

Les Formes élémentaires de la vie religieuse et le rapport Comte/Durkheim : une filiation problématique
The Elementary Forms of Religious Life and the relation between Durkheim and Comte: a problematical filiation
Las Formas Elementales de la Vida Religiosa y la relación entre Comte/Durkheim: una asociación peligrosa

Yvon Lamy

Number 56, Spring 2014

Émile Durkheim : généalogie, critique et épreuve

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1031374ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1031374ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Athéna éditions

ISSN

0831-1048 (print)

1923-5771 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Lamy, Y. (2014). *Les Formes élémentaires de la vie religieuse et le rapport Comte/Durkheim : une filiation problématique*. *Cahiers de recherche sociologique*, (56), 53–86. <https://doi.org/10.7202/1031374ar>

Article abstract

Based on a reding of *The Elementary Forms of Religious Life*, this article shows that the relation between Durkheim and Comte is framed by a problematical filiation. While for Durkheim religion is the matrix of human civilization, he distinguishes between «positive» religion (the Religion of humanity) and «elementary» religion (the separation between sacred and profane), and shows the distance – if not the rupture – between these two. The reciprocal integration mechanisms between totemic religion and primitive society provides the key for the social power of religious life as the prime source of «life and efficiency» for the social group (the clan). In this respect, those mechanisms imply the opposition between the Durkheimian institutions (where religious and social life utually structure themselves) and the Comtian fetishism (which have to be discarded time after time, in order to reach the religious synthesis of humanity). For Durkheim, sociology makes more salient «the relations that exist between things» than natural sciences. The confrontation between Durkheim and Comte leads the former close to a «parricide». But then the question returns: what is the meaning and value, for us sociologists and for our entire discipline, of this opposition between them, and of this rupture in the filiation between Durkheim and Comte?

Les Formes élémentaires de la vie religieuse **et le rapport Comte/Durkheim :** **une filiation problématique**

YVON LAMY

Aucun penseur ne peut se prévaloir d'être sans origine ou sans héritage: il est toujours le point terminal d'une histoire qui, sans le déterminer, le constitue. La trajectoire scientifique du fondateur de la sociologie n'échappe pas à la règle. Si la tradition philosophique a été la formation première de Durkheim, nourrissant plus tard ses enseignements lycéens et universitaires (pour agrégatifs y compris), il a su en même temps déceler dans cette tradition les précurseurs, voire les pionniers de ce qu'il appelait à la fin des années 1880 la science sociale «née d'hier» et ne comptant encore qu'«un petit nombre de principes définitivement établis»¹. Parmi ces précurseurs, Durkheim plaçait en tête Montesquieu et Jean-Jacques Rousseau². Parallèlement, il faisait d'Auguste Comte un pionnier de la sociologie scientifique. Car, en son temps, cette dernière n'était pas là, à disposition et comme à saisir toute faite dans ses résultats: au contraire, en train de se faire, elle tâtonnait, expérimentait, hésitait, en somme elle était une recherche vivante.

1. *La science sociale et l'action*, Paris, PUF, 1970. Cité par Pierre-Paul Zaliou, *Durkheim*, Paris, Hachette, 2006, p. 7.

2. *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, Paris, Marcel Rivière, 1953.

D'emblée, Durkheim a su qu'il lui faudrait justement enraciner son entreprise dans le terreau positiviste comtien déjà constitué au mi-temps du XIX^e siècle. Pour un sociologue d'aujourd'hui, l'évidence de cette filiation – à la manière de celle qui relie la dialectique hégélienne à son retournement marxien³ – ne prend jamais l'aspect d'une reproduction mécanique : elle ne saurait occulter la transformation de contenu, de point de vue et de méthode que Durkheim a « infligée » à la synthèse positiviste de Comte. Aucun *a priori*, en effet, ne saurait nous amener à dire que « le progrès est le développement de l'ordre », encore moins aucune expérimentation, à proclamer que la Religion de l'Humanité est le point d'aboutissement de l'Histoire.

Ici, pour sa part, le retournement durkheimien a consisté à récuser cette double visée téléologique et à s'approcher au plus près de ces « formes élémentaires » que les diverses institutions primitives du sacré (particulièrement en Australie) incarnaient et réalisaient sous les yeux des anthropologues anglo-saxons et allemands, observateurs scrupuleux du totémisme, contemporains de Durkheim. En somme, l'origine assignée laissait place à l'élémentaire institué. Tel a été l'apport singulier de l'ouvrage publié en 1912, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Telle est, aujourd'hui encore, la genèse de l'intérêt scientifique que tout sociologue – et pas uniquement l'historien de la sociologie – peut toujours y découvrir à nouveaux frais et pour le compte de sa propre pensée.

Après avoir montré la distance – sinon la rupture – opposant religion « positive » et religion « élémentaire » (1), Durkheim met au jour les mécanismes d'intégration réciproque entre religion totémique et société « primitive » (2). La puissance sociale du religieux comme réservoir primordial de « vie et d'efficacité » (3) nous conduit à l'opposition frontale entre institution durkheimienne et fétichisme comtien (4). Durkheim est alors au bord du « parricide » et comme appelé à en franchir le pas (5). Mais, aussitôt, la question revient : quel est le sens pour nous sociologues, et la valeur pour la discipline dans son entier, du clivage que Durkheim installe au sein même de sa filiation avec Comte ? (6).

La finitude des dieux : religion « positive » versus religion « élémentaire »

Les anciens dieux vieillissent ou meurent, et d'autres ne sont pas nés. C'est ce qui a rendu vaine la tentative de Comte en vue d'organiser une religion avec de

3. Dans *Le capital* (1867), Marx note « Ma méthode dialectique non seulement diffère par la base de la méthode hégélienne, mais elle en est l'exact opposé. Pour Hegel, le mouvement de la pensée est... le démiurge de la réalité, laquelle n'est que la forme phénoménale de l'idée. Pour moi, au contraire, le mouvement de la pensée n'est que la réflexion du mouvement réel. »

vieux souvenirs historiques, artificiellement réveillés [...] Un jour viendra où nos sociétés connaîtront à nouveau des heures d'effervescence créatrice au cours desquelles de nouveaux idéaux surgiront⁴.

Aux yeux de Durkheim, la finitude réelle des dieux, de tous les dieux – et sans doute aussi du Dieu « personnel » tardivement découvert par le judaïsme, le christianisme et l'islam – est au principe de l'histoire sociale de toutes les religions et explique la coexistence de leurs formes contingentes tant archaïques qu'évoluées. La contingence de cette position relativiste et comparatiste est proprement sociologique : elle évacue le postulat de la « vraie » et « unique » religion, révélée et intemporelle – toujours déjà là et même tardivement découverte –, au prisme de laquelle ses fidèles et ses « prophètes exemplaires » (selon l'expression de Max Weber) s'arrogeraient le droit de décréter toutes les autres, fausses ou illusoire, et, dogmatiquement affirmer la nécessité de leur évanescence ou, dans la perspective des trois « états » comtiens, l'urgence de leur disparition.

Mais, parallèlement, la position de Durkheim rejette aussi comme inobservable « la part d'éternel » ou « l'être pur » que toutes les philosophies idéalistes, spiritualistes ou éclectiques du XIX^e siècle ont ambitionné de saisir « réflexivement » dans et par la raison humaine. Se gardant aussi bien du discours de la « vraie » et « unique » religion sur sa primauté à l'égard de ses concurrentes historiques, que se tenant à distance du discours des philosophies sur la pré-éminence absolue de l'esprit en toutes choses, Durkheim délimite avec méthode une sociologie positive des faits religieux institués, mutuellement comparables les uns avec les autres comme des produits déterminés émanant de la vie sociale, et dont une analyse poussée à bout irait jusqu'à nous découvrir les lois.

À cet égard, il est instructif de se reporter à certaines des séances de la *Société française de Philosophie* de la toute fin du XIX^e siècle et du tout début du XX^e pour y observer les débats de spécialistes sur la création contingente des idéaux collectifs – moraux et religieux – et sur la formation des croyances proprement religieuses : Durkheim y polémique âprement, d'abord, avec Jules Lachelier sur la naissance et la mort des dieux, contingence proprement insoutenable pour ce dernier féru de métaphysique a-temporelle, et, plus tard, avec André Lalande sur la différenciation des fonctions qui font la cohésion du groupe, interdépendance seulement « vitale » que ce dernier juge bien en deçà de l'union « spirituelle » : elle seule, à ses yeux, doit exister entre semblables, si l'on veut « faire société ».

4. Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960, p. 610-611. Désormais l'ouvrage sera siglé en FEVR.

S'adressant à eux, Durkheim – lui-même philosophe de formation – rejette le caractère « individuel et solitaire » de la pensée tournée vers l'absolu, comme aspirée par une sorte de « mysticisme » de penseur cherchant de manière ultime à dépasser « par le haut » toute la rationalité scientifique, positivement confinée par les savants à l'empirisme et à son relativisme. Ce décollage idéaliste du réel, Durkheim le refuse. Or lui-même ne cesse de se réclamer de la Raison critique, d'une Raison qui tiendrait les deux bouts de la chaîne, le sens et le fait. Lui aussi est, en effet, un bon lecteur des philosophes des Lumières, de Kant en particulier et il connaît bien tous les néo-kantiens allemands et français de son temps, Octave Hamelin ou Émile Boutroux par exemple. Seulement son entreprise est tout autre : elle consiste à montrer que la Raison n'est pas seulement l'organisatrice des catégories de la pensée, au principe de la « Science des mœurs » et de ses impératifs moraux dans l'action, mais que, avant tout, comme le montrent la première et la dernière partie des *FEVR*, elle est fondamentalement renseignée et informée par le savoir positif : les faits précèdent la rationalité des faits qui, cependant, les constituent comme tels. Comme le dira excellemment Bouglé dans les années 1930, Durkheim est ce penseur qui, sans verser dans un empirisme « horizontal » à la Hume, n'a jamais suspendu ses inductions à aucun système théorique *a priori*.

De son côté, en dépit du système « positif » (et délibérément anti-théologique et anti-métaphysicien) qu'il élabore, Comte n'a jamais entrepris un travail historique « sérieux » en s'appuyant sur des faits objectifs et positifs (qui auraient pu à l'évidence en contrarier le développement linéaire et la vision finaliste), tels que, par exemple, un travail sur archives permet de les construire. Dans l'extrait donné en exergue, Durkheim suggère la force créatrice de l'institution religieuse dont les contenus divins se transforment, se croisent ou interfèrent, tout en se dispersant selon les sociétés au cours du temps. Aussi voit-on d'entrée de jeu que, de Comte à Durkheim, le sens du mot « positivisme » et de l'adjectif « positif » subit une mutation radicale : chez Comte, il est un système omni-englobant d'organisation des savoirs qui surplombe l'évolution de l'Humanité (une Humanité surplombant toute la variété des sociétés humaines, si bien que certains parleront à propos du comtisme de « communisme intellectuel »), chez Durkheim, à l'inverse, une méthode d'objectivation et de typification des phénomènes sociaux (pouvant déboucher sur des lois comme pour *Le suicide*) ; chez le premier, le système est finalisé par le projet « visionnaire » de la Religion de l'Humanité qui culmine – au soir de son existence – dans *Le Système de politique positive* (cinq tomes, 1851-1854, 1912) ; chez le second, la méthode recueille

et compare entre eux des faits ethnographiques observés dans des groupes différents et classés comme manifestations du sacré dans les anthropologies anglo-saxonnes et les sciences religieuses de son temps.

Si maintenant l'on compare les trajectoires des deux savants, chez le premier, la loi des trois états, partant du religieux fétichisé, arrive à l'état du religieux « positif » ; chez le second, partant de la division du travail social entre les fonctions de ses membres, le sociologue arrive à l'attraction de l'idéal qui est la forme élémentaire de la vie religieuse. Chez Comte, le religieux se purifie progressivement et historiquement de toutes ses idoles fabriquées en finissant par s'identifier à l'Humanité en soi ; chez Durkheim, l'étude du religieux lui découvre que, tout en étant séparée sous la forme de l'interdit, l'attraction du sacré commande en même temps à la contrainte profane, et cela *dès l'origine* de l'Humanité. Chez les deux, le fil directeur est foncièrement « moral », mais alors que chez Comte, le soubassement moral de la Religion de l'Humanité est la culture des sentiments altruistes nécessaires à la mémoire collective (dont le culte des morts et le sens du devoir à l'égard des ancêtres sont les prototypes)⁵, chez Durkheim, loin de culminer dans la religion comme en son « lieu naturel », l'idéal moral s'en détache progressivement et prend la forme dans l'individu d'une double régulation conjointe en forme de paradoxe : autonomie et discipline, attraction et contrainte, personnalité et solidarité. La sociologie française s'est nourrie longtemps de ce paradoxe et la leçon que l'on tire de la première partie de son livre posthume *L'Éducation morale*⁶, fait écho au premier Livre de *De la division du travail social*⁷ : comment l'individu peut-il être à la fois plus personnel et plus solidaire ?

Dans l'extrait pré-cité, Durkheim juge au nom de son propre positivisme de méthode : Comte y est brutalement renvoyé à des « vieux souvenirs artificiellement réveillés ». Centrale chez Comte, en effet, la catégorie du souvenir s'applique d'abord au culte « domestique » des morts dont les pratiques collectives (par exemple, celle des tombes et des monuments funéraires) cultive l'attachement sentimental, indéfectible et continu, aux personnes aimées : passant du personnel au collectif, elle rend possible la réalisation de l'unité sociale et la production du Grand-Être. Car, de simple « matrice » qu'il est, selon lui, à l'origine (ou à la base) de toute vie collective, le culte du souvenir prépare, anticipe et, par là, annonce le passage de l'amour privé des personnes défuntes, à l'unification/systématisation collective de l'existence

5. Les principaux courants du traditionalisme français au XIX^e siècle (y compris le catholique) de Joseph de Maistre jusqu'au Maurice Barrès de *La colline inspirée*, se nourriront de ce double thème.

6. Paris, Alcan, 1924. Partie I. La publication comporte un *Avertissement* de Paul Fauconnet.

7. Paris, Alcan, 1893. Livre I

humaine. Ainsi, le principe de finalité se sert du levier des souvenirs domestiques et de la pratique quotidienne des sentiments de tendresse, régulièrement et collectivement «réveillés», pour s'élever jusqu'à la Religion de l'Humanité, cet Être qui possède la plus grande densité d'être – le Grand-Être – et qu'étudie le seul savoir en mesure d'unifier les connaissances et les pratiques humaines : la sociologie.

Quant à l'adverbe «artificiellement» utilisé par Durkheim dans l'extrait, il prend sans doute le sens que Comte lui-même lui attribue dans le *Discours sur l'ensemble du positivisme*⁸. Les textes qui développent cette pensée sont ceux de la dernière étape de la vie de Comte : dans sa correspondance avec Clotilde de Vaux disparue en 1846, ainsi que dans les notes consécutives à ses *Conversations* avec son ami Pierre Laffitte (de 1845 à 1850)⁹, Comte, en effet, achève d'organiser les éléments constitutifs d'une religion «positive», systématisant l'ensemble de la vie humaine. Enfin dans le *Système de Politique positive ou Traité de Sociologie instituant la Religion de l'Humanité*¹⁰ comme dans le *Discours sur l'ensemble du positivisme*¹¹, c'est un véritable «positivisme religieux», considéré comme l'unique destination de l'Humanité, qui sera exposé, à savoir un état religieux définitif à la mesure d'une existence humaine harmonieuse, à la fois individuelle et collective.

Si *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* est une des ultimes œuvres de Durkheim, comme *Le Système de Politique positive* l'est pour Comte, l'intention de Durkheim est inverse de la sienne : aucun projet de construction d'une religion «omni-englobante», réalisée et «terminale», mais à l'inverse une volonté scientifique «préalable» de comprendre «ce qu'est la religion en général» et, plus précisément encore, de définir «la nature spéciale des choses religieuses» et leur nécessité sociale (institutionnelle), nécessité qui prend des visages différents au cours des temps historiques et se compare d'une société à l'autre, tant par le «sérieux» que par la «récréation» et autant par l'imaginaire que par l'esthétique.

C'est un fait connu que les jeux et les principales formes de l'art semblent être nés de la religion et qu'ils ont, pendant longtemps, gardé un caractère religieux [...] Ce rôle, la religion ne l'a pas joué par hasard, grâce à une heureuse rencontre, mais par une nécessité de sa nature. En effet, bien que [...] la pensée religieuse soit tout autre chose qu'un système de fictions, les réalités auxquelles

8. Paris, Mathias, 1848, 1 vol. Réédition au Siège de la Société positiviste, 1907

9. Auguste Comte, *Correspondance générale et confessions*, Paris, Mouton, Maison d'Auguste Comte, Vrin et EHESS, coll. «Archives positivistes», 8 vol. La maison qui abrite le «domicile sacré» est monument historique depuis 1929. La conservation de l'appartement est assurée par la Société immobilière P. Laffitte et Cie (sur ce point, se reporter à Henri Gouhier, *La vie d'Auguste Comte*, Paris Gallimard, 1931. «Appendice I» p. 291).

10. Paris, Mathias, 1851-1854, 4 vol. Réédition au Siège de la Société Positiviste, 1912.

11. Paris, Mathias, 1848. Réédition au siège de la Société positiviste, 1907.

elle correspond ne parviennent cependant à s'exprimer que si l'imagination les transfigure¹².

D'une tout autre nature qu'une simple fiction romanesque, la pensée religieuse ne se comprend pas sans une imagination capable de se convertir elle-même en ses rites : elle ne construit son objet que par la transfiguration idéalisante des réalités sensibles du milieu occupé par ses fidèles. Ces derniers y puisent non seulement l'énergie nécessaire pour vivre, mais la raison ultime de leurs pratiques sociales. La vitalité créatrice et la tenue dans la durée de chaque société sont à ce prix. C'est pourquoi Durkheim parle au sujet de chaque religion de la « nécessité de sa nature ». L'expression revient régulièrement sous sa plume comme un principe régulateur de sa pensée ; elle souligne clairement que la vérité de l'institution religieuse est donnée au départ dans la nécessité – indubitable – de sa forme élémentaire et qu'elle ne « commence nulle part¹³ ». Durkheim en finit ainsi avec le faux problème de l'origine empirique, jamais nulle part retrouvée : la forme instituée est observable, l'origine à jamais inatteignable.

Religion totémique et société « primitive »

Le sens du religieux est donné originairement et formellement dans le spectacle concret qu'offre le totémisme australien selon la diversité de ses variantes et de ses ethnies.

Tous les éléments essentiels de la pensée et de la vie religieuse doivent se retrouver, au moins en germe, dès les religions les plus primitives : [de nombreux faits] confirment cette assertion [...] Par exemple la croyance en la force génératrice de la douleur¹⁴.

Et même si personne (aucune recherche) ne peut assurer ni prouver que le totémisme soit un fait initial – d'origine – appartenant à une société « primitive¹⁵ », l'originalité de la méthode durkheimienne consiste à écarter d'entrée de jeu le parti pris téléologique d'Auguste Comte fondé sur l'élimination successive par étape (âge après âge) des principales causalités théologico-métaphysiques successives obscurcissant la pensée de l'Humanité *de l'origine* jusqu'à son irruption terminale dans l'âge positif culminant dans l'apogée du Grand-Être.

À l'opposé de cette vision évolutionniste, Durkheim prend immédiatement pied dans le sens élémentaire de la vie religieuse dont, à partir de son « germe », les formes institutionnelles se sont successivement déployées dans

.....
12. FEVR, p. 544.

13. FEVR, p. 544, 573 et sq.

14. FEVR, p. 450.

15. FEVR, p. 254.

leur diversité sociale au cours de l'histoire. Jamais, ces dernières ne s'enracinent dans des prétendues erreurs initiales que l'état positif seul serait en mesure de surmonter, comme le pense Comte. S'appliquant à lui-même la lutte contre les prénotions, Durkheim met en suspens toute position théologique établie; il fait table rase de tout système doctrinaire (dont la position idéologique de Comte fait partie) et de toute dogmatique prétendument déjà là. Et même s'il a pu dire un jour (comme le rappelle Jean-Claude Filloux): «Il ne faut pas oublier que je suis fils de rabbin», son point de départ est (se déclare même) intentionnellement étranger aux croyances héritées de son appartenance au judaïsme: théologiquement parlant, elles n'entrent pas ici en ligne de compte. Car en socialisant le fait religieux, Durkheim, à l'opposé de Comte, le «dé – théologise» (et, pour sa part, le «dé-judaïse»). En revanche, il affiche, d'entrée de jeu, des «raisons de méthode», c'est-à-dire de construction d'une objectivité à partir de faits observés, collationnés et documentés dans le domaine des sciences religieuses de son temps depuis les années 1897-1898, c'est-à-dire depuis la fondation de *L'Année sociologique*¹⁶.

L'apport scientifique des *FEVR* est de mettre au jour les processus psychiques (imagination) et les mécanismes sociaux (institutionnalisation) d'où résultent les représentations et les pratiques religieuses des tribus primitives australiennes et de leur organisation clanique. Par exemple, au sujet de l'image collective de la contrainte de deuil que, à la suite du décès d'un des leurs, s'imposent les survivants, Durkheim donne une explication en termes religieux en y inscrivant les prémisses de l'idée d'une âme séparée du corps:

Quand le primitif essaie de s'en rendre compte, il est obligé de s'en forger une tout autre explication. Tout ce qu'il sait, c'est qu'il est obligé de se mortifier douloureusement. Comme toute obligation éveille l'idée d'une volonté qui oblige, il cherche autour de lui d'où peut provenir la contrainte qu'il subit. Or, il est une puissance morale dont la réalité lui paraît certaine et qui semble tout indiquée pour ce rôle: c'est l'âme que la mort a mise en liberté. Car, qui peut s'intéresser plus qu'elle aux contrecoups que sa propre mort peut avoir sur les vivants? On s'imagine donc que si ces derniers s'infligent un traitement contre nature, c'est pour se conformer à ses exigences [...] L'idée d'âme a dû intervenir après coup dans la mythologie du deuil¹⁷.

C'est pour approcher, voire saisir, le sens total par les analyses partielles que Durkheim prend systématiquement en compte l'important matériau des savoirs, des récits de scènes¹⁸, des descriptions de cérémonies, ainsi que les

16. *FEVR*, p. 4 & 10, p. 415 & 573. Sur cette fondation, se reporter à Matthieu Béra, *Emile Durkheim à Bordeaux (1887 – 1902)*, Bordeaux, Confluences, 2014.

17. *FEVR*, p. 573.

18. *FEVR*, p. 558.

interprétations¹⁹, recueillis par les anthropologues, missionnaires et explorateurs de la deuxième moitié du XIX^e siècle. Parmi eux, les plus souvent cités, sans être les seuls : Spencer et Gillen, les spécialistes de la tribu des Arunta et des Warramunga, Tylor et Wilken, Frazer et Jevons (ce dernier originant la religion dans le culte de la nature environnante), Howitt, le spécialiste des Kurnai²⁰, Hill Tout, Andrew Lang, Robertson Smith (qui le premier a eu « le vif sentiment » de « l'ambiguïté du sacré » en sacré faste et en sacré néfaste), Strehlow... et bien d'autres noms encore émaillant les notes infra-paginales de l'ouvrage.

Le matériau ainsi réuni généralise (par extrapolation) la particularité historique des sociétés correctement observées et fait de leur singularité mythologique l'amorce d'un paradigme explicatif. Il est organisé en deux blocs de connaissance solidaires : les croyances totémiques qui caractérisent les sociétés en question (Livre II) et les principales attitudes rituelles qui mettent ces croyances en œuvre sous forme de cérémonies collectives régulières ; « l'état d'effervescence » qui littéralement saisit en totalité leurs participants est à la mesure de l'« intérêt social de première importance en jeu », à savoir la survie du clan et la reproduction de l'espèce totémique qui collectivement la conditionne (Livre III)²¹. Car, en matière de croyances et de rites, la société ne peut laisser les choses « suivre leur cours au gré des circonstances ».

Ce rapport binaire est comme anticipé par Comte, mais sur le mode ternaire. En juin 1848, dans la conclusion du *Discours sur l'ensemble du positivisme*, ce dernier établit l'unité de l'existence humaine sur la prépondérance des sentiments altruistes. Il distingue alors trois sortes de cultes : le culte affectif (culture du souvenir, altruïsme et sympathie), le culte contemplatif (le dogme, comme théorie et pratique des sentiments moraux), le culte actif (qui correspond au régime d'action).

Si chez Comte comme chez Durkheim, l'Humanité n'existe que par et dans la vie sociale, si elle suppose les sentiments moraux qui en fondent l'unité, les *FEVR* sont plus radicales que le système comtien (au sens premier du terme) : elles identifient dès l'origine les « choses religieuses » comme le lieu matriciel d'institution du social. La catégorie universelle d'institution n'est jamais fautive : ni comme représentation, ni comme action, encore moins comme outil, support matériel ou forme physique. Dans une intui-

.....
¹⁹ Par exemple : la théorie du fétichisme chez Comte (âge théologique), les théories animistes et naturalistes, la théorie de la magie (dont la religion ne serait qu'une forme dérivée, aux yeux de Frazer, suivie de la critique de Durkheim, *FEVR*, p. 516) et la théorie de la Magie selon Hubert et Mauss (*FEVR*, p. 108 et sq.), la théorie de la mentalité primitive chez Lévy-Bruhl dans *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1910 (*FEVR*, p. 515), etc.

²⁰ *FEVR*, p. 562.

²¹ *FEVR*, Livre III, p. 513, 525, 571, 460.

tion que des sociologues célèbres reprendront largement à leur compte plus tard, Durkheim dit de toute institution qu'elle est toujours du « capital accumulé », qu'elle marque une continuité historique jamais démentie, une évolution cumulative de couches successives de ressources. De ce point de vue, elle échappe à l'erreur, elle s'adapte à de nouveaux besoins car :

[...] il est inadmissible que les systèmes d'idées comme les religions [...] où les peuples sont venus, de tout temps, puiser l'énergie qui leur était nécessaire pour vivre, ne soient que des tissus d'illusions²².

Si l'institution est le ressort même de toute société, la question n'est plus tant de mettre au jour les états qui se succèdent dans l'histoire de l'humanité, que de savoir observer la force même de l'institution à l'œuvre dans les premières sociétés tribales. Cette force est religieuse et, en l'état actuel des connaissances, cette religion est totémique : elle est la condition même de la survie des sociétés dans leur singularité.

Aussi les choses religieuses s'avèrent-elles être inséparablement des représentations collectives et des pratiques instituées.

Des représentations collectives, d'abord : elles dénotent des taxinomies binaires dont le classement en « sacré » et « profane » constitue le principe et la genèse même de tous les autres, comme la séparation « des lieux sacrés et des lieux profanes », « des choses interdites et des choses permises », « des hommes et des femmes », « des initiés et des non-initiés », « des ancêtres et des parents tribaux », « des temps fabuleux et du monde réel », et même le dédoublement du sacré en « sacré faste » et en « sacré néfaste » :

Un des plus grands services que Robertson Smith ait rendus à la science des religions est d'avoir mis en lumière l'ambiguïté de la notion de sacré. Les forces religieuses sont de deux sortes. Les unes, bienfaites (le principe totémique de l'ancêtre mythique) [...] les autres, mauvaises et impures, productrices de désordres, causes de mort, de maladies, instigatrices de sacrilèges [...] Entre les deux catégories de forces et d'êtres, le contraste va jusqu'à l'antagonisme le plus radical [...] Tout contact entre elles est considéré comme la pire des profanations [...] Femmes pendant la menstruation [...], les churinga jamais en contact avec le mort [...], toute vie religieuse gravite autour de deux pôles contraires [...] Mais en même temps que ces deux aspects de la vie religieuse s'opposent l'un à l'autre, il existe entre eux une étroite parenté : ils soutiennent le même rapport avec les êtres profanes et il y a de l'horreur dans le respect religieux, surtout quand il est très intense²³...

22. FEVR, p. 2-3, 25 (note 1), 98.

23. FEVR, p. 430-431 et 511, 542, 543, 586-588... Par une sorte d'anthropophagie funéraire, « l'animal totémique est l'être saint par excellence, mais celui qui en consomme indûment la chair est sacrilège et meurt [...] Selon l'habitat, souiller devient sanctifier [...] Le pur et l'impur ne sont pas deux genres séparés, mais deux variétés d'un même genre qui comprend toutes les choses sacrées. Il y a deux sortes de sacrés, l'un faste, l'autre néfaste, et non seulement entre les deux formes opposées, il n'y a pas de solution de continuité, mais un même objet peut passer de l'une à l'autre sans changer de nature. Avec du pur, on fait de l'impur, et réciproquement. »

Ce que nous dit Durkheim, c'est que toute représentation religieuse est chargée d'une ambiguïté structurelle (même en quelque sorte auto-fondatrice) et qu'elle autorise toutes les conversions symboliques (du positif au négatif, du « oui » au « non »), au gré des situations, des lieux et des circonstances extérieures : une chose impure ou une puissance malfaisante peut se convertir en chose sainte ou en puissance tutélaire, telle l'âme du mort qui, le deuil terminé, devient une « relique vénérable ». Mais la plasticité de ces transmutations n'est que l'une des faces de la réalité religieuse instituée. Il n'existe pas, en effet, de représentation sans des *pratiques* qui en rendent visible l'aspect rituel.

La fonction mémorielle et répétitive *des pratiques instituées* consiste à répondre aux besoins vitaux, aux intérêts impératifs et à l'« état psychique » de la collectivité assemblée²⁴ ; elles sont parfaitement réglées par l'étiquette²⁵. Par exemple, la prééminence des rites d'initiation dans le culte tribal auprès des novices²⁶ ; et, autre exemple, le système de rites positifs qui rassemble tous les principes essentiels du sacrifice que Durkheim désigne comme une « grande institution »²⁷. Ou encore, dans le clan du « Garçon qui rit », les rites de récréation esthétique qui ont pour efficacité – sinon pour finalité – de faire oublier aux hommes la dureté du monde réel²⁸, rites de commémoration en quelque sorte « à l'envers », fonctionnant sur l'oubli du réel – son retournement ou sa dénégation – par le plaisir de la fête qui étourdit et dé-réalise. Car Durkheim regroupe, en les classant dans le monde moral, autant l'idéal, l'autorité, l'interdit et l'obligation du respect que le rite, la joie collective, la fête et le sentiment esthétique :

Ces représentations rituelles mettent en évidence un important élément de la religion, c'est l'élément récréatif et esthétique [...] On voit quelles en sont les raisons : c'est que le culte, *tout en visant directement d'autres fins*, a été en même temps pour les hommes une sorte de récréation. Ce rôle, la religion l'a joué par une sorte de nécessité de sa nature²⁹.

En réalité, les « autres fins » sont... les « mêmes fins », à savoir la formation de la société générée par la reproduction constante des croyances et la répétition régulière des rites religieux. En dénotant la classification du sacré et du profane (dont l'origine est le totem de l'ancêtre mythique), le religieux se révèle comme catégorie de pensée³⁰. Mais en connotant une collectivité (une Église) unie par une croyance totémique et des attitudes rituelles

24. FEVR, p. 541.

25. FEVR, p. 559.

26. FEVR, p. 412, 420.

27. FEVR, Livre III, ch. 2.

28. FEVR, p. 541-543.

29. FEVR, p. 542-544.

30. FEVR, p. 238, 264, 266 et sq.

(répondant aux besoins de cette collectivité), la religion se différencie de la magie « sympathique » qui, non primitive, est au contraire dérivée et consiste en une technique solitaire d'individus isolés³¹. À l'inverse, la religion détient toutes les propriétés d'une institution.

Donc, deux regards se croisent en quelque sorte sur l'origine de la société, mais qui se concluent à la fin par les rites de deuil, les rites d'expiation et d'automutilation, les rites piaculaires. L'ouvrage s'achève ainsi sur le froissement du sentiment social de tristesse mêlé à celui de colère, de rage et de pitié mutuelle « au-dessus de la souffrance : on se fait du mal pour prouver que l'on souffre³² », car le deuil est « un devoir d'astreinte imposé par le groupe ». En fait, ce n'est jamais la société qui s'observe directement ; seuls ses « effets sacrés » sont accessibles au sociologue qui sait par méthode les séparer de la vie « profane ».

La puissance du religieux, « réservoir de vie et d'efficacité »

Or, rien dans la constitution des choses naturelles, dans les différents règnes de la nature appréhendés par les diverses sciences positives – physique, chimie, physiologie, psychologie –, [rien] ne peut jamais correspondre [au sacré] ; et pas davantage dans le sentiment d'admiration que nous pouvons leur porter ou dans le sens du sublime (merveilleux) qu'ils nous communiquent³³. Au dire de Durkheim lui-même,

[...] la régularité, l'uniformité, la monotonie du cours de la nature ne peuvent jamais éveiller en nous le sens du sacré... Il faut de la culture et de la réflexion pour secouer ce joug de l'accoutumance et découvrir tout ce qu'il y a de merveilleux dans cette régularité même... D'ailleurs, il ne suffit pas que nous admirions un objet pour qu'il nous apparaisse comme sacré, c'est-à-dire pour qu'il soit marqué de ce caractère qui fait apparaître tout contact direct avec lui comme un sacrilège et une profanation. C'est méconnaître ce qu'il y a de spécifique dans le sentiment religieux que de le confondre avec toute impression de surprise admirative³⁴.

Dans un des paragraphes du Livre III au sujet des attitudes rituelles, Durkheim fait un pas de plus vers ce qui peut s'apparenter à un certain

.....
31. FEVR, p. 517.

32. Le suicide est l'acte par lequel l'individu prouve de manière définitive qu'il souffre à son propre entourage. FEVR, p. 567.

33. FEVR, p. 493, note 1. Durkheim met en opposition le sacré et le profane, mais aucunement les jugements de valeur et ceux de réalité qui, dans « la vie religieuse », sont souvent mêlés, alors même que toute philosophie s'efforce de les penser séparés.

34. FEVR, p. 119-120. Le Christ des Évangiles déclare à son disciple « préféré » Pierre : « Noli me tangere » ! Le toucher est la pierre de touche de l'interdit : les choses ne se mêlent pas, le churinga est enterré dans un lieu secret, les gens ne peuvent se toucher lors de certaines occasions, les hommes ne s'approchent pas des femmes à certaines périodes du mois (menstrues...) ou de l'année et durant certaines fêtes rituelles. Autrement dit, le fait de toucher exprime soit le retrait du sacré, soit, à l'inverse, son envahissement par fusion.

« idéalisme sociologique », fondé sur l'identité de la pensée collective et du réel environnant, soit un certain constructivisme sociologique³⁵. En effet, les qualités naturelles objectives des espèces végétales et animales³⁶ – elles-mêmes sur un pied d'égalité avec celles de l'homme membre du clan – accèdent tout de go au statut de totem et de sous-totem associé au clan : elles se projettent sur lui et l'enveloppent *au moment même* où collectivement il s'en empare³⁷ ; mais, en tant que telles, elles « ne sauraient évidemment être l'origine des sentiments religieux »... qu'elles ont pourtant appelés et inspirés³⁸. Et si elles n'agissent pas comme des « preuves démonstratives », elles font lever des « croyances » collectives qui forcent au respect³⁹ et « dont procèdent les rites » où, justement, elles sont mises en œuvre dans des représentations dramatiques et des commémorations régulières⁴⁰.

La sociologie de Durkheim conçoit son objet comme une partie prenante des règnes de la nature. Elle se conçoit elle-même comme une science de la nature (la dernière née) et fait du langage de la représentation le « medium » permanent entre croyance et rite, voire leur parfaite adéquation :

[...] les êtres sacrés ne sont que parce qu'ils sont représentés comme tels dans les esprits. Que nous cessions d'y croire et ils seront comme s'ils n'étaient pas. Même ceux qui ont une forme matérielle et qui sont donnés dans l'expérience sensible, dépendent, sous ce rapport, de la pensée des fidèles qui les adorent ; car le caractère sacré qui en fait des objets de culte n'est pas donné dans leur constitution naturelle ; il leur est surajouté par la croyance. Le Kangourou n'est qu'un animal comme les autres ; mais, pour les gens du clan du Kangourou, il contient en soi un principe qui le met à part au milieu des autres êtres, et ce principe n'existe que dans les esprits qui le pensent⁴¹.

La représentation de la croyance débouche à intervalles réguliers (et répétés) sur l'impératif du rite qui fait retour sur la première et la renforce dans le même mouvement : il y a là, à nouveau, comme une circularité qui

35. Parler ici d'« idéalisme » reste toutefois « limité » à la force de projection et de représentation du clan comme tel, sachant que la pensée de Durkheim a pu parfois, en d'autres domaines, être qualifiée de son contraire : le « réalisme » institutionnel.

36. Durkheim les désigne par une série d'adjectifs (qui, au départ, simples phénomènes de la nature, n'ont rien de religieux ou de sacré) : « humbles », « modestes », « banales », « quotidiennes », « insignifiantes », etc.

37. Chaque clan peut avoir plusieurs totems et sous-totems « associés » (lors de cérémonies) : chez les Warramunga, l'Intichiuma du Serpent noir met en jeu deux officiants, décorés de dessins qui représentent le Serpent noir. Un des deux acteurs appartient non au clan du Serpent noir, mais à celui du Corbeau. C'est que le Corbeau est considéré comme un « associé » du Serpent noir ; autrement dit, c'en est un sous-totem (FEVR, p. 532, note 2). On le voit sur cet exemple, le totem est un intermédiaire actif entre l'individu et le collectif (FEVR, ch. 9, p. 234, 237).

38. FEVR, p. 122. Origine sociale et inspiration empirique ne sont pas superposables.

39. L'héritage kantien de Durkheim est ici évident : Kant, en effet, parle de la « foi morale », de la croyance – rationnelle quoique non démontrable –, à la liberté du moi, à l'existence de Dieu et à la vie future. Et dans *La foi jurée* (Paris, Librairie Félix Alcan, 1922, Introduction), Georges Davy écrit : « C'est parce que nous sommes civilisés que nous nous imposons le respect de la foi que nous avons jurée. » Toute la thématique de la « promesse » sort de là.

40. FEVR, p. 511, 529 et sq. L. III, Ch. 4, « Les rites représentatifs et commémoratifs ».

41. FEVR, p. 492.

amorce un dépassement du simple langage linéaire et causal, fer de lance du positivisme comtien.

De plus, le parallèle avec l'espace est entièrement justifié. De même, en effet, que l'espace est « par lui-même indifférent, qu'il n'a ni droite, ni gauche, ni haut, ni bas, ni nord, ni sud... mais qu'il reçoit le découpage de ces divisions et de ces directions... de chaque société⁴² » de même l'animal totémique est « insignifiant » par lui-même ; comme tel il est « indifférent ». Cela veut dire qu'il ne reçoit sa valeur religieuse totémique que de l'adhésion collective qui la manifeste. Car « c'est dans le clan que se trouve le ferment [le germe] actif de la vie religieuse⁴³ ». Ainsi, ces individus qui conçoivent ou imaginent cet animal, détenteur d'un principe mythique ancestral et, à ce titre, comme à part, séparé, interdit, voire secret, y reconnaissent le totem de leur groupe ; ils sont justement associés par sa force dans un clan qui porte son nom ; solidaires entre eux, ils sont nommés et identifiés grâce à lui ; le totem, le clan et chaque individu du clan « ne font qu'un ». Et même si « les individus meurent, le clan survit et les forces qui font sa vie doivent avoir la même perpétuité⁴⁴ ».

Les forces religieuses comme les principes rationnels (la causalité, le « semblable produit le semblable », la communicabilité, la contagion⁴⁵...), ainsi que les catégories de l'entendement qui les redoublent, ont ainsi non seulement une origine sociale, mais un contenu collectif : « [...] elles traduisent avant tout des états de la collectivité et dépendent de la manière dont celle-ci est constituée et organisée : dans sa morphologie et dans ses institutions⁴⁶... ». Contrairement à ce qu'ont cru (peut-être trop rapidement) certains disciples de Durkheim, la force de cette thèse ne saurait se rame-

.....
42. FEVR, p. 15-16. Et, dans le groupe de l'*Année sociologique* des premières années, Robert Hertz s'inspire de la surdétermination sociale de l'espace dans la valeur de prééminence de la main droite sur la main gauche. Voir *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, PUF, 1973 (ouvrage posthume. Comme le fils de Durkheim, Hertz sera tué à la guerre de 1914-1918).

43. FEVR, p. 222.

44. FEVR, p. 468. Consulter aussi, à ce sujet, la page 384, au sujet de l'immortalité de l'âme qui rend intelligible la continuité (la perpétuité) de la vie collective : « Et ces forces, ce sont les âmes qui animent les corps individuels, car c'est en elles et par elles que le groupe se réalise. »

45. FEVR, L. III, ch. 3.

46. FEVR, « Objet de la recherche », p. 21-24, 26, note 2, Livre III, « Les principales attitudes rituelles » (p. 425-592) et « Conclusion », p. 593 et sq. p. 627-628 « Les catégories sont choses sociales. Il s'agit de savoir d'où leur vient ce caractère [...] Comme concepts, elles sont œuvre de la collectivité [...] Non seulement elles viennent de la société, mais les choses qu'elles expriment sont sociales. Non seulement c'est la société qui les a institués, mais ce sont des aspects différents de l'être social qui leur servent de contenu : la catégorie de genre a commencé par être indistincte du concept de groupe humain ; c'est le rythme de la vie sociale qui est à la base de la catégorie de temps ; c'est l'espace occupé par la société qui a fourni la matière de la catégorie d'espace ; c'est la force collective qui a été le prototype du concept de force efficace, élément essentiel de la catégorie de causalité. Cependant, les catégories ne sont pas faites pour s'appliquer uniquement au règne social ; elles s'étendent à la réalité tout entière [à tous les règnes de la nature] ; Comment donc est-ce à la société qu'ont été empruntés les modèles sur lesquels elles ont été construites ? » Groupement humain et groupement logique ont été confondus au départ : ils sont unis comme le sont la représentation collective et la pratique rituelle (et aussi FEVR, p. 210).

ner sans précaution à un simple héritage du système d'Auguste Comte. Le positivisme durkheimien succède à celui de Comte, selon une tout autre optique; c'est pourquoi il importe de les distinguer soigneusement l'un de l'autre si l'on veut comprendre toute l'équivoque que recèle le mot même de positivisme. La position de Durkheim, en effet, développe une telle puissance d'assignation du sens religieux par l'imaginaire collectif et subsume un tel pouvoir d'intégration des forces mythiques sous l'autorité de la société, qu'elle ne saurait se réduire à un pur et simple héritage de «l'état positif» cher à Auguste Comte, encore moins, à une filiation directe (et comme mécanique).

La croyance religieuse y épaula toujours le jugement rationnel pour, d'un côté, y rendre mentalement et psychiquement «antagonistes» le sacré et le profane⁴⁷, et pour, de l'autre, y rendre «inséparables» les représentations symboliques et les rites de fécondité, «inséparables» aussi les cultes et sanctions positives, et les cultes et sanctions négatives⁴⁸; situation que l'on peut observer précisément dans la «douleur rituelle» du deuil génératrice de forces exceptionnelles, dans l'épreuve de l'initiation préalable des jeunes gens, dans l'efficacité fécondante qui vise, en temps et lieu, à empêcher l'espèce (animale ou végétale) de disparaître, et enfin dans la représentation du passé ancestral du clan et de «sa physionomie morale⁴⁹».

Selon Durkheim, en effet, «le réservoir de forces anonymes et diffuses [...] constitue le fond primitif des religions [...] et la source de toute efficacité». Ces riches réservoirs de vie que sont les endroits mythiques, les arbres et les rochers sacrés⁵⁰, contiennent le germe de toute vie religieuse⁵¹; ils suscitent dans le groupe silence, crainte, respect; ils appellent chez lui interdit, ascèse, commémoration, oblation, don du sang, contagion, communicabi-

.....
47. FEVR, p. 453.

48. FEVR, p. 424, 441-442, 472. Le négatif y est condition d'accès au positif.

49. FEVR, p. 442, 472, 530.

50. FEVR, Livre III, ch. 2, p. 480 et sq. Le système de rites positifs rassemble tous les principes essentiels d'une grande institution religieuse: l'institution sacrificielle (un repas, les prémices de la terre, l'animal immolé, «la forme mystique de la communion alimentaire dans la religion la plus rudimentaire qui soit actuellement connue»).

51. La notion de «force», celle d'«énergie» (mentale, psychique, p. 453) sont omniprésentes dans les FEVR. Elles sont plus primitives que celles de «mystère» (p. 33-40), plus originelles que celle de «divinité» (p. 40-49), plus simples que celle d'«ancêtre mythique» (p. 111, note 2). L'image du «germe» y est récurrente. FEVR, p. 31: «Le germe initial de la vie religieuse dans l'humanité». Et dans la conclusion, p. 593, 445, 450 et sq.: «Toute religion contient l'ascétisme systématique (culte négatif amplifié à la vie religieuse) au moins en germe [...]».

lité⁵², etc. Ce réservoir de forces « hypostasiées⁵³ » est précisément « chose sociale⁵⁴ » que la science positive a l'ambition de décrire et d'expliquer ! Cela n'est possible que parce que justement « entre la logique de la pensée religieuse et la logique de la pensée scientifique, il n'y a pas un abîme. L'une et l'autre sont faites des mêmes éléments essentiels, mais inégalement et différemment développés... » La seconde sait mobiliser les mécanismes logiques, certes avec une sorte de « gaucherie », mais, contrairement à la position de Lévy-Bruhl inspirée de celle de Comte, sans en ignorer aucun, et surtout pas la causalité⁵⁵.

Erreur du fétichisme, vérité de l'institution

Chez Comte, la thèse sur « l'élémentaire » de la vie religieuse est exactement inverse à celle de Durkheim : ce même fond primitif et mythologique qui est la préhistoire de l'Humanité, s'accompagne d'hallucinations animistes⁵⁶, de

.....
52. FEVR, p. 468, 483. Et à la page 521, Durkheim écrit : « Les forces de la nature ont toujours été conçues comme susceptibles de passer d'un objet dans un autre, de se mêler, de se combiner, de se transformer les unes dans les autres. C'est cette même propriété qui fait leur valeur explicative ; car c'est grâce à elle que les effets peuvent être reliés à leurs causes sans solution de continuité. Or, le moi a un caractère précisément opposé : il est incommunicable. Il ne peut changer de substrat, s'étendre de l'un à l'autre ; il ne se répand que par métaphore. La manière dont il se décide et exécute ses décisions ne saurait donc nous suggérer l'idée d'une énergie qui se communique, qui peut même se confondre avec d'autres et, par ces combinaisons et ces mélanges, donner naissance à des effets nouveaux. »

53. FEVR, L. III, ch. 1, ch. 3, 4 et 5. En particulier au ch. 1. p. 461, Durkheim écrit : « L'extrême facilité avec laquelle les forces religieuses rayonnent et se diffusent n'a donc rien qui doivent surprendre si elles sont généralement conçues comme extérieures aux êtres en qui elles résident [...] Elles 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. Elles sont hétérogènes aux choses sensibles où nous le situons. Elles peuvent bien emprunter à ces choses les formes extérieures et matérielles sous lesquelles elles sont représentées ; mais elles ne leur doivent rien de ce qui fait leur efficacité. Elles ne tiennent pas par des liens internes aux supports divers sur lesquels elles viennent se poser ; elles n'y ont pas de racines [...]. elles y sont surajoutées (p. 328). Aussi n'y a-t-il pas d'objets qui soient, à l'exclusion de tous autres, prédestinés à les recevoir ; les plus insignifiants, les plus vulgaires même peuvent remplir ce rôle : ce sont des circonstances adventices qui décident quels sont les élus. »

On peut, *mutatis mutandis*, affirmer la même chose du pain et du vin dans la religion catholique, dans la religion orthodoxe et en général dans toutes les religions sacrificielles. La symbolique du sacrifice de l'animal ou de l'humain prend ici la forme la plus épurée qui soit. Toute théologie explique la prolifération des formes symboliques dans les religions en les ramenant aux formes physiques et matérielles simples dont elles sont issues dans des « temps immémoriaux » et dont symboliquement elles continuent à conserver l'efficacité au cours des âges.

54. Le terme de « chose » est général chez Durkheim pour désigner l'extériorité objectivable (« Les faits sociaux sont comme des choses »). Il rentre dans une multitude de « genres » (animal, végétal) et comporte diverses espèces (kangourou, kakatoès, serpent, lézard, chenille, é mou...). Il s'apparente à « être réel, sensible, sacré, éminemment saint » (FEVR, p. 269, 270), à totem, à dieu totémique « immanent aux choses et aux espèces végétales et animales » (FEVR, p. 270), à « fait social », à « clan » (lequel ne peut se passer du totem qui fait son unité, alors que du chef, oui ! FEVR, p. 333) et s'oppose normalement à idée, représentation, être logique, processus mental.

55. FEVR, p. 342.

56. FEVR, Livre I, Ch. 2, I, V « L'animisme réduit la religion à n'être qu'un système d'hallucinations ». Durkheim montrera au contraire que loin d'être un système d'hallucinations (comme Comte le croyait quand il parlait de « fétichisme »), la religion est un « système d'interdits », donc un système social (d'autorité), de coercitions contraignantes et de tabous sacrés. La société nous domine (impératif, idéal, conscience collective, source des valeurs, de lois, vecteur d'une opinion publique), mais elle nous assiste aussi (bonté, secours, bienveillance, protection, défense, justice, égalité, etc.), FEVR, p. 303, note 1.

croyances délirantes ou aberrantes, de cultes négatifs (et de ses rites corporels), d'ordalies contagieuses et d'oblations sacrificielles⁵⁷. Si, de son côté, Durkheim transpose ici des termes empruntés à la psychopathologie comme ceux de « délire » et d'« hallucination », c'est toujours pour les lier à l'imaginaire collectif dont il montre l'efficace régulière, et jamais pour les récuser au nom de la rationalité scientifique se dévoilant, âge après âge, dans une histoire positive. Pour Comte, au contraire, ce fond primitif de forces, de croyances et de pratiques – qu'il synthétise sous la notion de « fétichisme » –, s'enchaînent dans des théories « fausses » parce que « fictives », incontrôlées et incontrôlables.

Selon ce dernier, le rôle de la « la science positive », c'est de devoir les faire purement et simplement « disparaître » de son domaine, une fois elle-même entrée en possession de ses caractères propres, c'est-à-dire débarrassée des entités théologico-métaphysiques périmées de ses états précédents⁵⁸. Durkheim prend littéralement le contre-pied : la science positive en possession de ses moyens s'intéresse à la genèse des choses et à leur germe (donc à leur germination historique) ; elle s'efforce de saisir la source même des institutions y compris dans leurs aspects les plus étranges ou les plus irrationnels à nos yeux de contemporains. Au sens strict, aucun anachronisme (institutionnel ou conceptuel) n'est envisageable, du moins sur le plan des contenus.

Or, en cherchant à éliminer purement et simplement les rudiments de la vie religieuse, à savoir ses erreurs patentées quant aux « forces physiques », ses superstitions absurdes, ses êtres en apparence étrangers à toute cohérence logique, Comte⁵⁹ reste, si l'on peut dire, un héritier de la philosophie française classique, de ce que Merleau-Ponty nomme le « Grand Rationalisme » du XVII^e siècle. Le paradoxe, en effet, est que, dans son dépassement de

.....
57. Consulter aussi Henri Lévy-Bruhl sur les deux types de preuve judiciaire archaïque d'abord – dont l'ordalie et la divination au Moyen Âge font partie – et moderne ensuite fondée sur l'écrit, le témoignage, la renommée. *La preuve judiciaire. Etude de sociologie juridique*, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1963. Et dans *FEVR*, p. 449 « D'une manière générale, tous les exercices auxquels le patient novice (Urabunna) est soumis ont tellement le caractère de pénibilité physique (entaillures dans le dos, la face contre terre, l'étendue sur un lit de braises ardentes, un lancer du novice dans le ciel...) que quand il est admis à reprendre la vie commune, il a un aspect pitoyable et paraît à demi stupéfié. Il est vrai que toutes ces pratiques sont souvent présentées comme des ordalies destinées à éprouver [prouver ?] la valeur du néophyte et à faire savoir s'il est digne d'être admis dans la société religieuse. Mais en réalité, la fonction probatoire du rite n'est qu'un autre aspect de son efficacité. Car ce que prouve la manière dont il est subi, c'est précisément qu'il a bien produit son effet, c'est-à-dire qu'il a conféré les qualités qui sont sa première raison d'être. Dans d'autres cas, ces sévices rituels sont exercés, non sur l'organisme dans son ensemble, mais sur un organe ou sur un tissu particulier dont ils ont pour objet de stimuler la vitalité : mordre à belles dents dans le cuir chevelu du novice, rite de l'épilation, amputation de la deuxième ou troisième phalange de l'index [...] dans la pensée que le doigt devient ainsi plus apte à découvrir les ignames. »

58. *FEVR*, p. 423, 292, 441-453 et 464, ainsi que les trois chapitres du culte positif : sacrifice, rite mimétique, rite représentatif et commémoratif. Pour mesurer les effets du positivisme comtien sur la science, consulter aussi l'ouvrage de son disciple Louis Liard, *La science positive et la métaphysique*, Germaer-Baillière, 1879, p. 4-6.

59. *FEVR*, Livre I, ch. 3 et p. 464, 486. À l'instar de Lévy-Bruhl, de Robertson Smith, mais aussi de Bouglé.

l'âge théologique, il continue cependant à dépendre de la structure théologique de la philosophie classique : l'humanité doit toujours surmonter ses erreurs originelles, dépasser les illusions liées au corps et aux sens, dénoncer les passions, bref corriger et rectifier par le jugement tout ce qui nous vient du monde perçu et que charrie l'imagination. L'imagination, en effet, y est, toujours au départ, maîtresse d'erreurs et de faussetés⁶⁰ : « Ouvrez les yeux, c'est un monde d'erreurs qui entre. Ici tout veut être redressé, et l'expérience ne corrige que les plus grosses erreurs, alors même que nos passions, nos rêves, nos souvenirs embrouillent tout [...] Il y faut la science, il y faut l'esprit positif⁶¹. »

Ainsi, l'Humanité commence nécessairement dans l'erreur, l'erreur est son état naturel et originel, son péché même, diront plus tard les religions du Livre. La Bible, en effet, commence dans le Péché originel. Durkheim, se rendant par métier et par méthode intellectuellement étranger à sa propre appartenance religieuse, commence dans la seule forme élémentaire connue de tout religion, celle qui structure la société et que structure le groupe : la forme totémique. Selon Comte, au contraire, l'on n'en sort que par le long travail d'épuration et de négation effectué par la science sur soi-même.

Mais alors, la science se place d'elle-même dans une situation impossible et intenable : elle se rend incapable de dire comment elle peut s'échapper d'elle-même ; elle se coupe purement et simplement de comprendre ses propres origines. C'est la contradiction que Durkheim semble avoir soulevée : il pense en effet que nous sommes immédiatement dans la vérité factuelle de l'institution dont la réalité phénoménale se transforme au cours du temps et varie selon les sociétés jusqu'à nous. Un point, c'est tout : l'ordre de la connaissance du social et l'ordre du social se rejoignent. L'erreur n'est jamais une erreur à surmonter, à la limite même, elle ne saurait exister, en tous les cas, perdurer (comme Montesquieu l'avait déjà pressenti dans *Les Lettres persanes*) : elle est une illusion de la raison, une idole tardivement fabriquée par les philosophies rationalistes et systémistes qui, tel Hegel, croient avoir atteint le point terminal de la pensée et pouvoir se retourner sur son origine pour en saisir la logique jusqu'à nous, en faisant de nous des témoins de l'Absolu ! Elle est destinée à imposer une vision morale, rectificatrice et

60. La thèse est communément partagée par Descartes (*Les Passions de l'âme*, 1649), Pascal (*Pensées*, 1657-1662, éd. Brunschvicg, n° 278, 282, 339), Malebranche (*De la recherche de la vérité*, 1674-75) et Spinoza (*Éthique*, Livre IV, 1661-1675). Elle sera en quelque sorte surmontée au XVIII^e siècle, par David Hume (*Traité de la nature humaine*, 1740) qui en renverse littéralement le sens et la définit comme « passion- mère », à savoir comme « passion-d'activité ». Voir Gérard Granel, *Écrits logiques et politiques*, Paris, Éditions Galilée, 1990, p. 312-315.

61. Alain, *Éléments de philosophie*, Paris, Gallimard, 1941, p. 220-221. Alain (Émile Chartier) a toujours été un grand lecteur des rationalistes français, de Kant, des néo-kantiens français du XIX^e siècle (Lachelier, Renouvier, Hamelin...) et de Comte !

redresseuse des torts de l'histoire humaine où tant le créationnisme que l'anthropomorphisme formeraient comme un horizon indépassable de la pensée.

Durkheim, à l'inverse, pense qu'il faut reconduire le rationalisme à son authentique esprit positif, déconnecter son langage causal d'une histoire purement linéaire et finalisée, et étendre sa puissance d'application à tous les règnes de la nature (en deçà même du règne social qui domine la hiérarchie des savoirs). Son intention est de construire leurs types spécifiques et leurs formes singulières d'évolution⁶².

Comte révélé à lui-même par Durkheim : le « parricide »

Ici Durkheim révèle Comte à lui-même. Ce dernier, en effet, inventeur de la « physique sociale », puis de « la sociologie » se prive d'entrée de jeu de comprendre « l'énergie mentale », la force d'adhésion que la vie religieuse porte dans la vie du groupe structuré par son rapport à l'ancêtre totémique, « les impressions de réconfort et de dépendance que l'action de la société provoque dans les consciences⁶³ » et, en définitive, la raison profonde de l'institution religieuse (par exemple la grande institution du sacrifice ou la fonction intégratrice des rites d'initiation)⁶⁴. Comte, en effet, la renvoie brutalement à l'erreur primordiale, à l'imagination défailante, à la fiction fétichiste⁶⁵. De plus, au début de la 1^{re} leçon du *Cours de philosophie positive*⁶⁶, il expose le dépassement définitif du fétichisme théologique dès lors que « parvenu à la plus haute perfection dont il soit susceptible [...], il a substitué l'action providentielle d'un être unique au jeu varié des nombreuses divinités indépendantes qui avaient été imaginées primitivement ». Cette logique du dépassement d'un état par un autre, assujettit l'esprit humain par une nécessité invariable : ce dernier – pour pouvoir se livrer à des observations suivies dans l'état positif –, doit être poussé par une théorie quelconque, nécessairement

62. *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan, 1895. chapitre II.

63. FEVR, p. 453, 462. Voir aussi René König (dir.), *Sociologie*, Paris, Flammarion, 1972, « Religion », p. 299 et sq. « En sociologie de la religion, tout comme dans la sociologie du savoir, on ne se pose pas le problème de la vérité (Culture), encore que le problème de la validité l'ait parrainée à ses débuts; les deux points de départ (qui se révèlent stériles) de la sociologie de la religion étaient une apologétique engagée sur le plan religieux et un positivisme qui ramenait la religion à la superstition et cherchait sa raison d'être dans le « primitivisme » des cultures non dotées d'écriture et techniquement peu développées. »

64. Mauss et Fauconnet donnent cette définition de l'institution : « Ensemble d'actes ou d'idées tout institué que les individus trouvent devant eux et qui s'imposent plus ou moins à eux. »

65. Chez Comte, le fétichisme est la première forme de l'état théologique qui consiste à « attribuer à tous les corps extérieurs une vie analogue à la nôtre, mais plus énergique » (« verbi gratia » : divinisation des astres). Ce point peut être comparé au fétichisme de la marchandise chez Marx : illusion qui confère à la marchandise un caractère mystique en lui attribuant une valeur immanente, alors que cette valeur n'appartient qu'au travail humain qui la produit. Egalement la comparaison peut être prolongée avec le fétichisme selon Renouvier (qui était du reste son auteur « fétiche », sa référence philosophique permanente) : façon de penser qui consiste à se forger des idoles, comme l'idée en soi, l'esprit pur, les formes substantielles, les « archées », etc.

66. Paris. Rouen, puis Bachelier, 1830-1842. 6 vol. 5^e édition identique à la première. Paris. Au Siège la Société Positiviste, 1892-1894.

fausse à l'origine. Le combat « Durkheim–Comte » est aussi un combat au sujet de la vérité.

Durkheim prend l'exact contre-pied : aucune institution ne saurait reposer sur l'erreur et le mensonge, c'est-à-dire sur une sorte de savoir tronqué. Ailleurs il affirme avec force que « toutes les religions se valent », qu'« une même institution sociale et religieuse peut, sans changer de nature, remplir successivement des fonctions différentes »⁶⁷. Et si, comme sociologues, nous choisissons les plus primitives (nous nous rapprochons par méthode de l'origine), c'est pour « respecter les faits » qui s'imposent aux chercheurs, comme en témoigne la lecture minutieuse, systématique et complète par Durkheim des anthropologues anglo-saxons de son temps sur l'Australie tribale. Chercher la forme primitive de la religion, c'est s'assurer d'en avoir à l'avance la clé de ses développements historiques ultérieurs, son anthropomorphisme, l'individualisation de ses divinités⁶⁸, la spiritualisation de ses dieux, la grandiose réduction monothéiste. La genèse de la religion primitive permet de comprendre comment les formes religieuses successives se sont constituées, surmontées, mêlées, effacées... pour finalement se transformer par changement structurel des formes élémentaires. La méthode durkheimienne est en son fond généalogique et rejette toute méthode systématique (ne procède pas par exposition de systèmes). Et l'histoire implicite des religions est un re-positionnement structurel de leurs formes successives.

C'est pourquoi, dire de Durkheim – comme je le pense – qu'il fait une sorte de « parricide » à l'égard de Comte, est, à mon sens, tout à fait fondé. Certes, en devenant sociologue, il rentre de plain-pied dans « l'état positif », mais il le fait en réorientant la science sur l'objet même que, dans le projet de Comte, la science est censée éliminer, faire disparaître ou du moins purifier état après état, c'est-à-dire d'abord sur la diversité des occurrences concrètes et sensibles que cet objet revêt, ensuite sur la variété de ses figurations totémiques, claniques et mythiques, et enfin sur la manière dont le clan le rattache à une espèce animale ou végétale qui symbolisent la parenté d'un ancêtre glorieux, son passage dans le clan, sa marque, sa résidence,

67. FEVR, p. 3, 98, 386, 517-518 « Hubert et Mauss [...] ont étudié directement la magie (p. 108 et sq.). Ils ont montré que celle-ci était tout autre chose qu'une industrie grossière, fondée sur une science tronquée. Derrière les mécanismes, purement laïcs en apparence, qu'emploie le magicien, ils ont fait voir tout un arrière-fond de conceptions religieuses, tout un monde de forces dont la magie a emprunté l'idée à la religion. Nous pouvons maintenant comprendre d'où vient qu'elle est ainsi pleine d'éléments religieux: c'est qu'elle est née de la religion. »

68. Durkheim, Mauss, Halbwachs, Bouglé ont été des lecteurs assidus de Leibniz. Or ce dernier est un de ceux qui ont eu le plus vif sentiment de la personnalité: la monade est un être personnel et autonome qui condense en elle le déroulement de son histoire par avance (que seul Dieu peut superviser, anticiper et prévoir, bref « calculer »). Chez Kant, la clé de voûte de la personnalité est la volonté, la faculté d'agir conformément à la raison et la raison est ce qu'il y a de plus impersonnel en nous. Car la raison n'est pas *ma* raison. C'est la raison humaine en général (FEVR, p. 387-388).

son héroïsme, sa fondation, son retour régulier, etc. Durkheim restaure ainsi contre Comte la rationalité du fait religieux et retrouve sa vérité institutionnelle, non pas massive et rigide, mais mouvante et modifiable, en rejetant toutes les illusions évolutionnistes. L'histoire religieuse n'est qu'un déploiement de l'origine, elle-même inassignable : rien de faux ne s'y révèle, tout est sous le regard attentif, minutieux du sociologue qui lui applique ses règles de la méthode.

À cet égard, on peut, on doit même considérer la religion totémique comme le texte premier d'un système symbolique spécifique, mais dont aucun métalangage ne rendrait compte, autrement dit, appréhendé indépendamment d'une théologie qui, *a priori*, en expliquerait les êtres sacrés, les dogmes, les croyances et les cultes, les prêtres et les fidèles. C'est sans doute le sens de l'«étrange» observation d'Edward Tylor : «Démâsquer tous les théologiens, c'est la mission même de l'homme primitif⁶⁹.» La religion de l'homme primitif devance par définition même toute théologie qui chercherait à en expliquer rétrospectivement la genèse : sa vérité échappe ainsi à toute tentative de réduction à un système nécessairement plus tardif qu'elle. Retour aux institutions élémentaires de la vie religieuse où tout, du sacré et du profane, est comme présent d'un coup, tel est (si l'on peut dire) le mot d'ordre que Durkheim se donne à lui-même. Quarante-sept ans après, Claude Lévi-Strauss sera mû par une intention analogue au sujet des *Structures élémentaires de la parenté* et touchera à la seule loi culturelle qui soit universelle : l'interdit de l'inceste.

Mon hypothèse est que, de ce système symbolico-religieux, Durkheim se propose d'écrire la grammaire, de démontrer qu'il obéit à des règles sociales, tant latentes que manifestes, qui lui donnent son sens, qui déterminent sa genèse, ses classements et ses fonctions, en particulier ses fonctions de génération et de recréation de l'espèce animale ou végétale, servant de totem au clan ; par exemple ce que nous dit la description du rite de fécondité de l'Intichiuma du clan de la chenille à Alice Springs ; autre exemple : le sens du sacrifice par lequel le clan et son totem renouvellent leur parenté naturelle⁷⁰. Le système répond à des attentes et à des intérêts vitaux du groupe : sa fondation dans une lignée ancestrale et l'intégration de son unité.

Sans doute, et dans le même esprit, Durkheim aurait pu considérer la Bible, le Pentateuque et le Coran comme des matériaux d'observation à étudier ; par exemple, le sacrifice y est désigné comme un repas fait devant

69. Le mot est cité par Abram Kardiner et Édouard Preble, dans *Introduction à l'ethnologie*, Paris, Gallimard, 1966, pour la tr. fr. *They Studied Man*, Cleveland, The World Publishing, 1961 p. 76, 80.

70. FEVR, p. 469, 485-487. Les fonctions rituelles répondent à des besoins collectifs. Et sans l'Intichiuma annuel, la croyance collective est que l'espèce ne se reproduirait pas, elle ne se recréerait pas.

Yahwé⁷¹. Apparemment irrationnel hors de son cadre original, le système symbolique religieux, une fois replacé positivement dans ses manifestations et ses fonctions d'origine, se révèle en quelque sorte travaillé par la forme de rationalité totale, impersonnelle, voire implacable qu'est la société⁷². Durkheim souligne, en effet, que cette dernière « rend plus manifestes encore les relations qui existent entre les choses », plus manifestes que les autres sciences de la nature, physique, physiologie, logique, psychologie⁷³. Remarquons à ce sujet que, dès 1902, Lucien Lévy-Bruhl renouera en quelque sorte avec Comte (dont il était d'ailleurs un spécialiste⁷⁴), par-dessus les épaules de son collègue Durkheim, en attribuant à la mentalité primitive un caractère « pré-logique⁷⁵ ». À cette conception, Malinowski opposera tout simplement ses propres recherches de terrain : les sociétés « primitives » possèdent des techniques de production rationnelles (jardinage, pêche, chasse...) efficaces par et en elles-mêmes. Ce qui permet de les distinguer facilement des pratiques magiques qui, pour leur part, semblent chargées d'approprioiser, pour le groupe, l'incertitude de l'avenir⁷⁶.

Dès lors, si la filiation qui va de Comte à Durkheim est avérée dans l'opinion commune et chez les sociologues eux-mêmes (qui l'enseignent comme une évidence historique à l'université), elle ne saurait être, en aucun cas,

71. FEVR, p. 481.

72. FEVR, p. 387.

73. FEVR, p. 25-26.

74. Il publie chez Alcan en 1899 les *Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte avec les réponses de Comte*.

75. L'héritage comtien chez Lévy-Bruhl s'affiche lorsque il récuse la différence entre Morale et Mœurs (1903) : « La science humaine est un phénomène social, un labeur collectif dont les œuvres ont la prétention de satisfaire toutes les intelligences. » Ensuite il publiera *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910, *La mentalité primitive*, 1922, *L'Âme primitive*, 1928. Durkheim recense dans la livraison de 1913 de *l'Année sociologique*, son ouvrage sur les Sociétés inférieures. La conscience mythique est pré-logique. Sur ce principe, il y aura désaccord fondamental entre Lévy-Bruhl et Durkheim : l'homme du mythe supporte tout à fait d'être en même temps en deux endroits différents, ce qui, selon le principe de contradiction, est proprement impossible et même impensable. Être ou ne pas être, soi ou un autre, il faut choisir. A l'intérieur de cette « mentalité pré-logique », il n'existe aucune (possibilité de) frontière entre le naturel et le surnaturel, l'aberrant et le logique, le fictif et le réel. D'où la question : les schèmes de pensée sont-ils identiques à ceux de la pensée rationnelle ? Sont-ils les mêmes dans l'un et dans l'autre cas ? Au tournant du XX^e siècle et dans la première partie du XX^e, la réponse des philosophes est significative. Par exemple, pour Edmund Husserl, la conscience mythique est intentionnelle, comme le sont la conscience imaginaire et la conscience percevante. Quelle qu'en soit la teneur, la conscience est structurée par une intentionnalité qui découvre tel ou tel aspect de l'objet pensée. Son ouvrage majeur *Ideen I* (1913) dépasse définitivement le « Grand Rationalisme » en déclassant l'imagination comme maîtresse d'erreur et de fausseté. Le « primitif » est imperméable à notre expérience (il ne vit pas dans notre monde, ne connaît pas notre organisation sociale, notre économie de marché, ignore l'échange monétaire, etc. : c'est là sa force d'intégration), mais il n'est pas imperméable à l'expérience en tant que telle (et à toute expérience). La conscience mythique est au principe d'une expérience singulière, originale qu'il faut retrouver (les récits des voyageurs, des missionnaires, des ethnographes, mémoires personnelles... peuvent y aider). Le « primitif » mélange sans difficulté aucune jugements de réalité et jugements de valeur (comme nous, mais hors de tout esprit de calcul et de ruse). Il se trouve plongé dans un monde plein de significations toutes compatibles, composables entre elles (comme dirait Leibniz). Mais la dualité principielle est celle du sacré et du profane : le sacré « tire vers » l'ancestralité, le profane, vers l'actualité. Cela n'implique pas que l'esprit humain doive fonctionner autrement que dans la pensée rationnelle et scientifique.

76. René König, *op. cit.*, p. 299. D'après Malinowski, ces pratiques magiques ont pour fonction latente de ramener à un niveau supportable l'incertitude, la peur et les tensions psychiques.

une transmission « mécanique ». Et si parfois, Durkheim se regarde lui-même comme « le véritable héritier d'Auguste Comte⁷⁷ » et de Montesquieu, c'est parce que sa sociologie se veut, certes, héritière de la même foi absolue en la science, mais sans jamais ériger la science en un savoir... de l'absolu.

Re-visiter la filiation : sens et valeur du clivage durkheimien

Face à l'ensemble de ces ambiguïtés inscrites dans le courant positiviste lui-même, ce lieu commun qu'est la filiation de Comte à Durkheim mérite d'être re-visité en profondeur. Et, pour tout dire, il serait trop expéditif et sans doute inexact d'omettre le rôle des autres contributeurs contemporains. Rejetant toute idée de « sciences normatives » et appliquant des lois positives à l'ensemble des objets de la nature, ces contributeurs viennent de l'histoire naturelle (Charles Darwin 1809-1882), du Droit (Léon Duguit 1859-1928), de la médecine et de la physiologie (Claude Bernard 1813-1878), de la physique (John Stuart Mill 1806-1873, Henri Poincaré 1854-1912), de la logique des sciences (Charles Renouvier 1815-1903, Jules Lachelier 1832-1918, Edmond Goblot 1857-1935). À eux tous, ils représentent justement « les principaux règnes de la nature » que la science positive étudie selon une méthode expérimentale commune⁷⁸. Littéralement parlant, ils ont « produit » le paradigme scientifique du XIX^e siècle, à savoir que tous les règnes de la nature sont, en droit, solidaires et homogènes ; que leurs phénomènes sont compatibles les uns avec les autres ; qu'ils appellent sans exception une explication « positive » ; et qu'enfin, ils sont comme autant de domaines d'application d'un unique principe de connaissance rationnelle, le principe du déterminisme⁷⁹.

.....
77. Célestin Bouglé (1870-1940), *Bilan de la sociologie contemporaine*, Paris, Félix Alcan, 1938. Ch. 1, p. 2 et sq. Et Georges Davy, Introduction, dans Émile Durkheim, *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*. Ouvrage posthume dont les textes ont été publiés par les soins de Marcel Mauss et seulement en partie dans la *Revue de Métaphysique et de morale* (dirigée par Xavier Léon) en 1937. L'édition complète a été réalisée en 1950 par le doyen de la Faculté de Droit d'Istanbul, Hüseyin Nail Kubali. PUF, 1969 « Introduction ».

78. Outre Durkheim (1858-1917), nombreux sont les noms de ceux qui émaillent cette histoire de la « science positive » dans toutes les sphères du savoir de Mill (1806-1873) à Spencer (1820-1903), en passant par Fustel de Coulanges (1830-1889), James (1842-1910), Espinas (1844-1922), Goblot (1857-1935), Dewey (1859-1952), Meillet (1866-1936), et bien sûr, Mauss (1872-1950), Fauconnet (1874-1938), Lalo (1877-1953), Leenhardt (1887-1954), etc.

79. C'est le Règne ou l'Ordre de la nature. Il s'agit d'avoir toujours en vue que les classifications (taxinomies) en histoire naturelle des XVII^e et XVIII^e siècles perdurent encore au XIX^e. Or l'histoire naturelle, héritée des premières classifications d'Aristote, classe les différences entre les vivants (plantes vivantes ou séchées – jardins botaniques, jardin des Plantes, herbiers...) d'animaux vivants ou « naturalisés » de diverses manières (animaux empaillés, insectes conservés dans le formol, reptiles ou mollusques conservés dans l'alcool), met en ordre des dessins, des reproductions, des documents (Buffon)... Linné et Jussieu élaborent des « systemata naturae » qui rattachent chaque être vivant à son espèce et englobent celle-ci dans un genre plus large jusqu'aux embranchements : le principe de l'histoire naturelle, c'est de superposer à la foule des vivants un système d'idées ; son explication consistait à rattacher tel vivant à une idée du système. C'est exactement ce que Comte appelle « l'explication métaphysique », puisqu'elle assigne comme cause à un fait, une idée ou, comme il dit, une « entité, une abstraction personnifiée ». L'histoire naturelle donc ne débouche jamais sur une loi qui puisse être

Positivismes et évolutionnismes « se donnent la main » pour élever à l'intelligibilité « ce qui arrive dans la nature », autrement dit, dans l'Univers, où la morphologie sociale et religieuse des groupes et « le rythme de la vie collective » prennent la place la plus élevée du savoir⁸⁰. Ici Durkheim relaie cette intuition comtienne, mais lui donne un tout autre sens, en se réclamant finalement d'une autre filiation : celle de Montesquieu. Ce dernier, en effet, a pour la première fois, détaché le fait socio-politique de tout jugement de valeur finalisé : l'esclavage est un fait sociologique qu'il ne faut pas prendre pour une erreur sociale, mais tenir fermement comme une institution formant un horizon d'analyse pour l'historien comme pour le juriste.

En outre, ces notions de positivisme et d'évolutionnisme appartiennent à l'espèce de termes qui contiennent en eux une véritable thèse concernant la production de la science. C'est cette posture que Durkheim adopte : si la science n'est indifférente à aucun règne naturel, alors il n'y a aucune raison qu'elle dédaigne ou élimine ce qui, dans la nature justement, semble la contredire le plus, par exemple, les « choses sociales » en apparence les plus irrationnelles, – les plus bizarres et les plus étranges – à nos « mentalités » de contemporains. Les observations recueillies sur le totémisme primitif, sa mythologie et ses rites, par les anthropologues et missionnaires anglo-saxons du XIX^e siècle, témoignent déjà de cette ouverture de la rationalité sociologique au soi-disant irrationnel religieux⁸¹. Durkheim le souligne en particulier pour le travail de Robertson Smith, au sujet de son intuition de l'ambivalence du sacré, et pour le travail de Sir James Frazer dans *Totemism*

commune aux vivants : la vie. Voir Robert Lenoble, *L'idée de nature au XVII^e siècle*, Paul Mouy (Suzanne Bachelard et Mikel Dufrenne), *Logique*, Paris, Hachette, 1944, Avertissement de Georges Davy, ch. 8, « Les sciences de la vie : physiologie, biologie », p. 127 et sq.

80. FEVR, p. 26, note 3. Ce qui arrive, c'est le contingent. Consulter Jules Lachelier (1832-1918) qui, au-delà de l'universelle nécessité, en fait le dernier mot de la pensée. Penser, c'est donner une forme nécessaire à la contingence, c'est-à-dire à ce qui arrive. Mais par opposition à un mécanisme brut et aveugle, elle est « nécessité de convenance et de choix ». Jean Beaufret, *Notes sur la philosophie française au XIX^e siècle* (Paris, Pocket - Agora, 2011), p. 35-56.

81. Dans *Les bases de l'anthropologie culturelle*, ouvrage publié à Paris, aux éditions PBP en 1967 (*Man and his works*, NY, sd.), Melville J. Herskovits écrit : « L'anthropologie a passé de l'étude du bizarre et du singulier par rapport à la culture occidentale, à l'analyse des différents genres de vie... Elle s'est efforcée de dégager les courants sous-jacents aux formes culturelles par lesquels s'exprime le comportement des groupes humains. » Plus loin, Herskovits souligne aussi que « ... la disproportion entre le nombre de peuples susceptibles d'être étudiés et le petit nombre de spécialistes fut cause que les premiers ethnologues se limitèrent à la description des sociétés dites « primitives », qui en vinrent à être considérées comme constituant l'objet spécifique de l'anthropologie. » Enfin, il ajoute : « [...] un tel choix était logique pour l'époque, mais les raisons avancées pour le justifier n'ont pas résisté à l'épreuve du temps. Ainsi, il n'est plus possible de soutenir que l'on puisse reconstituer l'histoire de notre civilisation à la lumière des recherches ethnologiques chez les « sauvages ». » (p. 313, 314). En faisant de la description des sociétés « primitives » une pure et simple anecdote de l'histoire de la discipline anthropologique ou le produit aléatoire d'une contrainte dépendant de la rareté de spécialistes formés en sciences sociales, Herskovits réduit sa discipline à l'esprit du collectionneur colligeant par amusement ou par passion des faits curieux d'ordre social et religieux.

and Exogamy⁸², dont il loue l'opportunité, parfois la justesse, sans se priver toutefois de contester vigoureusement certaines de ses théories, comme celles de la magie ou de l'exogamie.

Ainsi la certitude durkheimienne est fondée⁸³ : le principe de la science des religions est que

la religion n'exprime rien qui ne soit dans la nature [le social est la pointe la plus complexe de la « nature »]; car il n'y a de science que de phénomènes naturels. Toute la question est de savoir [...] ce qui a pu déterminer les hommes à se les représenter sous cette forme singulière qui est propre à la pensée religieuse. Mais pour que cette question puisse se poser, encore faut-il commencer par admettre que ce sont des choses réelles qui sont ainsi représentées [...] Car une science est une discipline qui, de quelque manière qu'on la conçoive, s'applique toujours à une réalité donnée⁸⁴.

S'il y a une science religieuse, c'est parce que les représentations et les rites qu'elle étudie ne tiennent pas du croyant leur droit à l'existence, mais bien du groupe qui en attend sa survie et sa reproduction⁸⁵. Et que serait une science – ici en l'occurrence la sociologie – dont la principale démarche consisterait à faire évanouir l'objet réel même dont elle traite, à savoir l'institution religieuse ?

Presque trente ans avant la publication de Darwin, dans le deuxième quart du XIX^e siècle, Auguste Comte affichait, en disciple fidèle aux intuitions « saint-simoniennes⁸⁶ », l'ambition d'une science positive totale (et achevée), non plus seulement de l'un des règnes de la nature, mais de l'Humanité tout entière, c'est-à-dire d'une synthèse capable de systématiser toute l'existence humaine, individuelle et collective, dans les trois ordres qui la caractérisent, la pensée, le sentiment et l'action⁸⁷. Pour construire ce projet, il publie son *Cours de philosophie positive*, leçon après leçon, entre 1826 et 1837 (date de la 43^e leçon). Le fondement de ce *Cours*, c'est le concept de développement. Grâce à lui, on voit se dessiner la conciliation de la nature humaine et de l'histoire humaine, de l'ordre et du progrès, de la statique et de la dyna-

82. FEVR, p. 132, note 4. Son dernier ouvrage « marque un progrès important dans la pensée et dans la méthode de Frazer. Il s'efforce, toutes les fois qu'il décrit les institutions religieuses ou domestiques d'une tribu, de déterminer les conditions géographiques et sociales dans lesquelles cette tribu se trouve placée. Si sommaires que soient ces analyses, elles n'en attestent pas moins une rupture avec les vieilles méthodes de l'école anthropologique ».

83. FEVR, p. 98.

84. FEVR, p. 25-26.

85. Cette interrogation, Durkheim la pose au sujet de l'animisme.

86. Henri Gouhier, *La vie d'Auguste Comte*, Paris, Gallimard, 1931. Prologue « Le précurseur ». On voit tout de suite ce que le disciple favori de Saint Simon, son secrétaire particulier, Auguste Comte, tirera du message à l'allure encore prophétique de Saint Simon : en partant du monde de la culture scientifique de Comte, on saisit immédiatement la raison pour laquelle il déchiffre dans le passé de la philosophie et de la science, la Loi qui prescrit l'avènement du positivisme.

87. Comte est encore inscrit dans la filiation des « Systemata naturae » chères aux naturalistes du XVIII^e (Linné et Jussieu). L'Humanité comme la Nature sont des systèmes que la science positive doit reconstruire.

mique. Mais le mouvement est subordonné à l'équilibre, la dynamique à la statique, de sorte que le progrès est le développement de l'ordre⁸⁸. Dans un *Cours* sur l'histoire de la biologie prononcé en 1960⁸⁹, Georges Canguilhem souligne à juste titre que, chez Comte,

L'histoire humaine – du point de vue physique, intellectuel et moral – est appelée à accomplir les dispositions naturelles de l'homme, mais non à les constituer. Comte fixe les lois du progrès – dont la loi des trois états est à la fois le principe et le modèle – en tenant compte d'un a priori que la biologie impose à l'histoire [et, en effet, comme chez tout être vivant préformé], on peut lire l'histoire humaine dans la nature humaine, elle s'y trouve prédéterminée⁹⁰.

L'ambition philosophique de Comte, par sa hauteur de vue et sa dimension eschatologique, précède la science positive telle qu'elle s'est appliquée peu ou prou chez les successeurs mentionnés (chez d'autres aussi dont nous avons moins parlé, chez certains biologistes⁹¹ et physiciens de son temps, et aussi chez Émile Littré, chez le géographe Élisée Reclus, chez John Stuart Mill – l'ami avec lequel il correspondait – dont la méthode des variations concomitantes donne « le plus haut degré de probabilité aux inductions sur la nature, établit des lois et compose une science vraiment positive⁹² »). Car c'est la systématisation et l'esprit de synthèse qui le guide en définitive, de sa jeunesse à sa maturité (comme le suggère l'exergue emprunté à Alfred de Vigny, au début du *Système de politique positive*)⁹³. C'est sa trajectoire propre qu'il rappelle pour, dans une sorte de modèle réduit, rendre sensible – sur le témoignage de sa propre biographie – le développement des âges de l'humanité. En aucune manière, un tel développement ne puise sa force dans des collectifs mobilisés et dans des situations conflictuelles mettant aux prises des intérêts économiques, sociaux et idéologiques opposés d'où pourraient

88. Jean Beaufret, *Notes sur la philosophie française au XIX^e siècle* (Paris, Pocket - Agora, 2011), p. 69 et sq. Durkheim rejette cette synthèse religieuse qui n'a rien d'empirique, mais il garde l'idée de développement en l'appliquant précisément à l'institution religieuse, alors même que, comme on vient de le voir, le développement de Comte vise à dépasser (déclasser, dévaluer) la religion comme un âge irrationnel (fétichiste) de l'humanité.

89. *Du développement à l'évolution au XIX^e siècle*, Paris, PUF, 1962, 2003, p. 49 et sq. Enseignement donné par GC (professeur à la Sorbonne) à l'Institut d'histoire des sciences de la rue du Four (dont il avait pris la direction en succédant à Gaston Bachelard). L'importance accordée par la philosophie française des années 1950-1970 au « biais épistémologique » a été autre chose qu'une mode structuraliste, puisque étaient abordées des questions d'histoire et de philosophie des sciences: les origines de la psychologie scientifique, le statut social de la science moderne, l'idée de norme et de normal, les journées « Cuvier » en mai 1969 (avec la participation de Michel Foucault). La présentation en est faite par Etienne Balibar et Dominique Lecourt, deux anciens étudiants de Canguilhem. Sur l'opposition Genèse/Structure, se reporter aussi à Victor Goldschmidt, *Questions platoniciennes*, Paris, Vrin, 1970, ch. XVI « La Transformation de la Pensée française contemporaine d'après E. Bréhier ».

90. Georges Canguilhem, 1962, p. 49 et sq. Comte se réfère souvent aux travaux d'anatomie comparée, comme ceux de Blainville.

91. Aristote... Harvey (17^e), Leibniz (18^e), Buffon (18^e), Wolf (18^e: pas de préformation), Sprengel, Cabanis, Lamarck, De Bainville, Meckel, Serres, Geoffroy saint Hilaire (correspondance entre embryologie et anatomie comparée), Darwin...

92. Charles Renouvier, *Essais de critique générale. Premier essai*, 1854, Paris, Armand Colin, 1912. « Les variations concomitantes et la détermination des lois », p. 70 -71.

93. « Qu'est-ce qu'une grande vie? Une pensée de jeunesse exécutée par l'âge mûr. »

émerger de nouvelles institutions, de nouveaux régimes, de nouvelles classes dirigeantes. Non ! Le positivisme de Comte est le résultat d'une histoire des idées sans acteurs et sans sujets qui les portent et les défendent, les animent et les dépassent !

Et, disons-le, même si, dans son étude de la vie religieuse, Durkheim introduit tout un corpus de faits expérimentaux, d'observations empiriques, de descriptions factuelles (cérémonies, rites périodiques, commémorations régulières, etc.), il saura cependant retenir la leçon de Comte : l'individu social dont il parle (et dont il part) est toujours le représentant d'un type humain, non seulement le « produit de causes sociales », mais encore celui du développement historique⁹⁴ : c'est l'homme situé dans sa lignée et identifié au totem de son clan : « Un individu et son totem ne font qu'un », écrit-il à la page 468. Les figures de l'individu sont en définitive assez limitées : c'est l'Alatunja qui est le maître des cérémonies et des cultes « positifs » (par exemple, durant la cérémonie de l'Intichiuma chez les Arunta)⁹⁵ ; c'est l'individu néophyte pris dans les interdits de l'initiation ; c'est le shaman ou le magicien, le chef du clan et de la tribu, c'est-à-dire « les personnages privilégiés, rois ou prêtres » qui sont « les détenteurs de quelque puissant esprit dont la société tient à conserver la protection⁹⁶ ». À travers ces figures idéaltypiques (si l'on peut emprunter ici ce terme à Weber), Durkheim désigne tous ceux qui, porteurs d'autorité morale sur le groupe en raison de la tradition⁹⁷, sont intimement ou particulièrement associés au totem du clan, ou encore initiés à sa vie religieuse.

Le monde des *FEVR* est un monde strictement spatio-temporel (il se réfère sans cesse à ses lieux saints, à ses endroits secrets, à ses rochers sacrés, ses churingas enterrés, ses espèces animales et végétales dans leurs écosystèmes ; il se réfère aussi aux rythmes temporels, de fécondité, de retour des rites, de deuils, etc.). C'est un monde qui ignore toute transcendance, toute spiritualité « pure », tout imaginaire non incarné. C'est, en même temps, un monde de la causalité immanente. En conséquence, le moi de l'individu « y est compact, tout d'une pièce, un mouvement indivis et massif »⁹⁸. Car, le coercitif y absorbe entièrement le collectif⁹⁹. Il s'agit – dans le culte ascétique aussi bien que dans le culte « positif » – d'accomplir l'acte religieux collectif en son temps, en son lieu, jusqu'au terme (par exemple, l'homme choisi par l'Alatunja pour verser son sang sur la pierre...). De plus, l'ouvrage ne

94. *FEVR*, p. 132, note 5 et *Leçons de sociologie*, Paris, PUF, 1950, p. 69-70.

95. *FEVR*, p. 468-472.

96. *FEVR*, p. 86.

97. *FEVR*, p. 83, 212 et sq.

98. René Le Senne, *Traité de morale générale*, Paris, PUF, 1942.

99. Ici, bien entendu, se reporter à la thèse de 1893, *De la division du travail social*.

comporte aucune description d'un quelconque rejet de la tradition, de ses obligations, de ses interdits, de ses indifférences ou de ses frustrations.

Alors, la question se pose : comment, dans ce monde de la causalité immanente, s'introduit le ressort du changement, l'élément de transformation qui puisse le faire évoluer vers les formes de vie religieuse plus tardives, divinisées et personnalisées ? La lecture de Durkheim ne permet pas de trancher. Dans ses écrits sur la détermination du fait moral (*Bulletin de la Société française de sociologie*, séance du 11 février 1906), Durkheim indique qu'à côté de la morale objective et commune, « chaque individu, chaque conscience morale exprime la morale commune à sa façon [...] sous un angle différent ». Et il ajoute, plus loin, que, du point de vue sociologique même, la conscience individuelle n'est nullement tenue de s'incliner devant la moralité existante¹⁰⁰. Mais comment s'opère cette progressive introduction du jeu individuel dans le jeu collectif ? Faut-il ici reprendre le modèle que Darwin appliquait à l'évolution des espèces, pour expliquer la transformation de la vie ? Une différence « accidentelle » (une chiquenaude ?) s'introduit-elle à la naissance de chaque individu ? Et quel est le rôle joué en chacun par ce qu'il appelle « l'imagination mythologique » ? Il faut bien avouer que sur l'importante question de la raison d'être du développement humain des sociétés, Durkheim nous laisse démuni.

Ici interrogeons-nous en conséquence : quel apport fournit réellement Comte à Durkheim ? La réponse s'impose : il lui fournit un cadre de pensée relativement flexible dans lequel, par choix et par méthode, Durkheim va introduire une observation rigoureuse et critique des faits anthropologiques décrivant les sociétés primitives, leurs religions totémiques, leurs croyances mythiques et leurs rites culturels (ascétiques et « positifs »), c'est-à-dire non seulement, les forces sociales qui les animent et les règlent, mais encore les orientations prises (mais dans quelles conditions sociales ?) par l'imagination mythologique dans de nouvelles directions (par exemple l'idée d'âme qui oriente vers la construction tardive de la personnalité des dieux)¹⁰¹. Mais, en même temps, l'affirmation qu'il ne saurait exister « de société connue sans religion » – puisque cette dernière est « la matrice où se sont élaborés tous les principaux germes de la civilisation humaine »¹⁰² – ... va exactement de pair avec le rejet méthodique de la synthèse religieuse de l'Humanité, projection utopique de Comte et accomplissement idéalisé de l'Histoire.

Reste que Durkheim conserve le principe même du développement en l'appliquant maintenant, sur un mode formellement expérimental et factuel,

100. Reproduit dans *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 1924, éd. 1951, p. 56-57, 86-88.

101. FEVR, p. 432.

102. FEVR, p. 343, 319.

aux phénomènes religieux, tels que les observations des anthropologues anglo-saxons dans les tribus australiennes et amérindiennes nous les livrent. Par sa conception de l'institution « durable » (selon la formule anti-creationniste « rien ne vient de rien »)¹⁰³, Durkheim montre les traces, les reliques, les vestiges des formes les plus élémentaires de la vie religieuse, par exemple les emblèmes totémiques et le culte des ancêtres, les nouvelles constructions « en germe »¹⁰⁴, autre exemple : les dieux tribaux, jusque dans les représentations, les dogmes et les pratiques liturgiques actuelles : le monothéisme, l'Église comme mère de Dieu, l'immaculée conception, la communion du corps du Christ indéfiniment partagé sous les espèces du pain et du vin, la messe comme rite indéterminé revêtant plusieurs fonctions intégratrices (les autres sacrements comme le mariage ou l'ordination, et, en général, tous les événements festifs ritualisés et sacralisés), les images pastorales de l'amour chrétien, l'âme « qui se fragmente en autant de parties » et, autant que de besoin, enfin la croyance en son immortalité¹⁰⁵.

Voilà un ensemble de raisons qui nous invitent à penser que, sans en renier le principe général, Durkheim re-pense en profondeur ce qu'il appelle « la méthode historique » de Comte, cette germination de l'Humanité dont Comte dit qu'elle détermine avec nécessité « son perfectionnement réel »¹⁰⁶.

La critique durkheimienne porte sur deux plans :

1^{er} plan : la méthode de Comte est téléologique : elle est finalisée par un âge de positivité à atteindre immanquablement « sur les épaules » (en quelque sorte) des fictions et des idéalités précédentes qui sont à intégrer, à dépasser, puis à révoquer (à oublier) ; « ce qu'à chaque moment l'humanité annonce de son avenir, est aussi nécessairement inscrit dans les germes de la nature humaine que les âges successifs de l'individu sont déterminés par son développement¹⁰⁷ ». Durkheim juge cette méthode unilinéaire, puisqu'elle est portée en extension par la Société Humaine dans son unicité, elle est même un « peuple unique » formé par « la chaîne des morts et des vivants »¹⁰⁸. Il la juge incapable de mettre en œuvre le processus de différenciation des institutions qui se déploie à partir de leur genèse vers leur transformation,

103. FEVR, p. 321.

104. FEVR, p. 445, 450 et sq.

105. FEVR, p. 328, 316, 551.

106. *Cours de philosophie positive*, Paris, éd. Schleicher, T. IV, p. 303. Cité par Canguilhem, *op. cit.*, p. 51.

107. Canguilhem, *op. cit.*, p. 52.

108. Condorcet parle de « peuple unique ». Chez Comte, l'Humanité, c'est Dieu répandu « en extension » dans l'Univers, c'est l'ensemble universel de tous les hommes morts (population subjective) ou vivants (population objective) dans la continuité historique de leur évolution. Voir Jean Beaufret, *Notes sur la philosophie en France au XIX^e siècle*, Paris, Pocket – Agora, 2011, p. 70.

infléchissement, personnalisation et, pour finir, individualisation¹⁰⁹. Il s'agit d'un finalisme, d'une sorte de providentialisme laïcisé, sans transcendance, sans le socle d'un « cogito » constitutif, sans référence à une métaphysique abstraite ou théologique. Tout méta-discours sur les forces occultes, les énergies est banni. La société est un simple « Devoir », l'individu n'y a pas de droits. Le programme de Durkheim, à l'inverse, part d'un autre constat : la religion est, comme telle, si encombrée d'opinions diverses, de discussions inévitables, que la synthèse n'est jamais à portée de main : il faut sans cesse démêler « les degrés de complexité et les subordinations hiérarchiques des problèmes », autrement dit, la méthode consiste à « commencer par les plus simples »¹¹⁰.

2^e plan : la méthode historique de Comte élimine de son champ la « synthèse fictive » figurée comme l'âge théologique de la religion ancienne (et qui tire son origine dans le fétichisme)¹¹¹. Comte, en effet, exorcise toutes les forces dites « irrationnelles », « imaginaires » et « délirantes », parce qu'elles appartiennent à un âge révolu, définitivement dépassé. Alors qu'au contraire, pour Durkheim, il s'agit de forces dont il faut expliquer l'origine, analyser la genèse, donner les « raisons vraies », en représenter les causes, montre les persistances ou les permanences¹¹². Tout se passe comme si la société était mue par une sorte de « physique des forces » sur laquelle la puissance représentative, figurative et imaginaire du mythe venait régulièrement s'exercer¹¹³.

109. Voir le paradigme de Charles Darwin sur la différence accidentelle se produisant à la naissance de chaque être vivant (*L'Origine des espèces au moyen de la sélection naturelle*, 1857). Durkheim traite continûment du sujet dans *La Division du travail social* (1893), « la détermination du fait moral » (1906), *L'évolution pédagogique en France* (Halbwachs, 1936), *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit* (1950). Autres exemples dans Georges Davy, *La Foi jurée*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1920, et dans R. Saleilles, *L'individualisation de la peine. Etude de criminalité sociale*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1927, 3^e éd. Préface de Gabriel Tarde.

110. Edmond Goblot, *Traité de logique*, Paris, Armand Colin, 1918, p. 41-42.

111. Sur la théorie du fétichisme selon Comte dans son rapport avec l'histoire des sciences, voir l'analyse qu'en donne Georges Canguilhem dans *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1983.

112. *FEVR*, p. 3.

113. *FEVR*, p. 21, 292 et sq. L'intuition de Comte est que l'Humanité passe par étapes successives du fictif au réel positif, de l'irrationnel au rationnel, de la confusion à l'évidence : il y a donc des institutions erronées, ce que récuse Durkheim (*FEVR*, p. 3, 98). Certes Comte voit une évolution du religieux, mais pour mieux le nier, alors que pour Durkheim, il s'agit de l'affirmer. Comte transforme le religieux – dès l'âge métaphysique – en abstractions philosophiques (Justice, Liberté, Raison...), mais pour mieux recréer sa forme définitive à la fin, dans une Religion de l'Humanité. Dans les *FEVR*, ce qui prévaut, c'est l'omniprésence de l'origine, de l'essence (de la structure, pourrions-nous dire), de l'initial, du primitif « observable », c'est-à-dire encore du Genre dont sont sorties les espèces ; c'est en même temps l'origine d'où est sortie l'évolution ultérieure, tardive, plus étroite : les fétiches, les pratiques de magie, les cultes des ancêtres, ceux des animaux, de la nature, des morts, ainsi que l'animisme, les croyances au surnaturel, aux mystères, aux divinités et aux esprits. Tout un anthropomorphisme chrétien vient du totémisme (p. 337) : la mère Église et la vierge épouse de Dieu, l'Agneau de Dieu, le Troupeau des fidèles, le bon pasteur, les brebis du seigneur, la vigne du seigneur, les images végétales (le grain de sénévé) et les métaphores pastorales, le Corps mystique du Christ, etc. p. 8-9, 10, 33-40, 40-49, 96, 111, note 2, 189, note 2, 238 : « Le totémisme est la religion la plus primitive qui soit actuellement observable et qui ait sans doute jamais existé ». p. 234, 237, 246, 254, 266, 272. L'organisation sociale primitive, la religion totémique non systématique, les croyances primitives classent les choses en sacrées et profanes. Tout part du totem collectif et tout y revient : Nom, Emblème, Animal totémique/Cosmologie, Genre, Totem individuel et Totem Sexuel, comme intermédiaire entre l'individu et le collectif. En définitive le primitif qui est l'initial est sacré.

En fait et en droit, rien n'est jamais dépassé par rien, et Durkheim loue Montesquieu d'avoir compris que toutes les institutions se valent, que «l'on ne peut pas faire que les choses soient autrement qu'elles ne sont¹¹⁴», que «rien ne vient de rien¹¹⁵». Tout, au contraire, est intégré par mutation successive. C'est donc «méthode historique» contre «méthode historique» dans les *FEVR*. Loin d'être un âge de tâtonnement irrationnel, «la religion cesse d'être je ne sais quelle inexplicable hallucination pour prendre pied dans la réalité¹¹⁶».

Or, en se détachant de Comte par une sorte de «parricide¹¹⁷», Durkheim s'avère plus comtien que Comte lui-même, si l'on ose dire : l'évolution «embryonnaire» de la religion ne souffre, en effet, aucune extinction, dépassement ou disparition ; au contraire, elle continue à se développer continûment dans la diversité des formes religieuses actuelles qui se succèdent, se remplacent, se modifient, se font la guerre aussi... «tout en se reliant sans interruption aux croyances plus grossières¹¹⁸». Tout se passe comme si les formes les plus tardives de la religion, mais aussi «toutes les formes de la vie intellectuelle, en raison du prix tout particulier et de la dignité que leur attri-

114. *Leçons de sociologie*, Paris, PUF, 1950.

115. *FEVR*, p. 324, au sujet de l'institution et de l'anti-crétionisme de Durkheim. Début des *FEVR*, «Objet de recherche», p. 2. «Nous n'étudierons donc pas la religion très archaïque dont il va être question pour le seul plaisir d'en raconter les bizarreries et les singularités. Si nous l'avons prise comme objet de notre recherche, c'est qu'elle nous a paru plus apte que toute autre à faire comprendre la nature religieuse de l'homme, c'est-à-dire à nous révéler un aspect essentiel et permanent de l'humanité.» [Autrement dit : observons soigneusement ce qui nous paraît bizarre, incongru, inédit, inattendu, singulier. Aucune institution n'est illusoire et n'est fausse. Toute institution remplit des fonctions, joue un rôle, répond à des nécessités «vitales» du groupe social. Mauss rappellera cette exigence dans son *Manuel d'ethnographie*, Paris, Pbf, 1967. À rapprocher de ce qu'écrit Durkheim des principes à l'œuvre dans les totems et la religion totémique, p. 270-271 : «Ils – ces principes – agissent comme des forces véritables. Ce sont même, en un sens des forces matérielles qui engendrent mécaniquement des effets physiques. Un individu entre-t-il en contact avec elles sans avoir pris des précautions ? [interdits, crainte, purification, respect, heures du jour, de l'année, pas les femmes, telle alimentation, tel vêtement, tels objets, amulettes, signes, gestes, signes de la croix dès l'entrée dans un lieu sacré, une église, etc.] [...] Il en reçoit un choc que l'on a pu comparer à l'effet d'une décharge électrique. On semble parfois les concevoir comme des sortes de fluides qui s'échappent par les pointes (dans un mythe Kwakiutl présenté par Boas, un héros ancêtre perce la tête d'un ennemi en tendant le doigt vers lui.) Quand ces sortes de fluides s'introduisent dans un organisme qui n'est pas fait pour les recevoir, elles y produisent la maladie et la mort, par une réaction tout automatique. En dehors de l'homme, elles jouent le rôle de principe vital... C'est sur elles que repose la vie universelle.»

116. *FEVR*, p. 322.

117. *FEVR*, p. 414-415, note 4. Dans ce passage, Durkheim évacue les abstractions métaphysiques et les interprétations théologiques importées par le père Schmidt et A. Lang dans la religion australienne : les notions de dieux créateurs éternels, tout puissant, omniscients, gardiens de l'ordre moral y sont introduits. «Nous n'entrerons pas dans cette discussion qui nous paraît sans intérêt et sans portée. Si l'on donne à ces différents adjectifs un sens relatif, en harmonie avec la mentalité australienne, nous sommes tout prêts à les prendre à notre compte et nous les avons nous-mêmes employés. De ce point de vue, tout-puissant veut dire qui a plus de pouvoir que les autres êtres sacrés ; omniscient, qui voit les choses qui échappent au vulgaire et même aux plus grands magiciens (aux vieillards) ; gardien de l'ordre moral, qui fait respecter les règles de la morale australienne, si différente qu'elle soit de la nôtre. Mais si l'on veut donner à ces mots une signification que, seul un spiritualiste chrétien peut y attacher, il nous paraît inutile de discuter une opinion si contraire aux principes de la méthode historique.»

118. *FEVR*, p. 422 et tout le ch. 8.

bue la société¹¹⁹», se rattachaient logiquement et chronologiquement à leurs formes les plus élémentaires, et pour nous, avec nos yeux actuels, les plus bizarres et les plus étranges. C'est aussi la raison pour laquelle, Durkheim se montre attentif aux « progrès de la science religieuse » de son temps et aux recherches anglo-saxonnes de la deuxième moitié du XIX^e siècle¹²⁰.

L'enjeu de la science sociale positive n'est en rien l'installation d'un système positiviste ou d'une systématisation de l'existence collective (miroir d'une Humanité universelle), qui aurait pour finalité ultime d'éliminer de la société tout ce qu'elle charrie depuis la nuit des temps en matière d'erreurs, de fictions, d'aberrations, de mensonges¹²¹, d'illusions et de puissances occultes, sous leur aspect successif du fétichisme (le paganisme), du polythéisme (le Panthéon grec)¹²² et du monothéisme (le Christianisme). Puissances et facultés dont les entités métaphysiques ne sont que les lointaines héritières, en somme tout ce dans quoi l'humanité s'est fourvoyée au cours du temps et dont elle doit sortir (le « saint simonien » Comte se donne l'allure d'un prophète et d'un missionnaire, et prend la figure d'un Pontife). Et même si le « moment » révolutionnaire (la décennie 1789-1802) a pu tenter de faire table rase de l'obscurantisme religieux et de l'abstraction métaphysique¹²³, la science positive, selon Durkheim, doit au contraire se protéger de cette dérive : elle doit aller d'un autre pas que la vie des peuples et garder sa pleine autonomie dans la marche des sociétés. Car, de toutes façons, même l'erreur collective a sa « raison vraie » d'exister¹²⁴. C'est à la science de la découvrir, d'en établir la valeur du point de vue de la vie du groupe et, parfois, d'en montrer la persistance institutionnelle (en apparence sans fondement).

Comte identifie science et société, société et conscience de la société (il est moniste) ; Durkheim les sépare, les distingue (il est dualiste). Sans doute, en deçà de Comte, a-t-il décelé l'originalité de cette posture chez Montes-

.....
119. «La notion d'âme», *FEVR*, p. 377, note 1. «Si les représentations religieuses et morales constituent, croyons-nous les éléments essentiels de l'idée d'âme, nous n'entendons pas dire cependant que ce soient les seuls. Autour de ce noyau central, d'autres états de conscience viennent se grouper qui ont, quoique à un moindre degré, le même caractère.»

120. *FEVR*, p. 3-4, 10-12.

121. *FEVR*, p. 3, 98.

122. *FEVR*, p. 394.

123. Henri Gouhier, *La vie d'Auguste Comte*, Paris, Gallimard, 1931. Prologue « Le précurseur ». L'inspiration ici provient de Henri de Saint-Simon, homme du Directoire, qui considère d'abord que, de l'ensemble des faits historiques et des idées, se dégage une loi de développement de l'humanité et que, à ce titre, la Révolution a marqué un tournant dans l'histoire, spécialement dans le mouvement des idées politiques et juridiques. Saint-Simon est un héritier de Bossuet dans son *Discours sur l'Histoire universelle*, 1681 ; de Voltaire dans son *Essai sur les mœurs*, 1756 ; de Montesquieu dans *De l'Esprit des lois*, 1748 ; de Vico dans ses *Principes d'une science nouvelle*, 1725 ; de Herder dans ses *Idées sur la philosophie de l'Histoire et de l'humanité*, 1784-1791 ; de Condorcet dans son *Tableau historique de la marche de l'esprit humain*, 1794.

124. *FEVR*, p. 3.

quieu lui-même (qu'il lui arrive de placer devant Comte pour l'anticipation clairvoyante d'une méthodologie du fait social)¹²⁵. Sa formation de philosophe classique, fortement marqué par la fréquentation des catégories aristotéliennes¹²⁶, le conduit à ne jamais confondre « l'en soi » et le « pour nous », la méthode et son objet, la raison et le phénomène¹²⁷, la représentation de l'origine et l'origine, et pas davantage l'origine et ses conséquences tardives c'est-à-dire « secondaires » et « de second ordre » eu égard à « l'élémentaire » fondateur¹²⁸. Le postulat même de la sociologie – toutes les religions, comme toutes les institutions se valent : elles tiennent toutes au réel (à la nature) et l'expriment dans ses régularités – l'amène à se différencier résolument de Comte, s'en séparer¹²⁹. Sans doute, tient-on ici la raison de l'équivoque positiviste de Durkheim : si les *Formes élémentaires* sont en effet, insérées dans la nature, c'est qu'elles sont en même temps inscrites dans l'histoire et annoncent que « un jour viendra où de nouveaux idéaux surgiront¹³⁰ ».

Que conclure de cette lecture de la filiation Comte–Durkheim ? Contentons-nous de souligner trois points : dans son travail sur le religieux comme rapport du sacré au profane, Durkheim réhabilite *d'abord* la source documentaire d'origine, à savoir l'archive, l'écrit, le reportage et même l'iconographie... sous ses multiples formes empiriques disponibles en son temps, auxquelles ses lectures tous azimuts, étalés sur plusieurs décennies, lui ont donné un plein accès. *Ensuite*, il met en pratique un principe que toute science sociale fait – et même se doit de faire – sien : tout fait social est historique. Et si sa genèse factuelle explique – ou du moins éclaire – son développement ultérieur, alors s'impose au chercheur une attention scrupuleuse à ses « formes élémentaires » : c'est seulement dans la mesure où elle est devenue qu'une « chose » est. *Enfin*, une ultime question vient sur le tapis : Durkheim ne tente-t-il pas – en filigrane dans ce livre – de re-penser aussi la tradition philosophique (dont Comte fait partie) dans laquelle il a premièrement bai-

125. Montesquieu écrit dans *De l'Esprit des Lois* : « Il s'en faut que le monde intelligent soit aussi bien gouverné que le monde physique ; car, quoique celui-là ait aussi des lois, qui, par leur nature, sont invariables, il ne les suit pas constamment comme le monde physique suit les siennes ». Citation extraite de la thèse complémentaire de Durkheim sur Montesquieu (1892).

126. Durkheim utilise systématiquement les catégories de genre (origine, d'où tout découle premièrement ou primitivement) et d'espèce (seconde). L'induction (du particulier au général) et la dynamique (de la puissance à l'acte) en proviennent et fondent la méthode comparative.

127. FEVR, p. 3, « Les rites les plus barbares ou les plus bizarres, les mythes le plus étranges traduisent quelque besoin humain, quelque aspect de la vie soit individuelle, soit sociale. Les raisons que le fidèle se donne à lui-même pour les justifier peuvent être, et sont même le plus souvent, erronées ; les raisons vraies ne laissent pas d'exister ; c'est affaire à la science de les découvrir. »

128. FEVR, p. 26, 81-82, 100, 178. À la page 121, Durkheim souligne une opposition : « Modestie de la science, immodestie de la magie », puisque, comme science, elle est elle-même un produit lointain ou tardif des classifications de la vie religieuse et de la vie sociale. À cette modestie de la science, Durkheim convertira son neveu Mauss. Voir Émile Durkheim, *Lettres à Marcel Mauss. Présentées par Philippe Besnard et Marcel Fournier*, Paris, PUF, 1998.

129. FEVR, p. 3.

130. FEVR, p. 611.

gné à partir de la nouvelle science sociale qu'il se donne pour « tâche » de construire ? En accueillant généreusement, encore aujourd'hui, nombre de chercheurs issus de formations académiques non sociologiques (anthropologie, histoire, géographie, philosophie, droit, sciences politiques...), la sociologie comme champ disciplinaire ne parvient à affilier ou à attacher à soi que parce que sa démarche intrinsèque tente d'accorder un rationalisme de visée avec un empirisme de méthode. C'est, à mes yeux, l'ambition scientifique que, re-pensant l'héritage comtien, Durkheim a voulu mener à son terme dans son œuvre, jusque dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*.