nationale des sciences politiques (Université de Montréal).
- LAVAL C. (2002), *L'ambition sociologique*, Éditions La Découverte & Syros.
- LYOTARD J.-F. (1985), *La condition postmoderne*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- MAFFESOLI M. (1985), *La connaissance ordinaire. Précis de sociologie compréhensive*, Paris, Librairie des Méridiens.
- MAFFESOLI M. (1988), *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés modernes*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- MAFFESOLI M. (1991), «Présentation» de DURKHEIM E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Le Livre de Poche, pp. 5-36.
- MAFFESOLI M. (1993), *La contemplation du monde. Figures du style communautaire*, Paris, Grasset.
- MAFFESOLI M. (1996), *Éloge de la raison sensible*, Paris, Grasset.
- MARX, K. (1982), *Œuvres*, t. III, *Philosophie*, Paris, Gallimard, La Pléiade.
- MESURE S. (1990), *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, Paris, PUF.
- MOSCOVICI S. (1984), *La machine à faire des dieux*, Paris, Fayard.
- NIETZSCHE F. (1930), *La volonté de puissance. Essai d'une transmutation de toutes les valeurs*, 2. Tomes, Paris, Mercure de France.
- NIETZSCHE F. (1988), *Seconde considération intempestive. De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, Paris, Flammarion.
- OZOUF M. (1976), *La fête révolutionnaire. 1789-1799*, Paris, Gallimard.
- SILVA Santos A. (1988), *Entre a razão e o sentido. Durkheim, Weber e a teoria das ciências sociais*, Porto, Edições Afrontamento.
- TEISSIER E. (2001), *L'homme d'aujourd'hui et les astres. Fascination et rejet*, Paris, Plon.
- WEBER Marianne (1926), *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen, Mohr.
- WEBER M. (1965), *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon.