



Archives de sciences sociales des religions L'héritage des *Formes*

Morale, religion et société dans l'œuvre durkheimienne

Morality, Religiosity and Society in Durkheim's Works

Robert N. Bellah



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/23035>

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Référence électronique

Robert N. Bellah, « Morale, religion et société dans l'œuvre durkheimienne », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], L'héritage des *Formes*, mis en ligne le 19 juillet 2011, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/23035>

Morale, religion et société dans l'œuvre durkheimienne /
Morality, Religiosity and Society in Durkheim's Works

In: Archives des sciences sociales des religions. N. 69, 1990. pp. 9-25.

Citer ce document / Cite this document :

Bellah Robert N., Benoît Denis. Morale, religion et société dans l'œuvre durkheimienne / Morality, Religiosity and Society in Durkheim's Works. In: Archives des sciences sociales des religions. N. 69, 1990. pp. 9-25.

doi : 10.3406/assr.1990.1311

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0335-5985_1990_num_69_1_1311

MORALE, RELIGION ET SOCIÉTÉ DANS L'ŒUVRE DURKHEIMIENNE*

For Durkheim, "society" primarily refers to a symbolic reality, "morality" being an integral part of its essence. Apart from respect for authority, indispensable to any definition of morality, the new-secular definition of morality contains three basic components: discipline, attachment to a group and autonomy. From this point of view, "nation" has moral primacy. But two problems arise here: a) how to express a symbolic reality in rational terms, and b) how to instill warmth into these rational ideas. Durkheim comes close to providing solutions to these problems when he declares that it is the intensity of social relations which produces social ideals, that this new morality can best be instilled through the schools and that it is among workingclass people that it can most clearly be seen springing.

Durkheim was fascinated by the intensity of communal living among "primitive" peoples. This intensity alone is able to resource a society. Religious ritual is the scene where this collective effervescence takes place. Durkheim is not far from saying that religious symbolism has a creative function all its own.

Sociology to Durkheim plays the role of guide for the process of social thought. His work embraces a great vision of society.

Dans les écrits de Durkheim aucun terme n'est aussi courant et aussi difficile que celui de « société ». Saisir les sens multiples de ce terme et la pluralité de niveaux de ces sens reviendrait à peu près à comprendre la totalité de la pensée durkheimienne. Parfois ce terme est simple et évident — il renvoie simplement à un groupe social particulier. A d'autres moments son sens est plus obscur et plus

* Ce texte a été publié originellement en anglais sous le titre, R.N. BELLAH, "Introduction", dans E. DURKHEIM, *On Morality and Society*, Chicago, The University of Chicago Press, 1973, pages ix-x, xxxix-lv et 225-30. Les textes des citations de Durkheim ont été directement repris de leur version originale française par le traducteur, Denis Benoît.

mystérieux ! (1) Une société n'est pas exactement « le groupe d'individus qui la composent, l'habitat qu'ils occupent ». Elle est « avant tout un ensemble d'idées, de croyances, de sentiments de toutes sortes, qui se réalisent par les individus ; et, au premier rang de ces idées, se trouve l'idéal moral qui est sa principale raison d'être. La vouloir, c'est vouloir cet idéal, si bien que nous pouvons parfois préférer la voir disparaître que de renier l'idéal qu'elle incarne » (2).

Non seulement la société ne s'identifie pas à une « entité matérielle » externe, mais elle est quelque chose de profondément intérieur, puisque pour Durkheim elle est la source de la moralité, de la personnalité et de la vie elle-même au niveau proprement humain. La société c'est quelque chose dont nous dépendons, le sachant ou pas. A ceux qui non « sans noblesse », ressentent comme « intolérable » l'idée de la dépendance à l'égard de la société, Durkheim réplique : « c'est qu'ils n'aperçoivent pas les sources d'où découle leur propre moralité, parce que ces sources sont trop profondes. La conscience est un mauvais juge de ce qui se passe au fond de l'être, parce qu'elle n'y pénètre pas » (3).

Quand nous lisons, dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, que la société est l'objet « réel » auquel renvoie le terme de « Dieu », il faut se rappeler que Durkheim utilise le terme « société » d'une façon qui se rapproche plus de la théologie classique que de la science empirique. Ce n'est pas que Durkheim érige la société réelle en idole. C'est qu'il élève, purifie et approfondit tellement le terme « société », que celui-ci peut occuper la position du grand mot qu'il remplace, sans aucune perte de dignité.

Pour Durkheim, la morale (et même la divinité !) n'est pas un concept extérieur à la société : elle fait partie intégrante de son essence. Ceci renvoie à une conception de la sociologie fort éloignée de la définition qui en est donnée aux Etats-Unis. Durkheim est connu pour être l'un des fondateurs de la sociologie scientifique et ce n'est pas sans raison. Ses contributions à la théorie et à la méthodologie de la sociologie demeurent probablement inégalées. Mais il n'était pas seulement un sociologue au sens strict du terme. Il était un philosophe et un moraliste, dans la grande tradition française de la pensée morale. Il était même plus que cela. Il était un grand prêtre et un théologien de la religion civile (4) de la Troisième République et un prophète appelant non seulement la France mais la société occidentale toute entière à corriger ses agissements, face à la grande crise sociale et morale de notre temps.

La leçon inaugurale du premier cours que Durkheim a donné à Paris en 1902 traitait de l'éducation morale. Dans cette leçon (5) il a posé une distinction devenue maintenant familière, en différenciant ce qui, dans l'éducation, est commun à tous, et ce qui diffère selon les divers individus et groupes. Avec le développement de la division du travail, le second a pris le pas sur le premier ; la spécialisation devient plus que jamais nécessaire. Mais ce qui est commun à tous n'en reste pas moins nécessaire. Hors de ce fonds commun, les hommes auraient tendance à s'en remettre à des fidélités provinciales et particulières, et la grande société moderne s'effondrerait. Le cours professé par Durkheim portait précisément sur cet élément central du fonds commun de l'éducation : la morale.

Il est clair d'emblée que l'éducation morale que Durkheim avait en tête n'était pas un simple plat réchauffé de vieilles maximes morales. Son cours visait à introduire une nouvelle morale séculière fondée sur sa compréhension de l'individualisme comme valeur centrale de la société moderne. Il voulait main-

tenir le respect de l'autorité — une qualité quasiment religieuse — qu'il percevait comme essentiel à la nature de la morale en tout temps et en tout lieu.

Durkheim admira toujours la discipline, en tant que capacité de réfréner ses impulsions égoïstes et d'accomplir son devoir moral. Il en faisait le premier élément constitutif de la morale (6). Mais il ne voyait pas la morale comme une simple affaire d'obligation externe et d'autorité fondée sur la prohibition et la répression, aussi important que soit le besoin d'un certain contrôle. Le second élément constitutif de la morale, selon lui, était l'attachement à un groupe social : l'aspect positif, volontaire et chaleureux de l'engagement dans le groupe, qui ne vient pas du devoir externe mais des attirances librement acceptées. Filloux a montré la dialectique toujours présente du *nomos* et de *l'éros* dans la conception de la morale durkheimienne (7).

Dans ces deux éléments constitutifs de la morale, la discipline et l'attachement au groupe social, il n'y a rien de particulièrement moderne. Ce sont des aspects éternels de la morale dans toute société. C'est seulement avec le troisième élément : l'autonomie ou l'auto-détermination, que la morale séculière moderne apparaît en plein jour. L'autonomie critique éclaire la façon dont la discipline et l'attachement au groupe social doivent être compris. La nouvelle discipline morale séculière doit être vidée des mythes et symboles religieux dont se sont recouverts les systèmes traditionnels dans leur effort pour éviter toute réflexion critique. La nouvelle morale ne doit pas être assumée aveuglément et sans question. Bien au contraire, la critique rationnelle doit faire partie de son essence même : « [...] le rationalisme n'est qu'un des aspects de l'individualisme : c'en est l'aspect intellectuel. Il n'y a pas là deux états d'esprit différents, mais l'un n'est que l'envers de l'autre, et réciproquement. Quand on sent le besoin de libérer la pensée individuelle, c'est que, d'une manière générale, on sent le besoin de libérer l'individu. La servitude intellectuelle n'est qu'une des servitudes que combat l'individualisme. Or, tout développement de l'individualisme a pour effet d'ouvrir la conscience morale à des idées nouvelles et de la rendre plus exigeante. Car, comme chacun des progrès qu'il a fait a pour conséquence une conception de l'homme, il ne peut se développer sans nous faire apparaître comme contraires à la dignité humaine, c'est-à-dire comme injustes, des relations sociales dont naguère nous ne sentions nullement l'injustice. Inversement, d'ailleurs, la foi rationaliste réagit sur le sentiment individualiste et le stimule. Car l'injustice est déraisonnable et absurde, et, par suite, nous y devenons d'autant plus sensibles que nous sommes plus sensibles aux droits de la raison. Par conséquent, un progrès quelconque de l'éducation morale dans la voie d'une plus grande rationalité ne peut pas se produire, sans que, au même moment, des tendances morales nouvelles ne se fassent jour, sans qu'une soif plus grande de justice ne s'éveille, sans que la conscience publique ne se sente travaillée par d'obscuras aspirations » (8).

Dans ce paragraphe et ailleurs dans ses écrits postérieurs, Durkheim semble avoir finalement comblé le fossé entre la justice, l'aspect le plus élevé de la solidarité organique, et l'individualisme, la seule survivance de la solidarité mécanique dans la société moderne. C'est probablement pourquoi il a abandonné les termes de solidarité mécanique et organique après la publication de *La Division du travail social*. C'est sûr qu'il n'a jamais abandonné la structure de base de sa typologie distinguant les sociétés segmentées simples et les sociétés haute-

ment différenciées. Mais le contraste entre ces deux types de société, au niveau moral, devient le contraste entre deux formes de conscience commune plutôt que le contraste entre la force et la faiblesse de la conscience commune.

La morale séculière, avec son autonomie rationnelle, change non seulement la conception des règles qui sont l'essence de la discipline morale, mais également le sens de l'attachement au groupe social. Cet attachement ne peut plus être aveugle et dépourvu de critique. La nation ou la société politique va ainsi jouir d'une certaine primauté morale (et de cette façon remplacer l'Église). « [...] il en est une [société] qui jouit sur toutes les autres d'une véritable primauté, c'est la société politique, c'est la patrie, à condition, toutefois, qu'elle soit conçue, non comme une personnalité avidement égoïste, uniquement préoccupée de s'étendre et de s'agrandir au détriment des personnalités semblables, mais comme un des multiples organes dont le concours est nécessaire à la réalisation progressive de l'idée d'humanité » (9).

Durkheim esquissait ainsi la morale qu'il avait élaborée pour une France séculière. Disciplinée, ferme, liée à un sens aigu de l'autorité, elle n'en devrait pas moins reposer sur un individualisme rationnel et critique.

Il n'est pas surprenant qu'un tel effort pour tenir tant de choses ensemble en une nouvelle synthèse laisse apparaître des signes de tension. Deux difficultés majeures des analyses présentées dans le cours sur l'éducation morale reviendront dans les derniers ouvrages de Durkheim, lorsqu'il sera question notamment d'étudier les rapports entre religion et morale.

Une des tâches majeures de la nouvelle morale séculière est d'exprimer la réalité morale en termes rationnels. « Il faut découvrir », a-t-il dit, « ces forces morales que les hommes, jusqu'à présent, n'ont appris à se représenter que sous la forme d'allégories religieuses ; il faut les dégager de leurs symboles, les présenter dans leur nudité rationnelle » (10). Cette « réalité purement empirique » qui se cache derrière ces allégories et ces symboles est, comme Durkheim le dit si souvent, la société. Mais nous nous tromperions en imaginant que cette société n'est pas symbolique : « c'est, avant tout, un ensemble d'idées et de sentiments, de certaines manières de voir et de sentir, une certaine physionomie intellectuelle et morale qui est distinctive du groupe tout entier. La société est, avant tout, une conscience : c'est la conscience de la collectivité » (11).

« D'autre part, ce que nous devons surtout aimer en elle, ce à quoi nous devons nous attacher par-dessus tout, ce n'est pas son corps, mais son âme ; et ce qu'on appelle l'âme d'une société, qu'est-ce autre chose qu'un ensemble d'idées, que l'individu isolé n'aurait jamais pu concevoir, qui débordent sa mentalité, et qui ne se sont formées et ne vivent que par le concours d'une pluralité d'individus associés ? » (12).

La société est donc aussi un ensemble d'idées et de sentiments. On dirait que ce qui se cache derrière cette réalité que la morale et la religion traditionnelles déguisent avec des symboles, n'est pas une réalité non-symbolique mais un autre ensemble de symboles.

La seconde difficulté, qui n'est pas sans liens avec la première, provient de l'insistance de Durkheim pour que la nouvelle morale soit rationnelle — pour qu'elle soit faite d'idées claires et distinctes. Déjà dans *Le Suicide* il avait soutenu, en donnant le protestantisme comme exemple (13), que la religion perd de son pouvoir de coercition sur les consciences individuelles au fur et à mesure qu'elle devient plus rationnelle. Dans les cours sur l'éducation morale, il reconnaît

l'incapacité des idées purement théoriques à exercer une véritable influence sur la vie de l'enfant. « Car, encore une fois, nous ne pouvons nous attacher aux choses qu'à travers les impressions que nous en avons. Dire que nous en sommes solidaires, c'est dire que l'idée que nous nous en faisons est devenue solidaire du reste de notre conscience, ne peut plus disparaître sans créer en nous un vide douloureux. Non seulement il faut la répéter, mais il faut, en la répétant, lui donner assez de couleur, de relief, de vie pour qu'elle entraîne facilement à l'action. Il faut qu'elle ait de quoi échauffer le cœur et mettre en branle la volonté. Car il ne s'agit pas d'enrichir l'esprit d'une notion théorique, d'une conception spéculative, mais d'un principe d'action qu'il faut rendre aussi efficace qu'il est nécessaire et qu'il est possible. En d'autres termes, il faut que cette représentation ait quelque chose d'émotif, qu'elle ait plus le caractère d'un sentiment que d'une conception » (14).

La difficulté est que même si Durkheim met en lumière l'origine des notions théoriques, il ne nous dit pas comment faire pour découvrir la force créatrice des images et des sentiments colorés, vivants et chaleureux qu'il trouve si nécessaires. En sous-estimant l'art (15) parce qu'il ne serait pas assez fermement enraciné dans la réalité pour jouer un rôle moral primaire, il se coupe lui-même d'une source possible de solution à ce problème.

Une grande intuition durkheimienne peut fournir cependant des éléments valables pour répondre à l'une ou l'autre de ces difficultés : c'est le thème selon lequel l'intensité des rapports sociaux produit elle-même les idées et idéaux sociaux, ceux-ci devenant attirants et contraignants pour les individus à cause de la chaleur de la vie collective. Une fois de plus, Durkheim se plaint du déclin de la vie sociale dans la France moderne. Les vieux groupements qui sont morts ou en train de mourir ne peuvent être revitalisés. De nouveaux groupes plus appropriés aux nouvelles conditions doivent se former et « l'esprit d'association » doit renaître. « Nous ne pouvons avoir l'idée de ranimer la vie collective, de la tirer de sa langueur que si nous l'aimons ; mais nous ne pouvons apprendre à l'aimer qu'en la vivant, et, pour cela, il faut qu'elle soit » (16).

Dans son cours sur l'éducation morale, Durkheim voit l'école comme le seul groupe secondaire actuellement vivant qui pourrait offrir une base collective solide pour asseoir la nouvelle morale séculière. L'idée de l'expérience collective intense comme fondement de la société va réapparaître plus tard dans un contexte bien éloigné de celui des écoles françaises. Ce sera dans son grand travail sur la sociologie de la religion qu'il développera le concept central d'« effervescence collective », à partir de ce que vivent les primitifs australiens.

En dépit de toutes les excellentes et convaincantes raisons que Durkheim a donné dans l'introduction des *Formes élémentaires de la vie religieuse* pour avoir choisi les aborigènes australiens comme sujet de son maître livre, on reste encore un peu pantois devant ce choix. Pourquoi ce Français hautement rationnel, séculier et positiviste a-t-il décidé, un peu après 1895, de vouer près de quinze des années les plus productives de sa vie aux danses et aux cultes exotiques et sanglants d'un peuple primitif ? Certes, ses ouvrages précédents ne sont pas sans référence aux primitifs. En fait, *La Division du travail social* prend comme point de référence un type idéal de société primitive que *Les Formes* reprendra en détail. Dans ses premiers ouvrages l'exemple primitif était toujours expédié rapidement. Il servait d'arrière-plan à la présentation de l'analyse d'une société différenciée

plus complexe et plus « avancée ». C'était le cas par exemple de sa sociologie du droit, de sa sociologie de l'économie, de sa sociologie politique et de sa sociologie de l'éducation, ainsi que de son analyse du suicide. Formellement le même argument est donné dans *Les Formes*. L'analyse de la religion primitive est présentée comme un vaste arrière-plan préparant ce qui va être dit plus loin. Mais l'arrière-plan cette fois est devenu tellement immense, il a tellement avalé l'avant-plan, qu'on se pose la question de savoir si l'analyse de la religion australienne n'était pas pour Durkheim une fin en soi et peut-être même une expression partiellement voilée d'un bon nombre d'aspects de l'existence largement refoulés dans sa pensée formelle.

Une fois, lors d'un séjour à Epinal dans les dernières années de sa vie, Durkheim, pour plaire à sa mère, était allé au service religieux de la synagogue. A son grand embarras, le rabbin, le successeur de son père, avait saisi l'occasion pour dire que la religion juive vivrait toujours, puisqu'un professeur de la Sorbonne, une « personne très éclairée » restait un fidèle croyant (17). Combien plus embarrassé aurait été ce fameux professeur, partisan de la religion « séculière » de l'humanité, s'il avait été surpris au milieu des célébrants nus et drogués des rituels totémiques australiens ! Et pourtant c'est là, à travers les quelques six cents pages du chef d'œuvre de ses années de maturité que, dans un sens, on pouvait le trouver.

Il y a dans *Les Formes* une distinction fondamentale qui présente une similitude frappante avec la dichotomie de base établie entre les solidarités organique et mécanique dans *La Division*. C'est la distinction des deux phases entre lesquelles oscille cycliquement la vie des tribus australiennes. « Tantôt la population est dispersée par petits groupes qui vaquent, indépendamment les uns des autres, à leurs occupations [...] Tantôt, au contraire, la population se concentre et se condense, pour un temps qui varie de plusieurs jours à plusieurs mois, en des lieux déterminés. [...] à cette occasion, on célèbre une cérémonie religieuse » (18).

Ce qui avait été traité dans *La division* comme un grand changement évolutif entre un type de société et un autre, est traité ici à travers l'alternance de deux phases d'une même société. Il n'y a pas d'incompatibilité avec la vue précédente, puisque Durkheim avait opté originellement pour un changement dans la prédominance entre un type et l'autre, admettant que toute société connaît jusqu'à un certain point les deux sortes de solidarité. La transformation intéressante dans la pensée de Durkheim, est le changement très important dans les valeurs qu'il accorde à chacun de ces deux types. Dans *La Division* toutes les métaphores se combinent pour suggérer le caractère uniforme, routinier et répressif de la vie qui correspond à la solidarité mécanique, alors que la solidarité organique fait ressortir une explosion d'énergies, de différenciations et de progrès. Dans *Les Formes*, l'activité économique dispersée est « d'une très médiocre intensité » ; elle ne peut « éveiller de bien vives passions » ; elle a une allure « uniforme languissante et terne » (19). Mais il suffit que la tribu s'assemble, « qu'un corbori ait lieu »... « et tout change ».

« [...] le seul fait de l'agglomération agit comme un excitant exceptionnellement puissant. Une fois les individus rassemblés il se dégage de leur rapprochement une sorte d'électricité qui les transporte vite à un degré extraordinaire d'exaltation. [...] L'effervescence devient souvent telle qu'elle entraîne à des actes inouïs. Les passions déchaînées sont d'une telle impétuosité qu'elles ne se laissent contenir par rien. On est tellement en dehors des conditions ordinaires

de la vie et on en a si bien conscience qu'on éprouve comme le besoin de se mettre en dehors et au-dessus de la morale ordinaire. Les sexes s'accouplent contrairement aux règles qui président au commerce sexuel. Les hommes échangent leurs femmes. Parfois même, des unions incestueuses qui, en temps normal, sont jugées abominables et sont sévèrement condamnées, se contractent ostensiblement et impunément. Si l'on ajoute à cela que ces cérémonies ont généralement lieu la nuit, au milieu de ténèbres que perce, ça et là, la lumière des feux, on se représentera aisément quel effet doivent produire de semblable scènes sur l'esprit de tous ceux qui y participent » (20). Et nous pouvons ajouter : sur l'esprit de sociologues de la religion très civilisés.

Durkheim lui-même nous a laissé un indice important pour connaître le moment à partir duquel ses intérêts ont commencé à changer. Dans une lettre publiée en 1907, il fait remonter son nouvel intérêt pour la religion à l'année de son premier cours sur le sujet à Bordeaux. « C'est seulement en 1895 que j'eus le sentiment net du rôle capital joué par la religion dans la vie sociale. [...] Ce fut pour moi une révélation. Ce cours de 1895 marque une ligne de démarcation dans le développement de ma pensée, si bien que toutes mes recherches antérieures durent être reprises à nouveaux frais pour être mises en harmonie avec ces vues nouvelles » (21).

La Division a été publiée en 1893. Ce fut la dernière célébration sans nuances des gloires du progrès dans les écrits de Durkheim. Ce fut la dernière fois qu'il applaudit sans ambiguïté au déclin de la conscience commune et de la religion. Après 1895, comme nous l'avons vu, il se méfie davantage de certains aspects de la société moderne et devient de plus en plus préoccupé par la nouvelle base morale dont elle a besoin pour échapper à son malaise. Il n'est donc pas surprenant que Durkheim oriente son imagination, surtout après 1900, vers les profondeurs de la vie sociale propres à la société primitive, là où la conscience commune manifeste sa force et sa vitalité de la manière la plus troublante.

Ce serait cependant une erreur de trop dramatiser cette transition. Dans ses écrits les plus anciens Durkheim reconnaît l'importance de la religion. Même dans *La Division*, la solidarité organique n'est pas décrite sans ombres. Dans un monde qui tend de plus en plus vers la spécialisation, il souligne combien il est nécessaire que l'enfant apprenne à « aimer les tâches circonscrites et les horizons définis » (22). Ce froid conseil est une prémonition de la qualité « médiocre » et « ennuyeuse » de la vie économique des australiens. Durkheim, dans ses dernières années, ne se départira plus d'une sorte d'acceptation stoïque du coût des tensions et des souffrances causées par une société de plus en plus différenciée. Cette note amère apparaît avec une clarté particulière dans l'essai « Le Dualisme de la nature humaine » publié en 1914. « L'inquiétude humaine, au contraire, semble aller en croissant. Les religions qui insistent le plus sur les contradictions au milieu desquelles nous nous débattons, qui s'attachent le plus à nous peindre l'homme comme un être tourmenté et douloureux, ce sont les grandes religions des peuples modernes, tandis que les cultes grossiers des sociétés inférieures respirent et inspirent une joyeuse confiance » (23).

Mais cet essai reste exceptionnel. A plusieurs reprises dans ses dernières années il va espérer un renouveau [*revival*] de l'expérience collective profonde, cette expérience de la fusion et de l'extase qui est l'essence de la religion primitive et la seule source capable de renouveler la société à chaque moment de l'évolution historique.

Vers la fin des *Formes* on lit : « En un mot, 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 vieux souvenirs historiques, artificiellement réveillés : c'est de la vie elle-même, et non d'un passé mort que peut sortir un culte vivant. Mais cet état d'incertitude et d'agitation confuse ne saurait durer éternellement. Un jour viendra où nos sociétés connaîtront à nouveau des heures d'effervescence créatrice au cours desquelles de nouveaux idéaux surgiront, de nouvelles formules se dégageront qui serviront, pendant un temps, de guide à l'humanité ; et ces heures une fois vécues, les hommes éprouveront spontanément le besoin de les revivre de temps en temps par la pensée, c'est-à-dire d'en entretenir le souvenir au moyen de fêtes qui en revivifient régulièrement les fruits » (24).

Encore plus frappant, semble-t-il, est un passage d'une conférence prononcée en 1914, année de la publication du « Dualisme de la nature humaine ». « Les vieux idéaux et les divinités qui les incarnaient sont en train de mourir, parce qu'ils ne répondent plus suffisamment aux aspirations nouvelles qui se font jour, et les nouveaux idéaux qui nous seraient nécessaires pour orienter notre vie ne sont pas nés. Nous nous trouvons ainsi dans une période intermédiaire de froid moral qui explique les manifestations diverses dont nous sommes, à chaque instant, les témoins inquiets ou attristés. Mais qui ne sent — et c'est ce qui doit nous rassurer — qui ne sent que, dans les profondeurs de la société, une vie intense s'élabore qui cherche ses voies d'issue et qui finira bien par les trouver. Nous aspirons à une justice plus haute qu'aucune des formules existantes n'exprime de manière à nous satisfaire. Mais ces aspirations obscures qui nous travaillent arriveront, un jour ou l'autre, à prendre plus clairement conscience d'elles-mêmes, à se traduire en des formules définies autour desquelles les hommes se rallieront et qui deviendront un centre de cristallisation pour des croyances nouvelles [...]. Tout ce qu'il importe, c'est de sentir, par-dessous le froid moral qui règne à la surface de notre vie collective, les sources de chaleur que nos sociétés portent en elles-mêmes. On peut même aller plus loin et dire avec quelque précision dans quelle région de la société ces forces neuves sont particulièrement en voie de formation : c'est dans les classes populaires » (25).

Il reste à voir si Durkheim était un bon ou un mauvais prophète puisque l'incertitude et le froid moral dont il traite sont encore avec nous. Ce n'est pas en France, ni aux Etats-Unis, mais dans d'autres parties du monde, que le vingtième siècle a vu l'émergence de révolutions très charismatiques qui ressemblent aux transformations collectives dont parlait Durkheim. Mais l'attitude de ce dernier face à la plupart d'entre elles aurait été d'un grand scepticisme. Nous attendons toujours en effet la renaissance de la vie associative que Durkheim espérait et qui réduirait aussi bien la centralisation bureaucratique que l'atomisation individualiste. En un mot, nous attendons toujours l'émergence d'un véritable socialisme démocratique.

En tant qu'analyste du processus social, Durkheim a été sans égal. Les interactions entre le niveau sociétal, le niveau individuel et le niveau symbolique, telles qu'il les analyse dans les *Formes* reste un point de référence fondamental pour la compréhension actuelle de ces problèmes. Avec sa théorie du rituel Durkheim tente de montrer comment prend forme un nouveau niveau de conscience qui surpasse la conscience individuelle isolée et fragmentée opérant dans les conditions dispersées de la vie de tous les jours. La nouvelle conscience qui pourrait être appelée une conscience sociale ou même une conscience

symbolique — parce qu'elle ne peut apparaître sans qu'il y ait processus de symbolisation — pénètre à l'intérieur de la personnalité et affecte même profondément la physiologie humaine.

Cette analyse de Durkheim se fonde largement sur sa conception du symbole ou de « l'emblème », comme il appelle les indices symboliques des identités totémiques en Australie : « Qu'un emblème soit, pour toute espèce de groupe, un utile centre de ralliement, il est inutile de le démontrer. En exprimant l'unité sociale sous une forme matérielle, il la rend plus sensible à tous et, pour cette seule raison, l'emploi des symboles emblématiques dut vite se généraliser une fois que l'idée en fut née. Mais de plus, cette idée dut jaillir spontanément des conditions de la vie commune ; car l'emblème n'est pas seulement un procédé commode qui rend plus clair le sentiment que la société a d'elle-même : il sert à faire ce sentiment ; il en est lui-même un élément constitutif. En effet, par elles-mêmes, les consciences individuelles sont fermées les unes aux autres ; elles ne peuvent communiquer qu'au moyen de signes dans lesquels s'expriment leurs états intérieurs. Pour que le commerce qui s'établit entre elles puisse aboutir à une communion, c'est-à-dire à une fusion de tous les sentiments particuliers en un sentiment commun, il faut donc que les signes qui les manifestent viennent eux-mêmes se fondre en une seule et unique résultante. C'est l'apparition de cette résultante qui avertit les individus qu'ils sont à l'unisson et qui leur fait prendre conscience de leur unité morale. C'est en poussant un même cri, en prononçant une même parole, en exécutant un même geste concernant un même objet qu'ils se mettent et se sentent d'accord » (26).

Dans la conclusion des *Formes*, Durkheim soutient que la religion n'est pas un phénomène historique destiné à disparaître prochainement. L'existence de la société elle-même dépend de la récurrence périodique des rituels et c'est seulement à travers de tels gestes que les sentiments individuels peuvent être unifiés : « Il y a donc dans la religion quelque chose d'éternel qui est destiné à survivre à tous les symboles particuliers dans lesquels la pensée religieuse s'est successivement enveloppée. Il ne peut y avoir de société qui ne sente le besoin d'entretenir et de raffermir, à intervalles réguliers, les sentiments collectifs et les idées collectives qui font son unité et sa personnalité. Or, cette réfection morale ne peut être obtenue qu'au moyen de réunions, d'assemblées, de congrégations où les individus, étroitement rapprochés les uns des autres, réaffirment en commun leurs communs sentiments ; de là, des cérémonies qui, par leur objet, par les résultats qu'elles produisent, par les procédés qui y sont employés, ne diffèrent pas en nature des cérémonies proprement religieuses. Quelle différence essentielle y a-t-il entre une assemblée de chrétiens célébrant les principales dates de la vie du Christ, ou de juifs fêtant soit la sortie d'Égypte soit la promulgation du décalogue, et une réunion de citoyens commémorant l'institution d'une nouvelle charte morale ou quelque grand événement de la vie nationale ? » (27).

Comme le montrent ces exemples, le rituel religieux en appelle souvent à une expérience fondatrice, à un moment archétypal auquel les symboles de base se réfèrent. Durkheim est porté à analyser de tels événements comme de grandes explosions historiques d'effervescence collective. Les forces impliquées dans le rituel sont fondamentalement les mêmes à ceci près : le rituel répète un symbolisme précédent, les moments historiques de l'enthousiasme collectif en créent des nouveaux. « C'est, en effet, dans les moments d'effervescence de ce genre que se sont, de tout temps, constitués les grands idéaux sur lesquels reposent les civilisations. Les périodes créatrices ou novatrices sont précisément celles où,

sous l'influence de circonstances diverses, les hommes sont amenés à se rapprocher plus intimement, où les réunions, les assemblées sont plus fréquentes, les relations plus suivies, les échanges d'idées plus actifs : c'est la grande crise chrétienne, c'est le mouvement d'enthousiasme collectif, qui, aux XII^e et XIII^e siècles, entraîne vers Paris la population studieuse de l'Europe et donne naissance à la scolastique, c'est la Réforme et la Renaissance, c'est l'époque révolutionnaire, ce sont les grandes agitations socialistes du XIX^e siècle. A ces moments, il est vrai, cette vie plus haute est vécue avec une telle intensité et d'une manière tellement exclusive qu'elle tient presque toute la place dans les préoccupations égoïstes et vulgaires. L'idéal tend alors à ne faire qu'un avec le réel ; c'est pourquoi les hommes ont l'impression que les temps sont tout proches où il deviendra la réalité elle-même et où le royaume de Dieu se réalisera sur cette terre » (28).

Certes, avec l'inévitable retour aux considérations quotidiennes, l'enthousiasme régresse. Mais à moins qu'il ne soit périodiquement recréé, d'une manière ou d'une autre, par le rituel collectif, la société ne peut survivre. Voilà l'analyse durkheimienne.

Un problème majeur pour Durkheim est la nature des emblèmes, des symboles, ou des représentations qui sont si centrales dans sa théorie du rituel et de la société. A certains moments il prétend que les symboles religieux ne sont que les précurseurs confus des concepts scientifiques. Dans la mesure en effet où il fait de la pensée scientifique elle-même un développement direct de la pensée religieuse, il a été obligé de tenir qu'il existe un certain degré d'homogénéité ou de continuité entre les deux sphères : il s'est opposé, de ce fait, à la brutale dichotomie prônée par Lévy-Bruhl entre la pensée « primitive » et la pensée « scientifique ». Dans le même temps, Durkheim reconnaissait que le côté spéculatif de la religion, celui qui produit les grandes cosmologies et les classifications du monde, est toujours secondaire. Le but premier du symbolisme religieux est, selon lui, de reproduire la société — les forces sociales et non pas le cosmos. C'est cette ligne de pensée qui l'a amené à adopter à certains moments ce qui apparaît comme une théorie objective du symbole religieux : les symboles religieux représentent la société ; les symboles particuliers représentent des groupes particuliers.

Il a déjà été noté que cette conception de l'objectivité représentative des symboles entraîne des difficultés si la société n'est pas définie comme un groupe physique habitant un territoire donné. Nous avons eu l'occasion de voir que Durkheim indique souvent que la société ne doit en aucune façon être définie d'une telle façon physique. Dans *Les Formes*, il affirme explicitement que les symboles religieux ne se limitent pas à donner une conception intellectuelle de la société mais qu'ils la créent elle-même : « car l'emblème n'est pas seulement un procédé commode qui rend plus clair le sentiment que la société a d'elle-même : il sert à faire ce sentiment ; il en est lui-même un élément constitutif » (29). La même idée revient un peu plus loin. « Ainsi, la vie sociale, sous tous ses aspects et à tous les moments de son histoire, n'est possible que grâce à un vaste symbolisme » (30).

Les Formes ne semblent cependant pas se demander comment un symbole constituant de la vie sociale et un concept représentant une réalité extérieure peuvent être traités de la même façon. Dans la conclusion Durkheim avance deux raisons pour justifier la survie des symboles religieux dans une situation où la science progresse. L'une de celles-ci est que nous avons toujours besoin de symboles de croyance qui éveillent en nous des sentiments et nous poussent à l'action, même si la spéculation religieuse sur le cosmos est dépassée. L'autre est

que, même si la science a atteint un stade très avancé, elle ne pourra résoudre tous les problèmes. Dans bien des cas, avant que les résultats de l'investigation scientifique ne soient parfaitement mis au point, nous aurons besoin d'une lumière pour savoir nous orienter. Dans ces circonstances nous ferons appel aux idées religieuses (31).

Il reste vrai cependant que Durkheim n'a pas envisagé la possibilité que les symboles puissent avoir leur propre réalité, une réalité qui ne se limiterait ni à un sentiment purement émotionnel ni à une catégorie résiduelle de ce que la science n'a pu encore résoudre. C'est seulement dans l'essai « Jugements de valeur et jugements de réalité », publié en 1911 mais ignoré dans *Les Formes*, qu'il a indiqué une autre possibilité. Pour lui, en effet, les jugements de réalité aussi bien que les jugements de valeur impliquent des idéaux : pour autant, ces deux types de jugement sont très différents l'un de l'autre.

« Cependant, la différence que nous avons signalée chemin faisant ne laisse pas de subsister. Si tout jugement met en œuvre des idéaux, ceux-ci sont d'espèces différentes. Il en est dont le rôle est uniquement d'exprimer les réalités auxquelles ils s'appliquent, de les exprimer telles qu'elles sont. Ce sont les concepts proprement dits. Il en est d'autres, au contraire, dont la fonction est de transfigurer les réalités auxquelles ils sont rapportés. Ce sont les idéaux de valeur. Dans les premiers cas, c'est l'idéal qui sert de symbole à la pensée. Dans le second, c'est la chose qui sert de symbole à l'idéal et qui la rend représentable aux différents esprits. Naturellement, les jugements diffèrent selon les idéaux qu'ils emploient. Les premiers se bornent à analyser la réalité et à la traduire aussi fidèlement que possible. Les seconds, au contraire, disent l'aspect nouveau dont elle s'enrichit sous l'action de l'idéal. Et sans doute, cet aspect est-t-il réel, lui aussi, mais à un autre titre et d'une autre manière que les propriétés inhérentes à l'objet » (32).

« [...] transfigurer les réalités auxquelles ils sont rapportés ». Ceci semble indiquer un rôle plus imaginatif, plus actif et plus créatif du symbolisme religieux que ce qu'admet habituellement l'épistémologie durkheimienne. Je suis convaincu qu'en plusieurs endroits de ses derniers ouvrages — la dernière citation en témoigne obscurément — Durkheim est sur le point d'adopter une position que je qualifierais de « réalisme symbolique » (33). Cette position pose ouvertement la fonction créatrice autonome du symbolisme religieux qui fonctionne, lui, d'une manière tout à fait différente du symbolisme propre à la connaissance scientifique.

Il y a sans doute plusieurs raisons pour lesquelles Durkheim n'a jamais franchi ce dernier pas, dans la suite logique de son argumentation. D'une part il percevait très clairement les profondes lignes de continuité entre les symbolismes religieux et scientifique, mais ces lignes de continuité n'ont jamais été analysées de façon satisfaisante à ce jour. D'autre part on retrouve sa profonde aversion pour la tradition esthétique-littéraire dans laquelle le mot « imagination » était central. Il sentait que d'habiles parleurs pouvaient trop aisément évoquer leurs idées personnelles en les présentant comme des visions profondes de la réalité, sans jamais se donner le mal de les mettre à l'épreuve des faits. La dévotion de Durkheim pour la science a été constante toute sa vie. Elle faisait partie de sa piété envers le réel.

Mais peut-être aussi, lorsque Durkheim parlait de science, n'entendait-il pas la même chose que ce que les philosophes de la science actuels mettent sous ce terme. Pour lui, la science était quelque chose de vivant qui évolue à travers

différentes phases. L'influence de Comte était encore assez forte et il ne concevait pas la sociologie comme une pure forme de science naturelle dont l'objet serait tout simplement la société. Puisque l'objet était différent de la nature physique, la science devait l'être également. « [...] la société [...] vient de la nature, tout en la dominant. C'est que, non seulement toutes les forces de l'univers viennent aboutir en elle, mais de plus, elles y sont synthétisées de manière à donner naissance à un produit qui dépasse en richesse, en complexité et en puissance d'action tout ce qui a servi à le former. En un mot, elle est la nature, mais parvenue au plus haut point de son développement et concentrant toutes ses énergies pour se dépasser en quelque sorte elle-même » (34).

Puisque la société peut se transcender elle-même, le rôle de la sociologie n'est donc pas simplement de prédire des tendances déterminées de façon inévitable. Son rôle, c'est de servir de réflexion créatrice et de guide pour saisir le processus de la pensée sociale elle-même. Si Durkheim n'a jamais défini explicitement le rôle de la sociologie de cette façon, il l'a manifesté clairement dans son action. Il n'a pas été simplement sociologue *et* citoyen. Sa sociologie a été la principale contribution sociale de ce citoyen exemplaire, citoyen de la France et citoyen de l'humanité.

Il y a eu deux périodes dans la vie de Durkheim où il a senti les courants revitalisants de l'enthousiasme collectif dans sa propre société. L'une a été la grande période de l'affaire Dreyfus, quand les énergies sociales se sont mobilisées pour prévenir une grave injustice et pour faire avancer la cause de la république séculière. Une brève relation de cette expérience peut être trouvée dans son article « L'Élite intellectuelle et la démocratie » (35).

La seconde expérience a été la Première Guerre mondiale. Jamais auparavant dans sa vie, pas même dans l'affaire Dreyfus, Durkheim ne s'était jeté lui-même dans l'activité publique comme cette fois-là. Il a rejoint d'innombrables comités, occupé plusieurs fonctions officielles et abandonné presque toute sa recherche pour écrire des opuscules et des lettres en faveur de l'effort de guerre français. Pour la première fois il s'engageait avec la même ardeur que le faisait Weber de son côté. Le courage, l'héroïsme, et le sacrifice de soi semblaient enfin avoir remplacé l'étroitesse, « la vie publique incolore et chaotique » qui avait couru jusqu'à l'aube de la guerre. Durkheim était impressionné par « les forces morales insoupçonnées qui avaient été en léthargie par manque d'un objet défini auquel se vouer elles-mêmes » (36).

Weber avait vite perdu ses illusions quant à la guerre, à laquelle il s'était alors opposé de façon active, voire dangereuse. Durkheim, à l'inverse de Weber, n'a pas considéré la guerre comme une lutte de pouvoir, mais comme une lutte morale contre l'égoïsme nationaliste rampant, et il ne s'y est jamais opposé. Pourtant la guerre l'a écrasé. Juste avant Noël 1915, il reçut la nouvelle de la mort de son fils unique (qui était aussi son disciple prometteur), André, lors de la retraite de Serbie. Durkheim continua pourtant à honorer ses devoirs patriotiques alors que la liste de ses jeunes disciples morts dans la guerre s'allongeait sans cesse. Peut-être a-t-il même senti les assauts mortels que la guerre faisait subir aux idéaux de la Troisième République. Celle-ci, même si elle a survécu pendant vingt ans, ne s'en est jamais vraiment remise. Lui, dont l'austérité extérieure, dissimulait une sensibilité quasi-féminine a poursuivi son chemin, devenant lui aussi, le 15 novembre 1917, et « quoique loin des champs de bataille, une victime de la guerre » (37).

En France, la tradition sociologique durkheimienne n'a pas survécu aux pertes physiques et morales de la guerre (38). Ce n'est pas le lieu ici de retracer l'influence mondiale de Durkheim après sa mort, ni de faire l'historique des partialités, des malentendus et des polémiques, à travers lesquelles il était débattu de l'importance accordée à tel ou tel élément de son œuvre, sans que soit mis en évidence la cohérence d'ensemble de celle-ci. C'était probablement inévitable (39). Pourtant Durkheim n'a pas été oublié. Ses ouvrages paraissent dans de nouvelles éditions et la littérature secondaire s'accroît régulièrement. Peut-être pouvons-nous espérer une meilleure compréhension de la totalité de son œuvre, et une meilleure intelligence du rôle qu'il lui avait assigné pour faire face à la crise morale de la société moderne.

Aujourd'hui Durkheim apparaît non seulement comme un fondateur de la sociologie scientifique, mais aussi comme l'une des figures classiques de l'histoire de la pensée sociale. Sa vision imaginative de la société a pris place aux côtés de celles de Platon, de Machiavel, de Montesquieu et de Rousseau : car elle se présente non seulement comme une analyse de la société mais comme une tentative pour trouver les voies de son renouvellement. Très peu de penseurs modernes, sinon peut-être Marx et Weber, se placent à cette hauteur de vue.

Chaque grand penseur a sa vision propre et ses pans obscurs. Il est à la mode de lire Durkheim pour découvrir ce qui fait qu'il n'est ni Marx, ni Weber. Une telle lecture est de peu d'enseignement. Ce qu'il faut trouver chez Durkheim, c'est une vision morale et un retour aux profondeurs de l'existence sociale, plus radicaux, d'une certaine façon, que l'approche de ses deux rivaux. Il y a un parallèle intéressant à tenter avec Freud. Durkheim tentait de comprendre les sources inconscientes de l'existence sociale, comme Freud essayait de trouver les sources inconscientes de la vie personnelle. Le long séjour imaginaire de Durkheim parmi les primitifs australiens est peut-être l'équivalent du travail sur les rêves de Freud.

Durkheim voulait faire converger dans la société contemporaine un profond respect pour la dignité de l'individu et une profonde solidarité sociale. Il voulait trouver une solution à l'impasse de la séparation entre la *Gemeinschaft* et la *Gesellschaft*. Ses moyens étaient la réflexion rationnelle et la science. Il ne créa pourtant pas un ensemble d'abstractions inertes et anodines, mais une vision créative, une construction symbolique profondément autonome qui est non seulement un stimulant pour l'intellect mais une source de vie. L'œuvre de Durkheim elle-même est devenue une grandiose représentation collective.

POST-SCRIPTUM

MISE A JOUR DE MES RÉFLEXIONS SUR L'ŒUVRE DE DURKHEIM

Les pages précédentes ont été écrites il y a environ quinze ans. En dépit de l'énorme intérêt qu'a suscité depuis l'œuvre de Durkheim, l'analyse que j'ai commencée attend encore son plein développement. Heureusement, de nombreux indices donnent à penser que ce développement est en cours. Je voudrais tout particulièrement souligner le tout récent livre édité par Jeffrey C. Alexander, *Durkheimian Sociology: Cultural Studies* (Cambridge University Press, 1988). Outre les nombreuses études très intéressantes du livre, le chapitre de conclusion d'Alexander se signale particulièrement. C'est une analyse du "Watergate" comme crise politique majeure de la société américaine moderne qui est en même temps une crise rituelle. En développant subtilement son analyse de la réponse symbolique au Watergate, Alexander justifie la citation des *Formes élémentaires de la vie religieuse* qu'il a apposée sur la jaquette de son livre : « Sans symboles, les sentiments sociaux ne pourraient avoir qu'une existence précaire ».

Mary Douglas dans *How Institutions Think* (Syracuse University Press, 1986) nous a donné le dernier et probablement le plus subtil de ses efforts pour faire revivre une véritable sociologie durkheimienne qui prendrait en compte le niveau culturel. Elle soulève un point particulièrement intéressant : la théorie radicalement individualiste, toujours populaire sous la forme actuelle de la « théorie du choix rationnel », ne peut percevoir comment les institutions pensent, parce que seuls les individus sont dotés d'esprit. Or les théoriciens du choix comprennent ce fait aussi mal que la longue lignée des utilitaristes dont ils sont les continuateurs. Les institutions développent des croyances et des normes communes qui guident les individus qu'elles encadrent et sans lesquelles ils ne pourraient penser.

Mary Douglas l'affirme nettement et, je crois, correctement. « Les plus grandes décisions dans le domaine de la justice ne sont pas faites par des individus comme tels, mais par des individus qui pensent à l'intérieur et au nom d'institutions » (p. 124). Bien sûr les individus peuvent influencer les institutions, particulièrement quand ils développent de nouvelles stratégies interprétatives ou de nouveaux symboles. Mais ils ne peuvent le faire isolément des institutions, ils ne le font qu'à travers et dans les institutions. Ni notre culture savante, ni notre culture populaire ne sont prêtes à comprendre ce phénomène. Douglas par contre

nous aide à comprendre pourquoi. Ce sont nos institutions qui forment le sens de notre identité ("our sense of selves") et de notre liberté face aux institutions. « Quand nous croyons que nous sommes la première génération qui ne soit pas contrôlée par l'idée du sacré, les premiers à être capables de se mettre les uns en face des autres en tant que véritables individus, les premiers donc à atteindre à une véritable conscience de soi, il y a là, incontestablement, une représentation collective » (p. 99). Les auteurs de *Habits of the Heart* ont trouvé également que le langage utilisé par les personnes interrogées, lorsqu'il s'agissait de parler de leur personnalité comme quelque chose d'unique et de libre de tout rôle ou de toute institution, était un des langages les plus stéréotypés des interviews.

Dans son long chapitre sur Durkheim et Mead, dans le second volume de sa *Théorie de l'agir communicationnel* (Paris, Fayard, 1987), Jürgen Habermas se servait de Durkheim pour argumenter en faveur de la constitution sociale de l'identité personnelle. Il allait jusqu'à intégrer Durkheim dans son effort pour transformer la philosophie moderne, en passant d'une philosophie de la conscience (individuelle) à une philosophie de la raison communicative. Il n'est pas nécessaire d'être d'accord avec tout ce qu'Habermas a dit à propos du langage et de la tradition sacrés, pour voir qu'il donne la plus grande importance aux formes symboliques, sans lesquelles ni les individus ni les institutions ne pourraient se constituer.

Ce ne sont en somme que quelques indices qui montrent que la piste que j'avais commencée à développer il y a quinze ans et qu'Alexander appelait la « dernière sociologie [religieuse, culturelle, symbolique] » de Durkheim, peut atteindre son plein potentiel. Je voudrais conclure ces réflexions en rendant explicite ce qui n'est qu'implicite dans le texte de *Habits of the Heart* (Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler et Steven M. Tipton, University of California Press, 1985). Pour des raisons stratégiques nous avons choisi de mettre l'accent sur Tocqueville comme notre Père intellectuel principal — et il y a en effet une grande vérité dans ce fait — mais le livre a une profonde dimension durkheimienne. (Pourquoi Durkheim lui-même n'a-t-il pas reconnu Tocqueville comme l'un des prédécesseurs importants de sa propre façon de penser, c'est une autre question). Ceux qui lisent *Habits* comme un livre qui traite uniquement de la culture et des individus, et qui néglige les institutions sont, je crois, des lecteurs négligents. Les formes culturelles complexes que nous avons choisi d'analyser dans *Habits* prennent racine dans des complexes institutionnels auxquels elles donnent forme. Notre analyse s'inspire du vieux Durkheim, en prolongeant l'effort pour développer sa sociologie culturelle.

Nous avons cherché à localiser la tradition de l'individualisme moderne dans plusieurs ensembles d'institutions : l'économie de marché, l'organisation bureaucratique du travail et le système éducatif qui forme des fonctionnaires pour l'économie et pour la bureaucratie. Une culture de l'autonomie individuelle et du calcul stratégique exprime adéquatement et renforce les pressions que ce complexe d'institutions fait peser sur les individus. En même temps nous suggérons que personne ne peut vivre complètement dans ce monde du calcul stratégique, même s'il est adouci par un ensemble d'institutions thérapeutiques qui permettent l'expression des sentiments et le contrôle de l'anxiété. L'individualisme moderne tire sa source d'un individualisme moral et social qui prend racine dans les institutions et qui ne leur est pas hostile. Comme Durkheim l'a si clairement exprimé, cet individualisme ne se comprend pas lui-même quand il oublie son origine. Nous suggérons que la famille, les églises, les associations

civiques et, par son côté non-utilitariste, l'école, produisent ensemble un contexte institutionnel capable de générer une culture différente et un autre sens de soi-même. Nous voyons ces institutions comme porteuses et comme re-créatrices des traditions biblique et républicaine. Elles portent et re-crée aussi des formes culturelles capables de fournir une image du monde et de la dignité de soi plus réaliste que l'image projetée par l'atomisme radical de l'individualisme moderne.

Nous en venons à dire enfin qu'il y a des tensions critiques entre ces deux ensembles d'institutions et entre les cultures qu'ils créent et qui les créent. Nous sommes d'accord avec Durkheim pour dire que les institutions qui nourrissent la croyance que l'action est purement stratégique et que la société n'a pas besoin d'un ordre normatif, sont ultimement auto-destructrices. Nous ne croyons en aucune manière que les problèmes de la société moderne puissent se résoudre par un « changement du cœur » ("change of heart"). Les changements institutionnels et les changements culturels sont certainement inter-reliés. De notre point de vue, seuls des mouvements sociaux majeurs auraient assez de puissance créatrice pour changer suffisamment la culture et le rituel et réduire les tendances auto-destructrices de la société moderne. Dans cette attente, je crois que nous sommes essentiellement d'accord avec Durkheim. En plaçant l'éducation et la religion, dans son sens le plus large, au centre même de toute transformation sociale possible, je crois que là aussi nous sommes essentiellement durkheimiens.

Nous avons choisi de ne pas mettre l'accent sur notre dette envers Durkheim dans *Habits of the Heart* à cause du stéréotype américain qui le perçoit comme un conservateur social intéressé à « l'intégration » et opposé au « conflit ». La sociologie du vieux Durkheim que nous avons choisie de poursuivre est au contraire, dynamique, orientée vers l'histoire, et concernée profondément par la création d'une société moderne viable. Si Durkheim nous a aidé à voir l'éducation et la religion comme centrales dans ce processus c'est uniquement parce que lui-même a élaboré son œuvre à partir d'une longue tradition qui s'étend au moins de Platon à Tocqueville.

Robert N. BELLAH

Traduit de l'américain par Denis Benoît

NOTES :

(1) E. DURKHEIM, *L'Éducation morale*. Paris, Alcan, 1934, p. 89.

(2) E. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*. Paris, PUF, 1974, p. 79.

(3) E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1973, p. 394.

(4) Voir Robert N. BELLAH, "Civil Religion in America", dans Robert N. BELLAH, *Beyond Belief*, New York, Harper et Row, p. 168-89. L'application à Durkheim sera éclairée plus loin dans ce texte.

(5) E. DURKHEIM, « Pédagogie et sociologie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1903, 11, p. 37-54.

(6) Le restant des leçons de ce cours n'est pas paru du vivant de Durkheim. Le cours fut publié à Paris, chez Alcan, en 1925 sous le titre de *L'éducation morale*.

- (7) Jean-Claude FILLOUX, « Introduction », 1970, dans E. DURKHEIM, *La Science sociale et l'action*, Paris, PUF, p. 36-45.
- (8) E. DURKHEIM, *L'Éducation morale, op. cit.*, 1934, p. 13-14.
- (9) *Ibid.*, p. 89.
- (10) *Ibid.*, p. 12-13.
- (11) *Ibid.*, p. 318.
- (12) *Ibid.*, p. 140.
- (13) E. DURKHEIM, *Le Suicide, étude de sociologie*, Paris, PUF, 1973, p. 430-31.
- (14) E. DURKHEIM, *L'Éducation morale, op. cit.*, 1931, p. 261-62.
- (15) *Ibid.*, 18^e leçon.
- (16) *Ibid.*, p. 269.
- (17) Jean-Claude FILLOUX, « L'homme » dans E. DURKHEIM, *La Science sociale et l'action, op. cit.*, p. 301.
- (18) E. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie*, Paris, PUF, 1985, p. 307.
- (19) *Ibid.*, p. 308.
- (20) *Ibid.*, p. 308-10.
- (21) E. DURKHEIM, « Lettres au directeur de la Revue néo-scholastique », 4, dans E. DURKHEIM, *Textes. I. Eléments d'une théorie sociale*, Paris, Minuit, 1907, p. 404.
- (22) E. DURKHEIM, *De la division du travail social, op. cit.*, 1973, p. 398, note 1.
- (23) E. DURKHEIM, « Le Dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales », dans E. DURKHEIM, *La Science sociale et l'action, op. cit.*, 1970, p. 314-32.
- (24) E. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse, op. cit.*, 1985, p. 610-11.
- (25) E. DURKHEIM, « La Conception sociale de la religion », dans E. DURKHEIM, *La Science sociale et l'action, op. cit.*, 1970, p. 312-13.
- (26) E. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse, op. cit.*, 1985, p. 329-30.
- (27) *Ibid.*, p. 609-10.
- (28) E. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie, op. cit.*, 1974, p. 115.
- (29) E. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse, op. cit.*, 1985, p. 329.
- (30) *Ibid.*, p. 331.
- (31) *Ibid.*, p. 615-16.
- (32) E. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie, op. cit.*, 1974, p. 119-20.
- (33) Voir Talcott PARSONS, "Durkheim on Religion Revisited: Another Look at the Elementary Forms of the Religious Life", dans Charles Y. GLOCK et Phillip E. HAMMOND (eds), *Beyond the Classics*, Berkeley, University of California Press, 1972.
- (34) E. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie, op. cit.*, 1974, p. 121.
- (35) E. DURKHEIM, « L'Élite intellectuelle et la démocratie », dans E. DURKHEIM, *La Science sociale et l'action, op. cit.*, 1970, p. 279-81.
- (36) E. DURKHEIM, « L'École de demain », *Manuel général de l'instruction primaire*, 15 décembre 1915.
- (37) Georges DAVY, « Emile Durkheim. I : L'homme », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1919, 26/2, p. 181.
- (38) Terry N. CLARK, "The Structure and Functions of a Research Institute: The Année Sociologique", *Archives européennes de sociologie*, 1968, 9, p. 89-91.
- (39) Aux Etats-Unis le seul traitement sérieux de la pensée de Durkheim dans son ensemble a été pour longtemps l'ouvrage de Talcott PARSONS, *The Structure of Social Action*, New York, Mc Graw Hill, 1937.