

## Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Machere

26/10/2005

### De la crise moderniste à l'étude des sociétés primitives. Transformations du concept de surnaturel, entre théologie et anthropologie

Frédéric Keck

La sociologie durkheimienne est-elle une sociologie de la modernité ? En Allemagne, sous l'impulsion du diagnostic wébérien du « désenchantement du monde » (*Entzauberung der Welt*, expression qu'il vaut mieux traduire par « démagification du monde » au sens du remplacement des entités magiques par des entités rationnelles dans l'explication du monde), la sociologie s'est définie résolument comme une « critique du présent » selon le mot de Jürgen Habermas, qui dégage dans la formation d'un espace public la mise en place d'une rationalité communicative, afin d'établir ce que Hans Blumenberg appelle la « légitimité des temps modernes », au sens d'une réponse spécifiquement moderne aux questions posées par la tradition ; dans cette perspective, le sociologue procède à ce que Niklas Luhman appelle des « observations sur la modernité », c'est-à-dire que le caractère réflexif des systèmes sociaux modernes lui permet d'observer les processus réflexifs par lesquels les individus se constituent en sujets modernes (Cf. J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988 ; H. Blumenberg, *La légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard, 2000 ; N. Luhmann, *Observations on Modernity*, Stanford University Press, 1998). En France, les travaux d'Emile Durkheim, prolongés par ceux de Claude Lévi-Strauss et de Pierre Bourdieu, semblent plutôt porter l'attention sur les « sociétés primitives », à travers le regard éloigné de l'ethnologue sur les formes élémentaires de la vie sociale ; et même lorsque, comme le fait Bourdieu, celui-ci retourne réflexivement son regard vers sa société d'origine, c'est pour souligner ce qu'elle garde d'archaïque dans la constitution de ses classifications mentales et de ses techniques du corps, et non pour mettre en lumière ce qui en elle est spécifiquement moderne. Une comparaison des traditions nationales pourrait ainsi faire conclure que la sociologie allemande est une sociologie de la modernité, mettant l'accent sur la discontinuité qu'opère l'époque moderne par rapport au reste du développement historique à travers son effort de réflexivité, alors que la sociologie française serait une sociologie du primitif et de l'archaïque, soulignant les continuités qui rattachent le moment présent à des contraintes sans âge, et qui constituent le social comme un objet doté de ses propres régularités.

Une lecture plus attentive des textes de la sociologie durkheimienne complique un peu un tel tableau. Les travaux de Bruno Karsenti sur la sociologie durkheimienne du droit montrent que celle-ci est une façon spécifiquement moderne de poser le problème du droit dans la constitution immanente des rapports sociaux, et non depuis une source transcendante, que ce soit celle de la loi naturelle ou du sujet individuel. Dans cette perspective, la distinction faite par Durkheim dans sa thèse, *La division du travail social*, entre la solidarité mécanique des sociétés primitives (dans laquelle les individus sont rattachés à la société de façon indifférenciée) et la solidarité organique des sociétés modernes (dans laquelle les individus sont rattachés à la société en fonction de leur place dans l'organisation sociale) ne vise pas à soumettre l'individu moderne à une solidarité sociale archaïque : lue à travers le critère du droit comme mode de visibilité du social, cette opposition apparaît plutôt comme un détour pour interroger le mode de fonctionnement de la société moderne, à travers la fiction que constituent les sociétés primitives comme figures limites de la socialisation. L'opposition entre droit pénal et droit civil, ou entre sanctions répressives et sanctions restitutives, ne signifie pas en effet un retour de l'archaïque dans l'économie moderne, car

Durkheim fait plutôt du pénal la limite de la sanction restitutive, c'est-à-dire le point où la tentative de remettre la situation en l'état produit une contrainte sur le corps individuel (cf. B. Karsenti, « Nul n'est censé ignorer la loi. Le droit pénal, de Durkheim à Fauconnet », *Archives de philosophie*, 67, 2004, 557-581). Dans cette interprétation, le primitif ne serait pas le noyau dont le moderne serait le développement, mais il faut plutôt dire que le moderne est la clé pour l'étude du primitif – c'est en ce sens que Durkheim définit le primitif comme le « simple » ou « l'élémentaire » - ce qui oblige à identifier le plus clairement possible quelles sont les questions que la modernité pose aux sociétés primitives.

Je me propose de faire ici un travail comparable en partant non pas des problèmes que soulève la question du droit de Durkheim à ses disciples (Mauss, Fauconnet, Lévy...) mais de ceux que soulève la notion de *nature* dans la sociologie de la religion, chez Durkheim, Lévy-Bruhl et Lévi-Strauss. Je partirai d'un concept particulièrement problématique, celui de « surnaturel » tel qu'il apparaît dans ce qui est aujourd'hui étudié par les historiens sous le nom de « crise moderniste » (notamment depuis l'ouvrage de référence d'Emile Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Albin Michel, 1996, publié d'abord en 1962), et je tenterai de montrer que cette crise constitue un moment important dans la genèse de la sociologie durkheimienne de la religion. Il faut rappeler que la sociologie des représentations religieuses mise en place par Durkheim n'utilise jamais le terme de « modernité » - sans doute du fait de l'acceptation esthétique et littéraire de ce terme qui avait été initiée en France par Baudelaire, à un moment de forte séparation entre les sciences sociales et le champ artistique – puisqu'elle porte davantage son attention sur les formes invariantes de ces représentations, telles qu'on peut les retrouver, à travers des variations et des transformations, aussi bien dans les religions archaïques que dans les religions modernes. Or la réflexion sur la modernité est au contraire au centre de la crise moderniste, à partir des questions que soulève l'application de la méthode historique et critique à l'étude de la religion, et singulièrement de la religion chrétienne, considérée dans son état primitif, tel que le présente le *Nouveau Testament*. L'un des enjeux de cette crise est de savoir si la religion peut faire l'objet d'une analyse critique sur le mode des sciences de la nature, ou s'il y a en elle quelque chose qui résiste à cette réduction et la constitue en objet à part, relevant de ce que l'on peut appeler une « surnature ». L'analogie entre ce débat théologique et celui qui a lieu au même moment dans les sciences sociales mérite alors un examen, pour voir en quoi, dans la mise en place de l'anthropologie moderne, la notion de surnaturel apparaît comme nécessaire pour analyser comment les hommes agissent et pensent en société. Je ferai donc moi-même un détour par la crise moderniste pour montrer que, dans l'anthropologie des sociétés primitives, le "primitif" est un détour pour interroger le moderne.

## **I. Loisy : méthode historique et mentalité moderniste**

Le point de départ de la crise moderniste, c'est le livre de l'abbé Alfred Loisy, *L'Évangile et l'Église*, publié en 1902. Sous la forme d'une exégèse du Nouveau Testament, il s'agit d'une réfutation de l'ouvrage du théologien protestant Harnack, auteur de *L'essence du christianisme* en 1900. Reprenant les méthodes de l'hégélianisme de gauche, notamment de Ludwig Feuerbach, auquel il reprend explicitement son titre, et de David Strauss, auteur de la première *Vie de Jésus*, Harnack cherchait à dégager la signification anthropologique du christianisme recouverte par la tradition théologique et scolastique, selon la métaphore du noyau et de l'écorce qui commande toute son œuvre. Dans cette perspective, le message évangélique de Jésus consisterait en un petit nombre de préceptes purement intérieurs et potentiellement universels, que l'Église catholique aurait trahis en les codifiant sous forme de dogmes et de rites. Il s'agit donc d'une application de la méthode historique et critique à l'étude du Nouveau Testament : l'historien peut se porter dans la conscience de Jésus, puisqu'il est homme comme lui, et à partir de ce point critiquer les interprétations qui en ont été données. Face à ce qui lui apparaît comme une défense du protestantisme libéral, Loisy se propose de défendre les thèses du catholicisme ; mais il le fait en radicalisant la méthode historique de Harnack. Si en effet tout le message évangélique reposait dans la conscience de Jésus, il n'y

aurait pas eu besoin de la prédication, et l'effort des apôtres et de l'Eglise pour donner forme à ce message serait inutile. Il faut donc selon Loisy refuser la métaphore du noyau et de l'écorce, qui implique que l'Eglise catholique a trahi la conscience individuelle de Jésus, pour lui préférer celle du développement, selon laquelle l'Eglise donne toute leur plénitude à des contenus qui restaient incomplets dans la conscience de Jésus – ce qui, dans le sillage de la promulgation du dogme de l'infaillibilité papale, consiste à historiciser le dogme pour mieux en garantir la validité. La méthode historique de Harnack est donc bien radicalisée en ce que ce n'est pas seulement la personne historique de Jésus qui est retrouvée dans les Evangiles, mais tout le milieu social avec lequel il interagit, et qui explique la formation du message évangélique. Loisy procède ainsi à une réhabilitation du judaïsme ancien, dont Harnack tendait à séparer Jésus pour en faire un contemporain des modernes ; mais il vise surtout à une réhabilitation de la notion de tradition, conçue comme un développement linéaire du contenu historique, dont aucun élément ne peut être radicalement séparé. Le désaccord entre Harnack et Loisy n'est donc pas seulement une opposition entre le théologien protestant et l'exégète catholique : il porte sur l'évaluation du phénomène historique qui se produit dans l'interaction entre Jésus et ses disciples, et, à ce titre, on pourrait dire qu'Harnack privilégie le modèle d'une communauté primitive, au sens du partage d'un même contenu de conscience par tous les hommes, alors que Loisy privilégie le modèle de la société primitive, au sens d'une intrication d'éléments hétérogènes dépendant les uns des autres.

Pourtant, alors qu'il voulait défendre l'Eglise contre les attaques d'Harnack en se situant sur le même plan que lui, celui de la méthode historique et critique, Loisy se voit condamné par l'Eglise du fait même de l'usage de cette méthode historique. L'ouvrage de 1902, vendu à plusieurs dizaines de milliers d'exemplaires, avait en effet suscité de fortes passions dans le milieu ecclésiastique, dont il ne faut pas oublier qu'il constituait alors un espace de revues et de discussions particulièrement actif et, dans le contexte de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, particulièrement tendu, portant une vigilance inquiète à toutes les menaces qui pourraient le mettre en péril. Le livre de Loisy divise les catholiques entre ceux qui y voient la seule réponse véritablement moderne aux assauts du protestantisme libéral, et ceux pour qui elle est une concession à la modernité trahissant le véritable esprit de la tradition catholique. Loisy répond à ces objections dans un deuxième ouvrage, *Autour d'un petit livre*, publié en 1903, qui suscite encore plus de fureurs, et dont la lecture est interdite dans les séminaires. L'affaire remonte au Vatican : en 1907, après un décret, *Lamentabili*, celui-ci promulgue une encyclique, *Pascendi Dominici Gregis*, dans laquelle, sans véritablement citer l'ouvrage de Loisy, il condamne un certain nombre d'« erreurs modernes » qui, par recherche de la nouveauté, menacent la cohésion du dogme catholique en voulant l'adapter à l'esprit du temps. Les premières pages de cette encyclique méritent d'être citées, car, en assimilant sans les nommer un certain nombre de travaux historiques et philosophiques dans une logique systématiquement cohérente, elles constituent le « modernisme » en programme unifié, par rapport auquel les clercs devront à l'avenir se positionner.

« Comme une tactique des modernistes (ainsi les appelle-t-on communément et avec beaucoup de raison), tactique en vérité fort insidieuse, est de ne jamais exposer leur doctrine méthodiquement et dans leur ensemble, mais des les fragmenter en quelque sorte et de les éparpiller ça et là, ce qui prête à les faire juger ondoyants et indécis, quand leurs idées au contraire sont parfaitement arrêtées et consistantes ; il importe ici et avant tout de présenter ces mêmes doctrines sous une seule vue, et de montrer les liens logiques qui les rattachent entre elles. » (*Pascendi Dominici Gregis*, Paris, Questions actuelles, 1907, p. 7, cité in P. Colin, *L'audace et le soupçon, La crise du modernisme dans le catholicisme français*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p. 250)

L'identification du « modernisme » comme système de pensée cohérent est très problématique : s'agit-il simplement de l'application à l'étude de l'Evangile des méthodes de preuve valant pour les sciences de la nature, ou d'une véritable doctrine fondée sur le refus de la transcendance du divin ? Autrement dit, le modernisme, est-ce seulement la méthode moderne, telle qu'elle est apparue dans les sciences avec Galilée, ou est-ce l'esprit moderne, au sens d'une application indéfinie de cette méthode à tous les domaines du savoir, risquant, à terme, de dissoudre tout fondement ? Le modernisme, est-ce une simple façon d'étudier le monde, en restant

traditionnel sur le fond, ou est-ce une véritable conception du monde, c'est-à-dire un système de croyances entièrement nouveau ? Comme le note Emile Poulat, il y a « équivoque sur la notion même du modernisme, les uns n'y voyant qu'un renouveau dans les sciences religieuses, d'autres l'entendant au sens d'une refonte des croyances les plus fondamentales du christianisme. » (*op. cit.*, p. 452) C'est précisément cette équivoque qui explique que la crise se déroule sur deux niveaux simultanés, dont on a du mal à dénouer les intrications : d'une part, un débat assez technique sur l'exégèse de l'Évangile, d'autre part un climat de suspicion et d'enthousiasme dans lequel sont prononcés adhésions et condamnations. Loisy joue lui-même sur ces deux tableaux en se présentant comme un nouveau Galilée, que l'Église aurait selon lui une nouvelle fois tort de condamner alors qu'il constitue une simple avancée dans le progrès scientifique. Ainsi se justifie le terme de « crise moderniste » : ce qui est d'abord une controverse scientifique devient une véritable guerre entre deux partis, divisant l'organisme de l'Église et révélant au grand jour l'ampleur de ses pathologies. L'abbé Maignen, dans *La Vérité française* en 1904, va jusqu'à parler de « deux mentalités incompatibles », au sens de deux façons de penser radicalement séparées, comme deux cultures ne parlant pas le même langage :

« La mentalité de nos contradicteurs est telle que nous constatons qu'il n'y a plus entre nous aucun point de contact. En effet, ni dans l'ordre rationnel ni dans l'ordre de la foi nous ne suivons la même voie. Dans l'ordre rationnel nous sommes séparés à tel point que les lois même de la logique sont un sujet de discussion entre nous. Dans le domaine de la foi, la division est aussi grande, car sur les points même où nous semblons d'accord, nous sommes réellement séparés. Nous récitons le même *credo*, nous ne donnons pas le même sens aux mots qui le composent. » (Abbé Maignen, « Deux mentalités incompatibles », *La Vérité française*, 25-27 février 1904, cité in Emile Poulat, *op. cit.*, p. 571)

Il faut souligner ici l'usage de la notion de *mentalité*, car celle-ci est apparue dans les milieux positivistes après la mort d'Auguste Comte pour désigner la nécessaire formation d'une mentalité scientifique remplaçant définitivement la mentalité religieuse, suivant le schéma de la loi des trois états prévoyant le passage nécessaire de l'état théologique à l'état positif. Selon le *Dictionnaire* d'Emile Littré, la notion de mentalité entre dans le vocabulaire français avec l'article d'Hippolyte Stupuy publié dans *La philosophie positive* en 1877, qui transforme la notion anglaise de *mentality*, simple qualité de ce qui est mental (au sens de la *philosophy of mind*) en véritable régime de gouvernement fondé sur les idées scientifiques. C'est l'événement révolutionnaire qui rend nécessaire une telle transformation, en ce que les idées scientifiques ne sont plus alors réservées à quelques savants, mais doivent à terme être partagées par tous les hommes pour permettre de réorganiser la société. On comprend l'importance de cette transformation en 1877, dans le cadre de la mise en place de la Troisième République et de l'éducation laïque.

« La modification de l'appareil gouvernemental devait être aussi profonde, aussi entière, aussi décisive, que se trouvait l'être la rénovation intellectuelle opérée par la philosophie révolutionnaire. L'histoire a sa logique, qui est la filiation des choses. Or si la *mentalité* théologique et le principe monarchique du droit divin forment un ensemble inséparable, là où les croyances surnaturelles cessent de fournir la sanction, le pouvoir qui en dérive perd sa raison d'être. Croire qu'une Providence gouverne le monde et délègue son autorité, ou bien admettre que des lois naturelles le régissent auxquelles seuls l'homme doit demander son inspiration, voilà deux *modes de penser* tout à fait autres qui ne sauraient avoir, quant à l'appropriation sociale, le même *mode de vivre*. » (H. Stupuy, « Turgot fut-il un homme d'état ? », *La philosophie positive*, nov-déc. 1877, p. 453, cité in E. Littré, Article « Mentalité », *Dictionnaire de la Langue Française*, tome 5, Paris, Gallimard-Hachette, 1957, p. 106)

La crise moderniste peut alors être lue comme le déplacement dans l'Église catholique d'un mouvement intellectuel qui s'est d'abord produit dans les milieux positivistes : la modernité ne peut plus être comprise comme une simple façon de penser, elle implique tout un mode de vie, parce qu'elle consiste en une façon d'organiser la société à partir des idées et des croyances produites par la science. On comprend ainsi que la crise moderniste ait pu prendre une telle vigueur, et apparaître non comme une crise de transition mais comme une véritable menace de mort pour l'Église catholique : c'est que l'ennemi n'était plus à l'extérieur, chez quelques positivistes sectaires et isolés qui pouvaient renforcer l'unité de l'Église par leurs attaques, mais il apparaît à l'intérieur même de l'Église, chez des clercs qui veulent adapter l'Évangile à l'esprit moderne, et qui risquent

d'en dissoudre tout le contenu. L'opposition entre la mentalité religieuse et la mentalité scientifique n'oppose plus l'Eglise à quelques savants isolés, mais elle passe à l'intérieur même de l'Eglise, la divisant profondément entre traditionnalistes et modernistes. Mais alors que les positivistes voyaient la formation de la mentalité scientifique comme un processus naturel et nécessaire du fait de la marche de la civilisation, les clercs voient dans l'apparition d'une « mentalité moderniste » en leur sein un problème et une tâche qui leur est adressée, celle d'actualiser le message de l'Evangile aux demandes du jour sans en trahir le contenu – et en ce sens il vaut mieux parler d'une « mentalité moderniste » que d'une « mentalité moderne », pour souligner que la modernité est une tâche bien plus qu'une nouvelle époque.

Il faut souligner dans la citation de Stupuy l'usage de la notion de *surnaturel*. Aux yeux des positivistes, la mentalité théologique repose en effet sur des croyances au surnaturel, qui non seulement sont invérifiables pour la science moderne, mais qui en outre fondent le pouvoir du roi sur un arbitraire divin. Le surnaturel, en ce sens, c'est à la fois un principe d'explication du monde et un mode de gouvernement – ce que l'on peut appeler un principe théologico-politique. On comprend alors que la crise moderniste, en introduisant dans l'étude de l'Evangile les méthodes des sciences de la nature, semble contester l'autorité même de l'Eglise, conduisant à opposer une mentalité fondée sur la croyance au surnaturel et une mentalité fondée sur la croyance à la seule nature. Une telle opposition apparaît de façon résolument polémique dans le projet, publié par une autre revue positiviste, d'une « société d'éducation et d'instruction » concurrençant l'enseignement religieux :

« Le problème fondamental de notre époque, c'est la transformation du monothéisme juif, catholique, protestant, musulman, spiritualiste, en une mentalité dont toute croyance au surnaturel sera exclue. (...) Le problème à résoudre est celui-ci : substituer à l'ancienne mentalité catholique ainsi restaurée, au moins en apparence, dans les hautes classes de la société, la mentalité nouvelle qui résulte de l'état actuel des connaissances scientifiques. Puisque c'est à la science que sont dues les transformations successives de la mentalité humaine, c'est à la science qu'on devra également la nouvelle mentalité individuelle. » (E. Rigolage, « La pédagogie scientifique », *Revue occidentale*, t. 18, 1899, 1<sup>er</sup> semestre, p. 152-154.)

Que signifie une telle notion de surnaturel, et peut-on décrire le passage à la modernité comme un progrès d'un système de croyances fondé sur le surnaturel à un autre fondé sur la seule nature ? Revenons à la démarche de Loisy, et à la méthode historique qui la sous-tend. Cette méthode s'inspire en effet des sciences de la nature en ce qu'elle suppose qu'il n'y a connaissance scientifique que des faits susceptibles d'être prouvés par recoupement d'observations. Ernest Renan, dans sa *Vie de Jésus* en 1863, avait le premier appliqué cette méthode en France, avec une radicalité qui lui avait attiré la fureur des autorités ecclésiastiques auprès desquelles il avait pourtant été formé. « Nous maintiendrons ce principe de critique historique qu'un récit surnaturel ne peut être admis comme tel, qu'il implique toujours crédulité ou imposture, que le devoir de l'historien est de l'interpréter et de rechercher quelle part de vérité, quelle part d'erreur il peut receler. » (E. Renan, *Vie de Jésus*, Michel Lévy, 1863, p. LII). Aussi Renan était-il conduit à lire les Evangiles pour y chercher, sous les récits légendaires des miracles de Jésus, la figure de « l'homme incomparable » qu'il était. Loisy est vu par ses co-religionnaires comme un disciple de Renan, puisqu'il lui reprend sa métaphore du développement historique d'un germe, selon un schéma évolutionniste que Renan reprenait lui-même à Cousin. Dans une approche évolutionniste, en effet, l'histoire développe un germe qui révèle dans le temps toutes ses possibilités, sans que l'intervention d'un quelconque principe extérieur – sous la forme d'un événement surnaturel ou miraculeux – soit possible. C'est cette démarche consistant à séparer l'historique et le surnaturel qu'avait condamnée l'encyclique *Pascendi*, puisque si l'on place le surnaturel hors de l'histoire, on peut le considérer soit comme un ordre rationnel et éternel, comme le faisait la scolastique médiévale, soit comme une croyance due à de mauvaises raisons, comme le faisait Renan. La modernité se définissant comme une rupture avec la scolastique et avec ses essences intemporelles, elle risque de ne pouvoir concevoir le surnaturel que comme une croyance illusoire.

Pourtant, dans sa polémique avec Harnack, Loisy avait lui-même tenté une élaboration proprement historique du concept de surnaturel. On voit en effet la difficulté d'un tel concept :

comment une approche de l'histoire selon les méthodes des sciences de la nature peut-elle faire une place à l'idée d'un événement surnaturel ? C'est la spécificité de l'histoire qui est en jeu, en tant qu'elle ne se ramène pas seulement aux régularités de la nature, mais inclut des événements qui l'orientent dans un certain sens. Que faire en effet de la croyance aux miracles qui ressort en tous points de la lecture des Evangiles ? Faut-il y voir, à la façon de Renan, une simple illusion, voire une imposture, ou bien faut-il l'inclure au nombre des faits dont l'historien doit également rendre compte ? La discussion exégétique se concentre autour de la notion paradoxale de fait surnaturel : celle-ci signifie que le surnaturel, tout en relevant d'un ordre extérieur à la nature, peut faire irruption dans l'histoire. Loisy donne de cette notion un traitement original : c'est le même fait qui peut être considéré comme naturel et comme surnaturel, au sens où il se produit dans deux ordres en même temps, l'ordre de la nature et de ses causes régulières, et l'ordre de la surnature où la causalité obéit à de tout autres lois. Il n'y a donc pas à choisir, comme le fait Renan, entre la proposition « Jésus est le Sauveur » et « Jésus est un homme », car l'historien peut étudier la vie de Jésus du point de vue humain en laissant ouverte la possibilité d'un point de vue divin sur les mêmes événements. C'est en cela que Loisy se sépare de Harnack et de son attachement moderne à la seule nature :

« En prouvant la nécessité morale de ce développement [celui de l'Eglise], ne prouve-t-on pas qu'il a été "naturel", comme le dit M. Harnack, et en dehors du culte en esprit que le Sauveur était venu instituer ? Le développement, certes, a été naturel en ce qu'il s'est produit dans l'histoire, et pour satisfaire à des besoins qui sont innés à la nature humaine. Dans ce sens-là, on peut tout aussi bien dire que la confiance en Dieu est naturelle à l'homme, et que l'Evangile de la bonté divine est aussi peu surnaturel que le culte chrétien. Si l'on dit naturel le mouvement dont on perçoit la suite, et si l'on met en-dehors de la nature l'action de Dieu sur l'âme, et l'élan confiant de l'âme vers Dieu, le culte chrétien sera naturel en tant qu'extérieur, et coordonné à un effet surnaturel en tant qu'agissant sur l'âme par un moyen sensible, pour contribuer à produire ce qui est proprement le surnaturel dans l'homme, à savoir la vie en Dieu. La parole évangélique, moyen indispensable de la foi, est tout aussi "naturelle" comme parole que les sacrements le sont comme signe, et elle n'en est pas moins le véhicule d'un bien surnaturel. » (A. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, Ceffonds, 1908, 4<sup>e</sup> ed., p. 254-255)

On pourra estimer que cette solution consiste à pratiquer le double langage, sur le modèle des conciliations de la raison et de la révélation dans la scolastique médiévale, permettant de continuer le travail rationnel du savant tout en se pliant à l'autorité – et on a fait dans ce sens beaucoup d'hypothèses sur la sincérité des démarches de Loisy. Mais le point important est qu'elle introduit une modification profonde dans la démarche de l'historien : celui-ci ne doit plus seulement retrouver dans l'histoire le surnaturel garanti par l'autorité - à la manière de l'Histoire universelle de Bossuet - mais il doit surtout faire œuvre de critique pour trier ce qui dans l'histoire est véritablement surnaturel de ce qui est purement naturel et qui n'a été considéré que par imposture comme surnaturel. Comme l'écrit Emile Poulat : « Histoire, surnaturel : Loisy respectait les deux termes, mais jugeait inévitable une modification dans la manière de se représenter leurs rapports, parce qu'un fait nouveau était intervenu, la transformation du moyen terme qui assurait cette représentation, le contrôle de la mémoire collective par la critique historique. A l'histoire surnaturalisée des théologiens, il substituait ainsi un surnaturel historicisé qui à leurs yeux, n'était qu'une désurnaturalisation de l'histoire chrétienne, une double offensive, au nom de la critique moderne, contre le surnaturel et contre l'histoire qui le garantissait. » (E. Poulat, *op. cit.*, p. 123). Ainsi Loisy ouvre-t-il l'un de ses derniers ouvrages, *Les origines du Nouveau Testament* (Paris, Emile Noury, 1936), par une distinction entre le surnaturel mythico-magique, qui a permis selon lui aux théologiens d'exploiter les esprits faibles, et le surnaturel « en esprit », qui est le seul véritable surnaturel que l'historien moderne doit chercher dans la Bible.

Pour autant, la solution de Loisy au problème que pose la notion de « fait surnaturel », si elle ouvre à la démarche critique de l'historien, reste théologique sur le fond. On voit mal encore en quel sens un même fait peut être considéré à la fois comme un mouvement naturel, développant des besoins purement humains, et comme une action de Dieu sur l'âme humaine, procédant d'une grâce ou d'un don gratuit. Loisy esquisse une piste en prenant appui sur le modèle du Verbe : si la parole est naturelle, en tant qu'elle est un mouvement des lèvres ou des mains, elle relève d'un autre ordre,

celui des « biens surnaturels », en tant qu'elle est considérée comme un « signe ». Mais cette solution par le Verbe reste théologique tant qu'elle ne s'appuie pas sur un critère empirique : il faut une expérience qui atteste qu'il existe bien des faits surnaturels, autres que le simple témoignage des miracles ou de la résurrection du Christ. Cette expérience est décrite par un autre des protagonistes de la crise moderniste, Maurice Blondel : c'est l'expérience que nous faisons quotidiennement de l'action.

## II. Blondel : méthode d'immanence et philosophie de l'action

Entre 1903 et 1904, le philosophe Maurice Blondel intervient dans la crise moderniste par une série de lettres à Loisy, puis par un petit ouvrage intitulé *Histoire et dogme*. Maître de conférences à l'Université de Lille puis professeur à l'Université d'Aix-en Provence, Maurice Blondel est une figure singulière et néanmoins centrale de la philosophie française du début du siècle. Son étiquette nettement affichée de « philosophe chrétien », dans l'inspiration du spiritualisme de Lachelier, le mettait à l'écart de la philosophie universitaire, à un moment où celle-ci se devait d'être laïque de manière ostensible, mais aussi des milieux catholiques, alors très marqués par la scolastique thomiste. Blondel apparaît ainsi, du fait même de sa position marginale au croisement de régime de discours très différents, comme un médiateur privilégié pour saisir les relations qui se nouent au moment de la crise moderniste entre le champ théologique alors en pleine explosion, le champ philosophique en pleine recomposition – notamment autour de la Société Française de Philosophie et du *Vocabulaire de la philosophie* dirigé par Lalande, auxquels Blondel contribue largement par des lettres discutant de façon serrée les conférences et les articles - mais aussi le champ sociologique en voie de constitution autour des travaux d'Emile Durkheim et de *l'Année sociologique*.

En 1897, Blondel avait envoyé à Loisy un texte qu'il venait de publier dans les *Annales de philosophie chrétienne* intitulé *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*. Loisy lui avait répondu : « Nous sommes des novateurs. Votre philosophie peut s'entendre avec mon exégèse. Mais nous prêchons dans le désert, je le crains bien, entre les fanatiques de la science et les rationalistes de la foi. » (cité in E. Poulat, *op. cit.*, p. 514) Cette "Lettre" avait en effet contribué à classer Blondel aux côtés de Loisy du côté des « modernistes » par les autorités religieuses, car elle définissait en termes philosophiques la méthode que le penseur moderne doit adopter dans l'analyse du fait religieux. Blondel donne à cette méthode le nom d'immanence, au sens d'une description des phénomènes qui se défie de toute autorité et fait passer toute affirmation au crible de la conscience. Cette méthode est la seule possible, selon Blondel, depuis que Descartes a détruit la scolastique pour la remplacer par l'évidence de la conscience, et que Spinoza – redécouvert par Victor Delbos comme un penseur de la vie morale, contre l'accusation de panthéisme qui avait été portée contre lui par les théologiens - en a élargi la portée à l'ensemble du réel (Voir « Une des sources de la pensée moderne. L'évolution du spinozisme » in M. Blondel, *Œuvres complètes II, 1888-1913, La philosophie de l'action et la crise moderniste*, Paris, PUF, 1997, p. 57-88). La méthode d'immanence, dans l'inspiration d'un certain spinozisme, consiste donc à s'en tenir au donné comme le seul lieu où il est possible de produire des énoncés descriptifs ayant une valeur de vérité. Pour autant, l'immanence ne doit pas être confondue avec la nature, au sens des régularités observables par la répétition et l'habitude ; car l'immanence implique selon Blondel le surnaturel, au sens d'un dépassement permanent de l'habitude par un effort créateur. Si la pensée moderne s'en tient à l'immanence, elle peut cependant faire place à une transcendance qui, loin de venir de l'extérieur à la manière d'une autorité révélée, apparaît comme une *transcendance dans l'immanence*.

« La pensée moderne, avec une susceptibilité jalouse, considère la notion d'IMMANENCE comme la condition même de la philosophie ; c'est-à-dire que si, parmi les idées régnantes, il y a un résultat auquel elle s'attache comme à un progrès certain, c'est à l'idée, très juste en son fond, que rien ne peut entrer en l'homme qui ne sorte de lui et ne corresponde en quelque façon à un besoin d'expansion, et que ni comme fait historique, ni comme

enseignement traditionnel, ni comme obligation surajoutée du dehors, il n'y a pour lui vérité qui compte et précepte admissible sans être, de quelque manière, autonome et autochtone. Or d'autre part, il n'y a de chrétien, de catholique que ce qui est SURNATUREL – non pas seulement transcendant au simple sens métaphysique du mot, parce qu'enfin on peut supposer des vérités et des existences supérieures à nous dont l'affirmation, procédant de notre fond, serait immanente elle-même – mais proprement surnaturel ; c'est-à-dire qu'il est impossible à l'homme de tirer de soi ce que pourtant on prétend imposer à sa pensée et à sa volonté. » (*Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* in M. Blondel, *Œuvres complètes II*, 1888-1913, *La philosophie de l'action et la crise moderniste*, Paris, PUF, 1997, p. 57-88)

Quel est ce phénomène dans lequel l'homme sent en lui quelque chose qui, quoique procédant de son propre fond, ne peut pas être tiré de lui ? C'est l'action, en tant qu'elle se distingue profondément du mouvement. Un mouvement peut toujours être décrit comme procédant de besoins purement internes, car il suit des régularités naturelles observables par l'habitude. Mais une action ne peut être décrite que si elle est rapportée à un ordre vers lequel elle s'oriente, et qui ne procède pas des seuls besoins humains ; de là vient que cet ordre, que l'on peut appeler surnaturel au sens où il conduit à dépasser la nature de l'intérieur d'elle-même, puisse être ensuite imposé de l'extérieur comme une construction arbitraire. C'est pourquoi Blondel s'efforce de décrire, dans sa thèse intitulée *L'action, Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1893), comment cet ordre émerge de l'intérieur de l'action à la manière d'une nécessité interne vers laquelle elle tend. Cette description annonce par bien des aspects la phénoménologie, et elle a fait l'objet de la part des théologiens des mêmes accusations de « subjectivisme » que celles qui seront portées contre celle-ci par les sciences humaines dans la deuxième moitié du siècle : car on se heurte au problème que pose toute tentative d'engendrer de l'intérieur du sujet un ordre dont tout porte à croire qu'il est extérieur à lui, ce qui oblige à comprendre par quelle étrange torsion le sujet a besoin d'un ordre qui le dédouble et le sépare de lui-même pour exister réellement comme sujet. Une « science de la pratique » doit montrer comment les actions humaines se dédoublent entre des mouvements intentionnels issus du corps et un ordre qui les structure et les oriente, sans que ces deux domaines constituent des règnes séparés, puisqu'ils procèdent tout deux de la nécessité interne de l'action.

La confrontation entre Loisy et Blondel permet de mesurer les difficultés d'un tel programme. Blondel écrit « Histoire et dogme » en 1904 pour se démarquer de l'exégèse de Loisy au moment où celle-ci est condamnée par le Vatican, mais aussi pour réaffirmer sa méthode philosophique dans la description du fait religieux, et l'offrir à l'exégète comme « prolégomènes à toute exégèse future ». Le sous titre de l'ouvrage l'indique bien : Blondel veut dégager « les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne » pour répondre aux accusations théologiques contre le modernisme et rendre possible une véritable philosophie moderne du phénomène religieux. L'erreur de Loisy, selon Blondel, c'est de n'avoir pas précisé le statut philosophique de la notion de tradition. En concevant la tradition catholique comme le développement d'un germe, pour la réhabiliter contre les critiques de Harnack, Loisy avait fini par rendre inutile l'action même du Christ, qui n'apparaissait plus que comme un nœud dans la grande chaîne naturelle qui relie l'héritage judaïque et l'Eglise contemporaine. Concevoir ainsi la tradition comme une simple transmission, c'est nier le geste de fondation d'une tradition, en le dissolvant dans une naturalité sans âge et sans origine. Dans cette perspective, l'action du Christ n'est plus que l'occasion pour la tradition de se perpétuer, elle n'est pas une véritable action.

« Si donc, dès à présent et pour toute la suite, on faisait définitivement abstraction du problème christologique pour se borner à étudier les répercussions dans la conscience humaine et dans les événements de ce monde de l'ébranlement dont le Christ a été l'occasion, c'est que, le fixant dans son passé et scellant sa tombe sous les sédiments de l'histoire, on ne considérerait comme réel et agissant que l'aspect naturel de son œuvre ; on lui ôterait ce rayonnement que tout maître communique à ses disciples immédiats, sans qu'ils puissent eux-même le transmettre par leurs récits ; et en méconnaissant cette action de présence qui se perpétue sous des formes en partie réfractaires à l'histoire, l'on excluerait à plus forte raison la question du mode proprement surnaturel de sa mystérieuse



personne. » (M. Blondel, *Histoire et dogme, Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, in *Œuvres complètes II, op. cit.*, p. 415)

En quoi consiste selon Blondel cette action du Christ par laquelle il s'arrache aux régularités de la nature ? C'est une action de rayonnement du maître sur ses disciples, qui dépasse la forme rationnelle qu'ils peuvent lui donner en s'appuyant sur la tradition historique. Ce qui est surnaturel dans la personne du Christ, ce ne sont donc pas les miracles qu'il fait en violant les lois de la nature, mais l'action qu'il exerce sur ses disciples. Pour autant, cette action ne doit pas conduire à élever le Christ au rang de surhomme ou de conducteur de foule, car cette modalité d'action qu'il révèle peut être retrouvée selon Blondel en tout homme, dès lors qu'il revient sur sa propre action pour voir en quoi elle dépasse les formes déjà données et introduit de façon nécessaire un ordre nouveau. Toute action humaine est en effet l'occasion pour que se déploie un ordre d'un genre nouveau qui révèle une nécessité divine ; mais le Christ est le seul en qui cette révélation a pu coïncider avec une action originale et donc première. C'est en ce sens que le Christ est fondateur d'une tradition, si celle-ci est comprise comme « puissance conservatrice et en même temps conquérante [qui] découvre et formule des vérités dont le passé a vécu sans avoir pu les énoncer ou les définir explicitement. » (*ibid.*, p. 434) Que la tradition soit une « puissance », cela signifie qu'elle est une force d'agir qui produit progressivement des vérités de plus en plus claires dans la nature, mais qui ne peut apparaître qu'en une seule fois de façon surnaturelle, à travers une action singulière. La nature se dépasse bien en « surnature » au sens d'un passage à la puissance supérieure dont les effets sont imprévisibles et illimités.

Pour décrire cette action, Blondel recourt à un terme qu'il emprunte à la philosophie de Malebranche, dont son maître, Ollé-Laprune, était le grand commentateur en France : celle de *participation*. Toute action humaine, en tant qu'elle est une action et non un mouvement, participe à un ordre qui lui est supérieur, qu'elle ne connaît que confusément et vers lequel elle s'oriente. La découverte de la philosophie de l'action, c'est que l'action humaine n'est pas fermée sur elle-même dans la réalisation d'un projet ou d'un programme, mais qu'elle est hantée par un fond de participation qu'elle méconnaît nécessairement, et qui l'ouvre à un ordre transcendant : « elle nous révèle que l'homme ne peut jamais légitimement s'en tenir à l'humain ; que s'il paraît légitimement s'en tenir à l'humain dans les cas où sa sincérité est entière, cette apparence cache une participation réelle à ce qu'il méconnaît, et qu'en un mot aucune solution naturelle n'est une solution. » (*Lettre*, in *Œuvres complètes II, op. cit.*, p. 166). Ce que découvre la modernité, ce n'est pas la nature, car celle-ci avait été bien isolée par la scolastique médiévale comme un domaine ontologique séparé : c'est que la nature, en tant qu'elle est le lieu de l'action humaine, est dédoublée de l'intérieur d'elle-même par un fond de surnature auquel l'action participe. C'est pourquoi la modernité revient sans cesse à la figure du Christ pour comprendre comment la surnature, loin de former un arrière-monde d'essences, a pu constituer l'action d'un individu singulier. Il ne faut donc pas décrire la modernité comme un passage du surnaturel à la nature, selon le programme positiviste ou selon une lecture naïve du diagnostic wébérien de la « démagification du monde », mais comme un passage de la surnature dans la nature elle-même lorsque l'action humaine devient l'objet principal de l'interrogation.

La place de Blondel et de sa philosophie de l'action dans la mise en place d'une problématique de la modernité doit donc être réévaluée. Sans doute Blondel semble-t-il adopter un vocabulaire spiritualiste aujourd'hui dépassé, et souvent obscur ; sans doute les objections qu'il adresse à ses contemporains tombent souvent à côté et nous apparaissent passablement confuses ; sans doute reste-t-il pris dans une psychologie du fait religieux et dans une apologétique du christianisme qui le relèguent à un stade pré-scientifique des sciences sociales ; mais les questions qu'il soulève à l'occasion de la crise moderniste ont une résonance particulière dans le moment de formation de ces sciences. J'en veux pour preuve le fait qu'une partie de la discussion théologique autour de l'exégèse moderniste porte sur la « science humaine » du Christ, c'est-à-dire sur ce que Jésus pouvait connaître par sa conscience de l'ordre divin qui se manifestait à travers lui, à partir de l'hypothèse de Loisy selon laquelle Jésus a pu se tromper dans l'annonce de l'imminence du Royaume de Dieu (voir le livre d'E. Poulat, Cinquième partie) ; dans la perspective de Blondel, il n'y a pas de difficulté à reconnaître que Jésus ait pu se tromper puisqu'il participait par son action à

un ordre qui lui était supérieur et qui se manifestait confusément de façon surnaturelle à travers sa nature humaine. « Science humaine » : le terme avait été introduit en français par Malebranche dans la suite du *Traité de l'homme* de Descartes, afin de décrire cet être étrange qui vit et perçoit sur deux plans, le plan naturel du corps et le plan surnaturel de l'âme. S'il est vrai que la modernité commence avec l'apparition des sciences humaines, c'est donc que le problème de la participation à la surnature est aussi constitutif de la modernité. Reste à comprendre à présent pourquoi, dans ces débats sur la « science humaine », la sociologie a pu se présenter comme répondant aux questions posées par la théologie.

### III. Lévy-Bruhl : méthode sociologique et mentalité primitive

La sociologie durkheimienne se présente comme une étude empirique de cette réalité supérieure que la théologie avait formalisée sous le nom de surnaturel. En tant qu'elle se présente comme une sociologie de l'action, elle vise en effet à montrer comment les individus, lorsqu'ils agissent collectivement, produisent une réalité *sui generis* qui échappe à leurs intentions individuelles. De ce fait, la sociologie tient une place singulière dans l'ensemble des sciences : elle est bien une science de la nature en ce qu'elle étudie des réalités observables au moyen d'instruments de mesure (ce que Durkheim appelle la morphologie sociale, c'est-à-dire l'observation de l'organisation spatiale de la société, de ses institutions et de ses voies de communication, ou encore les statistiques, qui rendent visibles les courants collectifs d'opinion) mais son objet constitue bien plutôt une surnature, en ce qu'il est produit par les actions des individus et les représentations collectives qui les agrègent (d'où la lutte de Durkheim contre toute forme de réduction du social au biologique en terme de race ou de caractère héréditaire). La sociologie durkheimienne se présente alors comme une sociologie de la tradition, c'est-à-dire de l'ensemble des actions et représentations collectives qui élèvent l'individu au-dessus de lui-même, et qui sont dotées de leur propre régularité.

« Les représentations collectives sont le produit d'une immense coopération qui s'étend non seulement dans l'espace, mais dans le temps ; pour les faire, une multitude d'esprits divers ont associé, mêlé, combiné leurs idées et leurs sentiments ; de longues séries de générations y ont accumulé leurs expériences et leur savoir. Une intellectualité très particulière, infiniment plus riche que celle de l'individu, y est donc concentrée. On comprend dès lors comment la raison a le pouvoir de dépasser la portée des connaissances empiriques. Elle ne le doit pas à je ne sais quelle vertu mystérieuse, mais simplement à ce fait que, suivant une formule célèbre, l'homme est double. En lui, il y a deux êtres : un être individuel qui a sa base dans l'organisme et dont le cercle d'action se trouve, par cela même, étroitement limité et un être social qui représente en nous la plus haute réalité, dans l'ordre intellectuel et moral, que nous puissions connaître par l'observation. (...) Dans la mesure où il participe de la société, l'individu se dépasse naturellement lui-même, aussi bien quand il pense que quand il agit. » (E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1998, p. 23)

Ce passage montre bien à quel point Durkheim entend donner une solution rationnelle et positive au débat théologique sur l'action. Ce qui dépasse la nature organique de l'homme dans une action, ce n'est pas une nécessité providentielle mystérieuse, mais c'est la raison elle-même en tant qu'elle est commune à tous les individus, et qu'elle est le produit de leur action collective. La participation ne met pas en rapport l'individu avec un ordre divin qui lui est extérieur, mais elle sépare l'individu de lui-même, entre sa part proprement individuelle, ce qui lui vient de son propre fond, et sa part collective, ce qui lui vient de l'éducation. Le terme de participation perd alors son sens théologique et désigne la relation avec la société : participer à la société, c'est plus qu'être une partie de la société, c'est percevoir toutes ses pensées et toutes ses actions comme orientées vers la société considérée comme un ordre rationnel qui leur donne sens.

Dans cette perspective, c'est le terme de surnaturel qui doit être révisé. Il n'y a rien de mystérieux dans le surnaturel si l'on considère que cette puissance par laquelle l'individu est élevé au-dessus de lui-même s'exerce en lui en permanence. Le surnaturel fait donc partie de la nature,

dans la mesure où la nature se dépasse elle-même à travers l'action de la société. La religion devient alors la clé pour étudier l'action collective, puisqu'elle représente un monde empli de surnaturel. Mais l'erreur est de penser que la religion s'oppose à la science comme le surnaturel à la nature : bien au contraire, à travers la religion, les hommes ont pensé, quoique de façon confuse, cette action collective qui fait partie de la nature bien qu'en la dépassant de l'intérieur. D'où la critique qu'adresse Durkheim aux théories de la religion qui l'expliquent par la croyance irrationnelle au surnaturel : « Pour qu'on pût dire de certains faits qu'ils sont surnaturels, il fallait avoir déjà le sentiment qu'il existe un ordre naturel des choses, c'est-à-dire que les phénomènes de l'univers sont liés entre eux suivant des rapports nécessaires, appelés lois. (...) Tant qu'on ne savait pas ce que l'ordre des choses a d'immuable et d'inflexible, tant qu'on y voyait l'œuvre de volontés contingentes, on devait trouver naturel que ces volontés ou d'autres puissent le modifier arbitrairement. » (*Ibid.*, p. 36) L'erreur des sciences de la religion, c'est de penser que le surnaturel est intervenu dans une nature que les hommes connaissaient originellement par habitude et régularité ; au contraire, comme l'avait vu Auguste Comte dans sa théorie du fétichisme, les hommes ont d'abord pensé naturellement le surnaturel, c'est-à-dire leur propre puissance collective d'agir, qui était le phénomène le plus observable à leurs yeux, avant de découvrir l'idée de nature, c'est-à-dire le fait que cette puissance d'agir est régie par un ordre nécessaire qui la soustrait à l'arbitraire. La nature est non pas ce dont partent les hommes mais ce qui apparaît à l'horizon de l'action collective comme la régularité vers laquelle tend sa puissance, « artifice qui suit de près la nature et qui s'efforce de s'en rapprocher davantage » (*Ibid.*, p. 26)

Lucien Lévy-Bruhl a poursuivi ces intuitions d'Emile Durkheim par une exploration plus longue et plus patiente de ce qu'il appelle « la mentalité primitive ». Si l'étude du totémisme permettait à Durkheim d'atteindre l'état le plus simple et le plus « élémentaire » des représentations religieuses, pour en déduire logiquement les formes les plus complexes, Lévy-Bruhl revient au fil de plusieurs ouvrages sur les sociétés primitives pour en étudier de façon plus minutieuse les représentations collectives. Il inaugure en France une méthode proprement ethnologique, consistant à comparer entre elles des sociétés situées au même stade de développement pour en dégager les invariants. On peut bien dire alors que l'idée de société primitive, telle qu'elle a été formée au dix-neuvième siècle dans le cadre de l'anthropologie britannique (Tylor, Frazer, Robertson Smith), avec ses rituels, ses croyances et ses mythes, remplace et prolonge celle d'Eglise primitive dans les débats théologiques, en retrouvant des problèmes comparables.

De fait, Lévy-Bruhl caractérise la « mentalité primitive » par le principe de « participation », au sens d'un régime d'action et de pensée dans lequel toute chose baigne dans une atmosphère de surnaturel. Il faut souligner l'inflexion que produit cette analyse par rapport au cadre durkheimien : alors que pour Durkheim le totem est l'objet le plus simple sur lequel se fixent les forces surnaturelles de la société, premier mode de représentation à partir duquel peuvent être engendrées les catégories de la conscience collective, Lévy-Bruhl analyse tous les événements de la vie sociale à l'occasion desquels les choses sont perçues comme animées de forces surnaturelles – le propre de ces forces surnaturelles issues de la société étant, comme l'avait vu Durkheim, qu'elles peuvent se fixer sur un objet naturel quelconque, ce qui leur donne une essentielle variabilité. C'est donc moins un principe logique premier qu'un régime de fonctionnement des représentations collectives que Lévy-Bruhl désigne sous le terme de participation, au sens où celles-ci mêlent le naturel et le surnaturel d'une façon qui défie le principe de non-contradiction (selon le fameux exemple : « Les Bororo sont des Arara »). Mais on comprend à présent qu'il ne faut pas entendre par là une confusion, témoignant d'une erreur ou d'une maladresse dans l'usage de ces représentations : que les choses naturelles participent à des forces surnaturelles, d'une façon qui défie le principe de non-contradiction, cela ne signifie pas qu'elles se confondent avec elles, dans une nuit obscure des folies de l'imagination, mais qu'elles entrent dans un régime d'action qui les met en rapport les unes les autres dans un ordre les dépassant de l'intérieur.

La nécessité de cet ordre apparaît bien dans les analyses que Lévy-Bruhl consacre à la sorcellerie (et que Evans-Pritchard reprendra dans sa célèbre analyse de la sorcellerie chez les Azandés du Soudan). Que les « primitifs » croient au surnaturel ne signifie pas qu'ils ont de

mauvaises raisons d'agir et de penser comme ils le font en allant consulter des oracles et des marabouts pour repérer les forces surnaturelles qui se sont emparées d'eux, car ils agissent par ailleurs de façon parfaitement rationnelle dans leurs pratiques quotidiennes comme la chasse ou la pêche. Mais dès que se produit un événement imprévu (une maladie, une mauvaise chasse), les « primitifs » en cherchent l'explication dans l'action d'une force surnaturelle, ce qui consiste à faire entrer l'imprévu dans un système d'explication déjà connu fourni par l'observation de l'action de la société. Ce qui est étonnant dans une telle croyance, c'est donc qu'elle fait intervenir le surnaturel dans tout événement de la nature, alors que la science moderne, formalisant l'observation des régularités sur lesquels les primitifs s'appuient sans y penser dans leurs pratiques quotidiennes, cherche l'explication de l'imprévisible dans l'ordre naturel lui-même.

« Nous ne faisons pas appel au surnaturel. Même les esprits qui croient à la Providence admettent, avec Malebranche, qu'elle n'agit point par des volontés particulières, et n'interrompt jamais – excepté par des miracles, eux-mêmes préordonnés – le cours régulier de la nature. Tout autre est la façon dont le primitif procède. Non qu'il ignore entièrement les liaisons positives des phénomènes. Au contraire, il en est qu'il a observées attentivement et avec succès. Il sait fort bien en faire usage dans ses "techniques" (chasse, pêche, culture, fabrication, arts...). Mais ces connaissances gardent un caractère exclusivement pratique. Il en utilise les avantages, il n'en fait pas un objet de réflexion. Il ne sait pas que, poursuivies plus loin, elles contribueraient à l'intelligence des choses et des événements, et lui donneraient plus d'emprise sur eux. Son esprit est orienté dans une autre direction. Il se transporte tout de suite au-delà de ce que nous appelons la nature. Dans un événement qui le frappe, il reconnaît aussitôt une intervention de forces surnaturelles, qui l'ont fait naître. Lors donc qu'il éprouve un insuccès ou un malheur, même s'il en voit comme nous les causes, au sens où nous entendons ce mot, il ne s'y arrêtera pas. Il se demandera quelle mauvaise influence s'est exercée sur lui, et pourquoi. La cause qui l'intéresse surtout est extérieure à la chaîne des phénomènes. Là est précisément pour nous la difficulté de comprendre les démarches de ces esprits. Etant donnée la façon dont ils se représentent les rapports des forces invisibles avec le cours ordinaire de la nature, la cause surnaturelle intervient dans ce cours ; elle ne s'y insère pas. Elle le domine et le modifie, mais elle n'y prend pas une place déterminée. On ne sait donc pas quand son action a commencé ni quand elle est achevée. Comme elle est "surnaturelle", elle est, en un certain sens, extra-spatiale et extra-temporelle. » (L. Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, Alcan (1931), 1963, p. 166-167)

Une telle citation soulève immédiatement une question : qui est ce « nous » dont parle Lévy-Bruhl ? Est-ce nous, modernes, qui ne croyons plus au surnaturel ? Mais nous ne pourrions pas comprendre cette « mentalité primitive » si nous n'en gardions pas en nous les principes ; c'est donc que nous savons ce qu'est le surnaturel, même si nous n'y recourons pas dans la plupart de nos actions. Ce qui est moderne, ce n'est pas d'avoir remplacé la surnature par la nature, mais de les avoir distingués comme deux régimes de causalités séparés : un mode de causalité ordinaire, régi par l'habitude et la régularité, et un mode de causalité véritablement extraordinaire, où une puissance d'agir intervient de façon imprévisible dans le cours des phénomènes – selon la distinction faite par Malebranche entre la causalité seconde, celle de la régularité ou de la nature, et la causalité première, celle la grâce ou de Dieu. Mais alors le primitif apparaît comme une fiction nécessaire lorsque la modernité oublie ce geste de distinction qui la définit comme modernité, c'est-à-dire lorsqu'elle occulte la causalité surnaturelle au profit de la seule cause naturelle ; car ce serait rendre impossible toute action que de la dissoudre dans les seules régularités de la nature. La « mentalité moderne » - si l'on peut forger cette expression que Lévy-Bruhl n'utilise jamais - ne s'oppose pas à la « mentalité primitive » comme la prévisibilité de la nature s'oppose à l'imprévisibilité des forces surnaturelles ; elle est plutôt caractérisée par la conscience de la séparation entre nature et surnature, entre ce qu'elle peut prévoir des événements et ce qui en eux relève d'une action collective encore imprévisible. Si le "primitif" est la fiction commode d'une société baignant dans le surnaturel – c'est-à-dire, selon la profonde intuition de Durkheim, ne connaissant d'abord que sa propre action sur les choses – ce qui est moderne, ce n'est pas de se limiter à la seule nature, car l'idée de nature comme pure régularité est un horizon toujours repoussé de l'activité scientifique, mais ce n'est pas non plus distribuer les choses entre celles qui relèvent de la nature et celles qui relèvent du surnaturel, car un tel geste de classement dans deux ordres

parallèles de régularité est celui de la scolastique médiévale : ce qui est moderne, c'est de décrire les pratiques humaines comme dédoublant les choses entre leur dimension naturelle, c'est-à-dire régulière et prévisible, et leur dimension surnaturelle, qui compense l'imprévisibilité des phénomènes par une action collective.

Concluons sur une ultime transformation du concept de surnaturel. Lorsque Claude Lévi-Strauss ouvre sa célèbre analyse des *Structures élémentaires de la parenté* sur la prohibition de l'inceste comme opérant le passage de la nature à la culture, il cite de façon polémique l'ouvrage de Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, pour critiquer l'atmosphère de mystère et d'affectivité dont les sociologues durkheimiens ont entouré cette institution en y voyant un incident mobilisant des forces surnaturelles (p. 12-13). Le couple nature/culture, que Lévi-Strauss a importée en France de l'anthropologie culturelle américaine, remplace donc explicitement le couple nature/surnature, que la sociologie durkheimienne avait emprunté à la théologie en le laïcisant. Ce nouveau couple de notions permet en effet d'analyser l'ensemble des règles formelles par lesquelles s'institue la société sur le modèle du langage, en les fondant en dernière instance au niveau de l'inconscient structural qui garantit la communication des sociétés les plus diverses ; et on a pu en ce sens reprocher au structuralisme de constituer une nouvelle scolastique formalisant les règles de la culture au détriment de l'action de l'homme sur la nature. Cependant, au moment où il définit l'opération par laquelle la culture intervient dans la nature à travers l'interdit de l'inceste, Lévi-Strauss retrouve des formules durkheimiennes : « La prohibition de l'inceste est le processus par lequel la nature se dépasse elle-même ; elle allume l'étincelle sous l'action de laquelle une structure d'un nouveau type, et plus complexe, se forme, et se superpose, en les intégrant, aux structures plus simples de la vie psychique, comme ces dernières se superposent, en les intégrant, aux structures, plus simples qu'elle-même, de la vie animale. Elle opère, et par elle-même constitue, l'avènement d'un ordre nouveau. » (C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1949, p. 29). Si la notion de structure permet de résoudre le problème du passage de la nature à la surnature, c'est parce qu'un ensemble de savoirs (la psychologie de la forme, la linguistique structurale) ont montré que les phénomènes humains sont perçus comme structurés de la même façon que les phénomènes naturels. Le langage compose un ordre proprement social à partir des mouvements naturels de la parole, et toute la vie sociale produit des valeurs à partir de ces êtres situés à la charnière de la nature et de la culture comme les phonèmes, les femmes et les opérateurs de classification totémique. Mais ne retrouve-t-on pas ainsi la solution de Loisy selon laquelle le surnaturel « en esprit » se surajoute à la nature dans le phénomène du langage ? La théologie fait ainsi retour dans l'anthropologie, non plus par le mystère de l'action, mais par la révélation du langage.