

Religion et économie chez Durkheim : deux formes de cohésion sociale ?

Religion and Economy in Durkheim: Two Forms of Social Cohesion?

Religión y economía en Durkheim: ¿dos formas de cohesión social?

Philippe Steiner



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/24204>

DOI : 10.4000/assr.24204

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 30 septembre 2012

Pagination : 247-263

ISBN : 978-2-7132-2330-3

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Philippe Steiner, « Religion et économie chez Durkheim : deux formes de cohésion sociale ? », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 159 | juillet-septembre 2012, mis en ligne le 26 novembre 2016, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/24204> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.24204>

Philippe Steiner

Religion et économie chez Durkheim : deux formes de cohésion sociale ?

Quelle place Émile Durkheim a-t-il réservée à l'activité économique lorsqu'il se penchait sur les pratiques religieuses des tribus australiennes pour expliquer le fait religieux ? À cette question la lecture des *Formes élémentaires de la vie religieuse* apporte une réponse claire : aucune place, ou presque aucune. Aucune, au sens où dans l'architecture de l'ouvrage, l'économie n'est présente nulle part en tant que dimension significative de son approche. Presqu'aucune, faut-il pourtant rectifier, car la lecture des *Formes* montre que l'activité économique est discrètement présente à l'occasion de développements centraux de l'ouvrage.

L'objet de ce texte est d'abord de mettre en évidence cette présence discrète de l'économie dans l'ouvrage ; il est ensuite de chercher si la « thèse furtive », mais forte, que Durkheim place dans les conclusions de son ouvrage quant au lien entre le religieux et l'économique a pu trouver à se déployer depuis un siècle. Il est enfin d'examiner l'opposition que Durkheim établit entre la cohésion sociale dont la religion est l'exemple central et l'incohésion associée à l'activité économique et si une telle opposition est encore recevable.

La discrète présence de l'économique

Les *Formes* contiennent une opposition récurrente entre le religieux et l'économique, dérivée de celle, centrale, entre le sacré et le profane, redoublant celle entre l'idéal et l'utilitaire. Ces deux dernières oppositions peuvent être rapportées à la thèse de l'*homo duplex*, pièce importante de la définition de l'objet de la recherche que se donne Durkheim :

« 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, j'entends la société. Cette dualité de notre nature a pour conséquence, dans l'ordre pratique, l'irréductibilité de l'idéal moral au mobile utilitaire, et, dans l'ordre de la pensée, l'irréductibilité de la raison à l'expérience individuelle » (*Formes* : 23).

L'opposition entre le sacré et le profane est illustrée par les différences d'intensité de la vie sociale selon que les membres de la tribu s'éparpillent pour procéder à la recherche de la nourriture (chasse, pêche, cueillette) ou, au contraire, se regroupent pour retrouver et revivifier le lien social en participant à des fêtes et en pratiquant les rites religieux ¹ :

« La vie des sociétés australiennes passe alternativement par deux phases différentes. Tantôt la population est dispersée par petits groupes qui vaquent, indépendamment les uns des autres, à leurs occupations ; chaque famille vit alors de son côté, chassant, pêchant, cherchant, en un mot, à se procurer la nourriture indispensable par tous les moyens dont elle dispose. Tantôt, au contraire, la population se concentre et se condense, pour un temps qui varie de plusieurs jours à plusieurs mois » (*Formes* : 307 ; voir aussi : 313, 497-500).

Le thème de l'alternance entre le travail et l'économique d'un côté, la fête et le religieux de l'autre court tout au long de l'ouvrage et joue un rôle clé puisque le passage cité plus haut précède immédiatement la description du phénomène de l'effervescence collective dans lequel est « née l'idée religieuse » (*Formes* : 313). L'économique dans les *Formes* est ainsi dans l'ombre de la vive lumière projetée par le religieux, symbolisation du social.

La présence discrète de l'économie se repère également lorsque, prolongeant une réflexion développée au moment où il s'agissait de convaincre Marcel Mauss de prendre la tête de la section « Sociologie religieuse » ², Durkheim explique qu'il cherche à supplanter l'approche matérialiste du social : « On voit tout ce qu'il y a d'erroné dans les théories qui, comme le matérialisme géographique de Ratzel, entendent dériver toute la vie sociale de son substrat matériel (soit économique, soit territorial) [...] C'est oublier que les idées sont des réalités, des forces, et que les représentations collectives sont des forces plus agissantes encore et plus efficaces que les représentations individuelles » (*Formes* : 327). Après avoir exposé l'idée selon laquelle les situations d'effervescence collective sont à l'origine du religieux, Durkheim fait un parallèle entre les forces psychiques associées à la religion et à l'idéal et les forces physiques avant de marquer une différence : si les deux types de force font agir l'individu, les premières sont l'essence même du social, domaine dans lequel « la formule de l'idéalisme s'applique presque à la lettre [...] L'idée y fait, beaucoup plus qu'ailleurs, la réalité » (*Formes* : 326).

Enfin, cette présence discrète est magnifiée par la « thèse furtive » reléguée dans une note de la conclusion de l'ouvrage :

« Une seule forme de l'activité sociale n'a pas encore été expressément rattachée à la religion : c'est l'activité économique. Toutefois, les techniques qui dérivent de la magie se trouvent, par cela même, avoir des origines indirectement religieuses. De plus, la

1. Cette thèse sur les rythmes sociaux avait déjà été développée par Marcel Mauss et Henri Beuchat dans leur travail sur les rythmes sociaux des Inuits (Mauss et Beuchat, 1906).

2. Voir notamment la lettre datée de juin 1897 (Durkheim, 1998 : 71).

valeur économique est une sorte de pouvoir, d'efficacité, et nous savons les origines religieuses de l'idée de pouvoir. La richesse confère du mana ; c'est donc qu'elle en a. Par-là, on entrevoit que l'idée de valeur économique et celle de valeur religieuse ne doivent pas être sans rapport. Mais la question de savoir quelle est la nature de ces rapports n'a pas encore été étudiée » (*Formes* : 598 n. 2).

Lorsque Durkheim affirme que le lien entre le religieux et l'économique n'a pas été explicité, cela laisse entendre qu'un tel lien existe. Cette affirmation est d'une grande importance pour éviter de commettre une erreur d'appréciation de son œuvre : les oppositions mentionnées jusqu'ici ne doivent pas être poussées jusqu'au point de faire du religieux et de l'économique deux sphères de l'activité sociale entièrement séparées. À plusieurs reprises, Durkheim met en évidence les liens entre les deux sphères. Quels sont-ils ?

Au niveau des pratiques quotidiennes, les rites religieux sont considérés par les peuples primitifs comme des facteurs de la production : « Les rites qu'il [le primitif] emploie pour assurer la fertilité du sol et la fécondité des espèces animales dont il se nourrit ne sont pas, à ses yeux, plus irrationnels que ne le sont, aux nôtres, les procédés techniques dont nos agronomes se servent pour le même objet » (*Formes* : 35). La religion est donc une force productive en plus d'être une force morale. Durkheim donne d'autres exemples qui vont dans le même sens, comme c'est le cas des fêtes destinées à assurer la prospérité de la plante ou de l'animal totémique (*Formes* : 467). Ces fêtes ont une fonction économique dans la mesure où, les échanges de nourriture entre les clans totémiques étant fondés sur des interdits vis-à-vis de l'animal ou de la plante totémique, la prospérité de ces derniers signifie abondance de nourriture pour les clans qui peuvent s'en nourrir puisque : « Pour ces peuplades de chasseurs et de pêcheurs, l'animal constituait, en effet, l'élément essentiel du milieu économique » (*Formes* : 334). Durkheim fait également le lien entre totems et rapports de propriété. Pour consommer de l'animal ou de la plante totémique d'un clan sur le territoire duquel on se trouve, il faut en demander l'autorisation au chef du clan et Durkheim d'expliquer « que le fait de participer à la nature d'un être totémique confère sur ce dernier une sorte de droit éminent » (*Formes* : 199). Il y voit ainsi une « sorte de droit mystique de propriété », « une propriété très spéciale dont nous avons quelque mal à nous faire une idée » (*Formes* : 198, 199)³.

Le cas des interdits religieux est également intéressant à considérer. Après avoir mentionné une nouvelle fois la rupture entre le sacré et le profane à propos de l'opposition entre les jours fériés destinés à la pratique religieuse et les jours consacrés au travail, Durkheim poursuit : « Comme la notion de sacré sur laquelle il repose, le système des interdits s'étend aux relations les plus diverses ;

3. Ceci demanderait à être prolongé par la prise en compte des réflexions sur la formation du droit de propriété à partir de considérations religieuses que l'on trouve à la fin du cours paru sous le titre de *Leçons de sociologie* (Durkheim, 1890-1900).

on l'utilise même délibérément pour des fins utilitaires » (*ibid.*). Durkheim prend l'exemple des interdits devenant des « droits de propriétés et [des] règlements administratifs » (*Formes* : 440). La thèse selon laquelle les principes de l'idéalisme s'appliquent presque parfaitement au monde social vaut alors également pour l'économique par l'intermédiaire de la production des fictions juridiques qui organisent les rapports de propriété.

Enfin, Durkheim fait le lien entre le sacré et la valeur. La première occurrence se trouve dans le bref développement sur le délire et l'hallucination qui suit l'exposition des effervescences collectives. Le caractère délirant de ces fêtes religieuses, dit Durkheim, n'est qu'un cas particulier d'une règle générale selon laquelle « il n'y a peut-être pas de représentations collectives qui, en un sens, ne soient délirantes » (*Formes* : 325). Si un timbre oblitéré peut valoir une fortune, il ne faut pas y chercher d'autre raison que ce « tissu d'hallucinations » dont il a remarqué la présence dans les sociétés primitives d'Australie. Plus original, mais moins développé, est le bref passage sur ce que l'on appelle désormais l'échange de biens symboliques que Durkheim rencontre lorsque la notion de sacré est associée aux parties du corps (le sang et les cheveux) : « un homme a-t-il prêté à un autre un de ses *churinga* ? En témoignage de reconnaissance, le second fait au premier un présent de cheveux ; ces deux sortes de choses sont donc considérées comme de même ordre et de valeur équivalente » (*Formes* : 195). Durkheim perçoit bien le fait que l'échange de biens symboliques suppose des processus sociaux de valorisation et de commensuration. À la différence de l'échange marchand, indexé sur l'utilité ou le travail, ces échanges reposent sur des représentations sociales, des « délires bien fondés » donnant une valeur de prestige à tel ou tel objet, à telle ou telle partie du corps.

La place réservée à l'économique dans les *Formes* est donc simple : la ligne majeure de la pensée de Durkheim consiste à opposer la vie religieuse et la vie économique : « Nous ne pouvons pas être, à la fois, tout entiers aux êtres idéaux auxquels le culte s'adresse, et tout entiers à nous-mêmes et à nos intérêts sensibles ; tout entiers à la collectivité et tout entier à notre égoïsme » (*Formes* : 453). La ligne secondaire, beaucoup moins développée, indique l'existence de liens entre les deux domaines.

Du religieux à l'économique : la « thèse furtive » des *Formes*

L'affirmation selon laquelle il existerait un lien entre la religion et l'économie, mais que ce lien n'a pas été établi, est une thèse importante des conclusions des *Formes*. À l'exception de Mauss, peu ont saisi l'importance de cette thèse, aussi furtive que l'est le suicide fataliste dans *Le suicide*, puisque l'un et l'autre sont relégués dans une note de bas de page. Pourtant, elle montre que le premier programme de Durkheim – centré sur les questions posées par la dimension économique dans la société industrielle – se prolonge au sein même de l'ouvrage

qui consacre le deuxième programme de recherche organisé autour de la sociologie de la religion et de la sociologie de la connaissance (Steiner, 2005 : chap. 2). Au-delà de la question de la structure d'ensemble de l'œuvre de Durkheim, il est intéressant d'examiner la manière dont le lien entre religion et économie a été élucidé : trois pistes ont été explorées à ce jour.

Marcel Mauss et François Simiand : la monnaie et le don

Partant du point de vue de la sociologie économique du monde moderne, Simiand montre combien l'étude du phénomène religieux permet de mieux comprendre la monnaie, une institution centrale de la vie économique marchande (Simiand, 1934). Dans *La monnaie, réalité sociale*, il explique que la monnaie est redevable de l'approche développée par les sociologues durkheimiens du religieux. La monnaie n'est ni la réalité économique ultime, comme le soutinrent les économistes dits « mercantilistes », ni un « voile » masquant la réalité des échanges entre les biens dont il faudrait se débarrasser pour accéder à la réalité économique, ainsi que le pensèrent les économistes classiques et néo-classiques. La monnaie est une réalité sociale de même que la religion : symbole de ce qui fait l'unité d'un collectif, la monnaie est une croyance et une foi sociale. En faisant usage de la monnaie, les échangistes s'accordent pour définir les valeurs des biens produits et échangés, pour définir les droits que chacun a de puiser dans la richesse collective aujourd'hui, mais aussi demain.

Dans son *Essai sur le don* (1925), Mauss explicite la manière dont le symbolique qui est au fond de la dimension religieuse du social selon Durkheim – la religion est une manière de symboliser le collectif au point qu'entre Dieu et la société, Durkheim considère qu'il n'a pas à choisir – nourrit des systèmes d'échanges sophistiqués entre les tribus mélanésiennes étudiées par Bronislaw Malinowski, mais aussi à l'intérieur des sociétés occidentales les plus modernes. Dans la conclusion de son travail, Mauss montre que le symbolique s'imbrique dans l'activité économique pour former une société plus juste, plus désirable, parce que les échanges marchands et la solidarité se combinent grâce à des institutions qui, comme les assurances sociales, produisent du lien social économique. Mauss cite alors la « thèse furtive » de Durkheim pour expliquer qu'il y apporte un début de réponse (Mauss, 1925 : 266).

La thèse avancée par Durkheim dans les conclusions des *Formes*, a donc donné lieu à d'importants développements dans la sociologie économique brillamment développée au sein de l'école durkheimienne une fois l'économie ancré dans des institutions clairement définies, les dons, la monnaie.

Max Weber : l'ascétisme intra mondain

À cette première piste, propre au groupe durkheimien, il faut ajouter celle qui est offerte par Weber dans sa *Sociologie des religions*. Au lieu de mettre l'accent sur l'opposition entre le monde matériel et le comportement utilitaire

d'un côté, le monde spirituel et la question du salut de l'autre, Weber théorise les relations difficiles entre les sphères de la vie sociale en termes de *tensions* : tension entre la religion et la famille, tension entre la religion et la politique, tension entre la religion et la guerre, tension entre la religion et l'économie, tension entre la religion et la sexualité, tension enfin entre la religion et l'intellectualisation (Weber, 1920). Compte tenu de leur prétention à organiser l'ensemble de la vie du croyant pour que ce dernier atteigne le salut, les croyances religieuses s'opposent aux exigences issues de ces différentes sphères de la vie sociale. Il y a bien l'idée d'une opposition entre religion et société, entre deux faces de l'être humain – que l'on peut d'ailleurs retrouver au sein de la distinction classique entre l'action rationnelle en finalité et l'action rationnelle en valeur – mais au lieu de marquer cette opposition en termes de rythmes sociaux, et de distinguer des séquences propres à l'une et à l'autre comme le fait Durkheim dans les *Formes*, Weber s'emploie à marquer les rapprochements et, du coup, les tensions produites lorsque les valeurs centrales de chacun des deux domaines sont ainsi mises en contact. Cette thèse est développée avec un brio inégalé dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Weber, 1904) – je laisse ici de côté les développements qu'il faudrait faire à propos du *Judaïsme antique* et de *Hindouisme et bouddhisme*. Le protestantisme ascétique est intéressant à évoquer puisqu'il permet de rappeler que Durkheim a traité de l'ascétisme comme pièce centrale du religieux dans les *Formes*.

Avec l'ascétisme intra mondain des sectes protestantes – calvinistes, piétistes et baptistes – la notion de tension occupe une place centrale. Au lieu d'un ascétisme qui refuse le monde pour mieux atteindre le salut, l'ascétisme dans le monde prend ce dernier comme le lieu même dans lequel le croyant se confronte au problème du salut. Non pas qu'il soit question de chercher dans l'action ici bas les causes du salut – le salut par les œuvres – l'action dans le monde fournit seulement les preuves et la mise à l'épreuve du statut d'élu. C'est là que le religieux rencontre l'économie : l'activité matérielle est ordonnée par l'idée de la fructification du monde que Dieu a donné aux hommes pour sa propre gloire. L'activité sans relâche en direction de cette fructification est donc à la fois action religieuse (accroître la gloire de Dieu et rechercher des marqueurs de son propre statut religieux) et action économique (production d'un surplus). L'imbrication des deux sphères détermine l'attitude vis-à-vis de la richesse qui est à la fois l'objet d'une ascèse au moment de la production, mais aussi une fois la richesse créée, puisqu'elle n'est là que comme preuve de la relation privilégiée à Dieu et, à ce titre, elle ne peut qu'être utilisée pour accroître sans fin sa gloire. D'où le parallèle que Weber est amené à faire entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme en tant qu'il est accumulation incessante de richesses sous forme de capital, richesse produisant de la richesse sur une échelle de plus en plus étendue : « Accumulez, accumulez, c'est la Loi et les Prophètes », disait Karl Marx en présentant ce que l'on peut appeler l'éthos du capitaliste (Marx, 1867, t. 3 : 35).

Le point remarquable de l'argumentation de Weber tient au statut qu'il donne à l'ascétisme, point de passage entre le salut et l'activité dans le monde. Un bref rappel de la conception que Durkheim se fait de l'ascétisme est utile à introduire à ce stade.

Conséquence de la séparation entre le sacré et le profane, l'ascétisme est une suite de l'interdit (*Formes* : 429-431). Rites négatifs, les interdits jouent un double rôle : d'une part, ils empêchent que des activités profanes ne se mêlent à des activités sacrées, de l'autre, ils permettent d'accéder aux rites positifs. C'est à ce point précis que Durkheim fait intervenir l'ascétisme, et notamment « l'ascétisme systématique », « base d'un véritable régime de vie » qui, loin d'être « le fruit rare, exceptionnel et presque anormal de la vie religieuse ; en est, au contraire, un élément essentiel » (*Formes* : 445). L'ascétisme est pour lui synonyme de douleur, de souffrance :

« C'est, en effet, par la manière dont il brave la douleur que se manifeste le mieux la grandeur de l'homme. Jamais il ne s'élève avec plus d'éclat au-dessus de lui-même que quand il dompte sa nature au point de suivre une voie contraire à celle qu'il prendrait spontanément [...] La douleur est le signe que certains liens qui l'attachent au milieu profane sont rompus ; elle atteste donc qu'il est partiellement affranchi de ce milieu et, par suite, elle est justement considérée comme l'instrument de la délivrance [...] il s'est réellement élevé au-dessus d'elles [les choses], par cela même qu'il y a renoncé ; il est plus fort que la nature puisqu'il la fait taire. [...] Pour servir les dieux, il faut qu'il s'oublie ; pour leur faire dans sa vie la place qui leur revient, il faut qu'il sacrifie de ses intérêts profanes. Le culte positif n'est donc possible que si l'homme est entraîné au renoncement, à l'abnégation, au détachement de soi et, par conséquent, à la souffrance » (*FE* : 451).

Durkheim assigne ensuite à l'ascétisme un rôle plus général, en l'indexant à l'activité d'une élite d'une part, et à l'existence même de la société de l'autre. L'ascétisme systématique est porté par des personnes dont la « spécialité [est] de représenter avec excès, cet aspect de la vie rituelle », ce qu'il appelle les « grands ascètes » dont le rôle historique est d'inciter à l'effort (*Formes* : 452) par l'outrance même des douleurs qu'ils s'infligent :

« Il faut qu'une élite mette le but trop haut pour que la foule ne le mette pas trop bas. Il faut que quelques-uns exagèrent pour que la moyenne reste au niveau qui convient. Mais l'ascétisme ne sert pas seulement à des fins religieuses. Ici, comme ailleurs, les intérêts religieux ne sont que la forme symbolique d'intérêts sociaux et moraux. Les êtres idéaux auxquels s'adressent les cultes ne sont pas les seuls à réclamer de leurs serviteurs un certain mépris de la douleur : la société elle aussi, n'est possible qu'à ce prix » (*FE* : 452).

Chez Durkheim comme chez Weber, l'ascétisme impose des privations, des peines, des exercices de façon à élever l'individu au-dessus de lui-même, de le hisser au niveau de l'idéal. Mais là où Durkheim insiste sur les séparations entre le sacré et le profane, l'élite et la foule, le religieux et l'économique, Weber met l'accent sur les relations entre les domaines en considérant qu'avec l'ascétisme

dans le monde, l'idéal saisit la masse et non les élites, imposant une vie monastique à tous en regard de la richesse, tant sous sa figure de la production que de la consommation. La richesse est mise à disposition marchande des hommes parce qu'elle est un don offert à Dieu. L'ascétisme connecte deux mondes dont les valeurs centrales s'opposent, et cela d'une manière différente de la façon dont Mauss avait cherché à les connecter avec sa brillante théorie du don.

La limite de la piste suivie par Weber tient au fait que son argument ne porte pas au-delà du XVII^e siècle, car au siècle suivant, dit-il, l'ascétisme s'est abîmé dans le pur utilitarisme. Il n'explique ni comment une telle modification a eu lieu, ni sa signification quant au lien entre religion et économie dans le monde moderne. Il n'explore d'ailleurs pas la question de savoir si les préceptes et la pratique de l'utilitarisme ne sont pas redevables d'une forme d'ascétisme dès lors qu'il s'agit de profiter au mieux de la richesse disponible.

Michel Foucault : le marché et la gouvernementalité libérale

Une troisième piste, plus récente, est apparue avec la recherche de Michel Foucault sur la gouvernementalité (Foucault, 1978, 1979), recherche prolongée par Giorgio Agamben sous la forme d'une archéologie de la catégorie d'économie (Agamben, 2007). Les deux auteurs proposent de faire un lien entre le religieux, sous sa forme chrétienne, soit par l'intermédiaire du pastorat (Foucault), soit par l'intermédiaire du problème posé par un dieu unique et trine (Agamben). Le point de connexion avec les *Formes* tient alors dans le fait qu'évoquant le lien entre le mana et la monnaie Durkheim faisait intervenir la notion de pouvoir, laquelle est centrale dans la recherche de Foucault (la gouvernementalité libérale) comme dans celle d'Agamben (la théologie politique).

À première vue, la recherche de ce dernier est la plus proche de celle de Durkheim puisqu'il s'agit de comprendre « les modalités et les raisons qui ont poussé le pouvoir, en Occident, à prendre la forme d'une *œconomie*, c'est-à-dire "d'un gouvernement des hommes" » (Agamben, 2007 : 13). L'ouvrage montre avec un grand luxe de détails comment le sens premier du terme *œconomie* vient du problème théologique posé par le fait que le Dieu est unique, tout en prenant une forme trinitaire. En organisant ces deux plans de l'existence divine, l'*œconomie* est chargée de mettre en cohérence l'être (le règne) et la praxis (le gouvernement) du dieu de la chrétienté. L'ouvrage se développe ensuite autour d'une série d'oppositions conceptuelles – l'être et la praxis, la transcendance et l'immanence, le règne et le gouvernement, etc. – pour s'intéresser au rôle de la gloire et de la glorification dans la formation et le fonctionnement du pouvoir. Ce thème n'est pas sans intérêt pour une réflexion sur le religieux dans l'œuvre de Durkheim puisque la gloire est considérée comme lieu où coïncident sacré et profane, théologie et politique (Agamben, 2007 : 294). Toutefois, la recherche philosophique

d'Agamben éloigne de la démarche sociologique et de l'ancrage empirique qu'elle recherche. En outre, Agamben n'accorde que peu d'importance à ce qui se passe après le XIII^e siècle, se contentant de quelques remarques sommaires à propos de l'économie politique des Physiocrates. Foucault, quant à lui, prenait l'affaire différemment en partant précisément de ce qui émerge au XVIII^e siècle, pour remonter au problème posé par la conduite des individus, à la fin de l'âge Classique lorsqu'il s'agit d'enter le pastorat, c'est-à-dire la vision chrétienne de la conduite selon l'image du pasteur guidant son troupeau, sur l'économie, c'est-à-dire les principes d'ordre selon lesquels devaient être organisés la maison ou le domaine. Sa réflexion est donc moins poussée que celle d'Agamben quant à l'origine théologique de l'économie, mais plus pertinente dans la mesure où elle est ancrée sur la période dans laquelle l'économie moderne prend son envol, car c'est bien cette dernière qui nous intéresse comme elle intéressait Durkheim lorsqu'il posait la question du lien entre religion et société.

Raccourcissant la focale, Foucault voit le politique compris sous le registre théologique du pastorat chrétien s'effondrer dans la première moitié du XVII^e siècle ; une nouvelle forme du politique lui succède avec ce qu'il appelle la gouvernamentalité libérale et ses dispositifs spécifiques de conduite⁴. Le premier de ces dispositifs n'est rien d'autre que le marché lui-même et à propos d'un bien qui n'a rien de banal puisqu'il s'agit du blé, le bien de base de l'alimentation des populations. Mieux encore, en puisant par coquetterie dans les travaux d'Abeille, un physiocrate mineur qui ne fait que reprendre les travaux de François Quesnay lui-même, Foucault débute sa recherche en examinant le mécanisme de formation des prix chargé d'assurer la sécurité alimentaire de la population sur un territoire donné. L'économie devient alors politique ou, pour reprendre Quesnay lui-même, elle donne forme au « gouvernement économique ». La filiation entre le religieux et le politique ne ressortit pas seulement de l'incapacité de la police – au sens du mode d'administration propre à l'État de l'âge Classique – à approvisionner les marchés et de l'effondrement du pastorat comme forme de théologie politique dans une période où l'Europe est ravagée par les guerres de religions. Elle provient également du fait que confrontés à la mise en place du marché comme institution centrale de l'échange et de l'approvisionnement, les théologiens eux-mêmes font valoir la similitude entre le monde de la grâce et le monde marchand. Cette similitude est explicitement relevée par Arnaud et Nicole, les deux principaux penseurs du jansénisme dans cette période, lorsqu'ils rapprochent la conduite marchande du cabaretier qui sert le voyageur faisant halte dans son auberge, de celle du chrétien : si la motivation intérieure (*in foro interno*) change, ici l'égoïsme et la recherche du gain, là la charité, vue de l'extérieur (*in foro externo*) la conduite est similaire : le cabaretier se met au service des besoins du voyageur.

4. Je m'appuie ici sur mon commentaire des conférences de Foucault (Steiner, 2008), ainsi que sur un travail synthétique sur l'économie politique du XVIII^e siècle (Faccarello et Steiner, 2008).

Le marché devient l'institution qui permet le déplacement du concept théologique d'ordre pour l'appliquer au monde profane et régler un problème de gouvernement. Un siècle plus tard, c'est Turgot, intendant puis contrôleur général de Louis XVI, qui explique que l'action des marchands sur le marché est équivalente à ce que serait l'action divine : lorsque le marchand achète le blé là où il est abondant et bon marché pour le vendre là où il est rare et cher, il ne fait rien d'autre que ce que ferait Dieu lui-même, déplaçant le blé d'un endroit à un autre pour satisfaire au mieux les besoins de la population. Le lien entre la théologie politique et l'économie est donc on ne peut plus étroit au moment même où naît l'économie moderne et son institution centrale, le marché, sur laquelle les acteurs ne sont pas supposés suivre autre chose que leurs intérêts utilitaires.

Ce premier déplacement en appelle un second. En considérant la religion chrétienne et ses exigences quant au gouvernement de soi, Foucault est amené à se demander ce à quoi l'individu moderne doit renoncer pour s'affirmer comme rationnel. Foucault ne répond pas à cette question et Agamben ne la considère pas non plus. Mais dans la lignée des réflexions théologiques qui émergent dans cette fin du XVII^e siècle, les idées développées par Malebranche et Leibniz pour répondre à la question de l'explication rationnelle du mal dans un monde voulu par un dieu infiniment puissant et bon, valent d'être rappelées⁵. Quelle thèse défendent les deux théologiens-philosophes ? Dieu n'agit que par les voies les plus parfaites, c'est-à-dire par des lois générales et non des lois particulières qu'il faudrait multiplier à l'infini, parce que seule la perfection sied à l'œuvre de Dieu. Les lois de la nature voulues par Dieu sont considérées comme une dépense, une dépense qu'il faut minimiser pour obtenir un résultat donné. Pour le dire dans les termes modernes que Leibniz, géomètre, met en place, dieu agit comme un mathématicien cherchant la solution d'un problème d'optimisation – recherche du maximum contraint d'une fonction objectif. Le comportement rationnel de l'acteur économique sur le marché n'est rien d'autre que celui de son dieu, aux facultés infinies de calcul et d'absorption de l'information près. Le marché est donc à la fois l'institution qui relaie le pastorat en tant que dispositif de gouvernement, et l'institution dans laquelle se déploie le comportement utilitaire conçu à l'image du comportement sage et rationnel du dieu de la création. L'expression la plus achevée de cette dimension théologique du comportement rationnel est fournie au milieu du XIX^e siècle par Hermann Gossen, un économiste allemand, converti au catholicisme, qui avait – chose rare à l'époque – une formation de mathématicien appliqué. En développant ce qui est à la base de la microéconomie standard, à savoir les règles du comportement du consommateur à la recherche d'un maximum d'utilité, Gossen détache le comportement utilitaire de l'avidité, car la recherche de l'utilité maximale est soumise à des lois dont les principales

5. Je m'appuie ici sur les développements présentés à propos de l'école durkheimienne (Steiner, 2005 : 312-316) puis sur ceux consacrés à la théologie économique d'Hermann Gossen, un économiste mathématicien allemand du XIX^e siècle (Steiner, 2011).

sont celle de l'utilité marginale décroissante et celle de l'égalisation des utilités marginales pondérées par les prix. C'est en se soumettant à ces lois, en pratiquant cette « ascèse utilitaire »⁶, que les hommes peuvent atteindre l'état socialement le meilleur dans le cadre de la société de marché qui se met en place, car ces lois sont celles que dieu a placées dans le cœur des hommes pour qu'ils puissent se gouverner.

Cohésion religieuse et incohésion économique ?

La réflexion développée dans les *Formes* est d'une grande importance pour expliciter le processus durkheimien de socialisation, avec l'intégration sociale d'un côté, la régulation sociale de l'autre. Dans les *Formes*, les milieux effervescentiels sont des moments de la vie sociale dans lesquels un relâchement de la régulation sociale permet de créer ou de recréer de l'idéal. L'idéal est certes un élément de la régulation sociale dans la mesure où il est considéré comme désirable parce que juste ; mais l'idéal est également un élément central de l'intégration sociale qui suppose des pratiques communes, des passions communes et un idéal commun (Steiner, 1994, 2000). Le fait que le relâchement des contraintes constitutives de la régulation sociale soit le moyen de produire les milieux sociaux effervescentiels est un élément important de cette théorie de la socialisation : il ouvre sur une dynamique sociale agissant par l'intermédiaire d'un moment (l'effervescence collective) capable d'expliquer la formation et la revivification de l'idéal autour duquel les sociétés construisent leur vie et leur avenir, et stabilisent le processus de socialisation. Mais c'est vers un autre développement théorique que l'examen de la place de l'économie dans les *Formes* conduit.

Durkheim fait une différence entre la cohésion de ceux qui pratiquent leur culte et l'incohésion des individus qui entourent le magicien, image pour lui de la relation marchande. La croyance religieuse est associée par Durkheim à une forte intégration sociale : « Les individus qui la [la communauté religieuse] composent se sentent liés les uns aux autres, par cela seul qu'ils ont une foi commune [...] C'est ce que l'on appelle une Église » (*Formes* : 60). Rien de tel n'existe avec la magie : « Le magicien a une clientèle, non une Église, et ses clients peuvent très bien n'avoir entre eux aucun rapport au point de s'ignorer les uns les autres ; même les relations qu'ils ont avec lui sont accidentelles et passagères ; elles sont tout à fait semblables à celle d'un malade avec son médecin » (*Formes* : 62). Il est remarquable de voir Durkheim faire appel aux relations marchandes pour faire sentir la différence entre les individus rassemblés dans une Église et les

6. Dans sa réflexion critique sur la théorie économique moderne, André Orléan (2011 : 58) exprime cette idée de la manière suivante : « En imposant que jamais le désir des acteurs ne s'écarte de ce que dicte le calcul de l'utilité, cette hypothèse [l'accord aboutissant à l'équilibre walrassien] a pour effet d'introduire un puissant facteur de modération dans la lutte concurrentielle ».

relations entre le magicien et ses clients. Le contraste entre la relation au magicien et la relation à l'Église est semblable à celui qui distingue l'échange de la division du travail :

« Le plus remarquable effet de la division du travail n'est pas qu'elle augmente le rendement des fonctions divisées, mais qu'elle les rend solidaires [...] Il est possible que l'utilité économique de la division du travail soit pour quelque chose dans ce résultat, mais, en tout cas, il dépasse infiniment la sphère des intérêts purement économiques ; car il consiste dans l'établissement d'un ordre social et moral *sui generis*. Des individus sont liés les uns aux autres qui sans cela seraient indépendants ; au lieu de se développer séparément, ils concertent leurs efforts ; ils sont solidaires et d'une solidarité qui n'agit pas seulement dans les courts instants où les services s'échangent, mais qui s'étend bien au-delà » (Durkheim, 1893 : 63).

Sur quoi repose cette durée qui dépasse l'instant de l'échange et permet de fonder ce phénomène moral nouveau ? Sur l'incomplétude des individus qui doivent obtenir d'autrui ce dont ils ont besoin. Aussi, l'échange :

« [...] n'est donc que l'expression superficielle d'un état interne et plus profond. Précisément parce que cet état est constant, il suscite tout un mécanisme d'images qui fonctionne avec une continuité que n'a pas l'échange. L'image de celui qui nous complète devient en nous-mêmes inséparable de la nôtre, non seulement parce qu'elle y est fréquemment associée, mais surtout parce qu'elle en est le complément naturel : elle devient donc partie intégrante et permanente de notre conscience, à tel point que nous ne pouvons plus nous en passer et que nous recherchons tout ce qui peut en accroître l'énergie » (Durkheim, 1893 : 63-64).

Religion et magie d'une part, division du travail et échange de l'autre ne sollicitent pas le même « mécanisme d'images ». L'échange repose sur l'intérêt matériel, il est de l'ordre de l'utilitaire, il ne rapproche les individus que pour un temps et pour un motif volatil car l'intérêt qui fait l'échange entre deux personnes aujourd'hui peut le défaire demain, parce que le prix sera plus bas, parce que la qualité proposée sera meilleure ailleurs, etc. L'échange est associé à la dispersion, à l'indépendance, au face à face avec la nature (la part utilitaire de l'individu) ; il ne produit qu'un lien instable parce que fondé sur un mobile instable (l'intérêt) sans déboucher sur une intégration sociale. L'argument est longuement présenté dans le chapitre 7 de *De la division du travail social* lorsque Durkheim oppose la solidarité organique à la solidarité contractuelle de Herbert Spencer⁷. Il n'en va pas de même de la division du travail, ressort profond de la société industrielle

7. « Si l'intérêt rapproche les hommes, ce n'est jamais que pour quelques instants ; il ne peut créer entre eux qu'un lien extérieur. Dans le fait de l'échange, les divers agents restent en dehors les uns des autres et, l'opération terminée, chacun se retrouve et se reprend tout entier. Les consciences ne sont que superficiellement en contact ; ni elles ne se pénètrent, ni elles adhèrent fortement les unes aux autres. Si même on regarde au fond des choses, on verra que toute harmonie d'intérêt recèle un conflit latent ou simplement ajourné. Car, là où l'intérêt règne seul, comme rien ne vient freiner les égoïsmes en présence, chaque moi se trouve vis-à-vis de l'autre sur le pied de guerre et toute trêve à cet éternel antagonisme ne saurait être de longue durée » (Durkheim, 1893 : 222).

et, dans les termes durkheimiens, de la solidarité organique. Suivant ici la leçon d'Auguste Comte, Durkheim associe la division du travail, socle sur lequel s'élève la solidarité organique, non pas à l'intérêt et à l'utilitaire, mais à l'altruisme et au sacrifice. D'où cette formule forte que Durkheim cisèle dans son premier ouvrage : « Partout où il y a des sociétés, il y a de l'altruisme parce qu'il y a de la solidarité » (Durkheim, 1893 : 215).

Il faut donc entendre que l'échange n'engendre que l'image de l'intérêt matériel, et de sa satisfaction grâce au bien ou au service acheté, sans que cela n'engage les échangistes pour le futur, sans que cela ne les intègre socialement au-delà des clauses non-contractuelles du contrat. On a affaire à un égoïsme sans lendemain, sans institution pour lui donner de la durée et réactiver les « images » qui en ont été au principe. À l'inverse, la division du travail place les relations dans la durée, car les compétences ne changent pas au même rythme que les intérêts. La division du travail engendre un intérêt durable avec le maintien des relations entre les producteurs de services mutuellement bénéfiques. Les égoïsmes sont contenus de façon à faire place à des pratiques communes, durables, productrices de solidarité. La formation requise pour une insertion dans la division du travail devient une forme de sacrifice – l'investissement de ressources et de temps aujourd'hui en vue d'un avantage probable dans le futur – que la société impose dès lors que l'individu ne peut plus aspirer au statut de l'honnête homme et doit se spécialiser.

La différence entre l'échange (l'utilitaire) et la division du travail (le social) tient dans l'existence d'institutions capables de modérer et de contenir l'égoïsme, facteur de dispersion, d'indépendance et d'un face à face morne et pénible avec la nature, pour reprendre les termes avec lesquels Durkheim décrit l'activité économique des Australiens dans les *Formes*. Dans la thèse de Durkheim, c'est le contrat qui joue ce rôle. À l'inverse, la division du travail repose sur un engagement qui, à l'instar de l'altruisme, véhicule l'idée d'une mise à l'écart de l'opportunisme social impliqué par l'intérêt utilitaire, que ce soit par un sacrifice volontaire d'avantages auxquels un individu pouvait prétendre, ou que ce soit par une décision qui implique un coût fixe difficile à récupérer en cas de changement de son intérêt économique. L'engagement ne signifie pas une suppression de l'intérêt utilitaire, mais plutôt sa modération par renonciation de l'opportunisme. L'engagement engendre ainsi une attente, ce phénomène dans lequel Mauss voit le fondement du social (Mauss, 1934), c'est-à-dire aussi un « mécanisme d'images » qui produit de l'intégration sociale parce qu'il met en œuvre des pratiques, des représentations et des idéaux communs. Il est significatif que les théoriciens contemporains s'appuient sur ce concept lorsqu'ils cherchent à se dégager d'une vision purement utilitaire de l'économique. C'est le cas d'Amartya Sen (1977) lorsqu'il explique que l'acteur économique rationnel devrait plutôt être qualifié d'« idiot rationnel » (*rational fool*), mais aussi que l'altruisme n'est pas un phénomène difficile à intégrer dans le cadre de la théorie économique. Ce qui résiste à cette dernière c'est l'engagement (*commitment*), un acte dans lequel un individu renonce en

pleine connaissance de cause à des avantages qu'il pourrait obtenir. C'est aussi le cas de Harrison White (1992) lorsqu'il distingue le marché d'échange pur produisant des appariements entre les choses et les personnes sans engendrer de relations durables et le marché de producteurs dans lequel des biens sont offerts par des producteurs qui par le capital fixe s'engagent durablement sur cette sphère sociale.

Conclusions

Pour résumer cette lecture des *Formes*, on peut donc dire que l'économie est discrètement présente dans l'ouvrage ; la « thèse furtive » a fait l'objet d'études justifiant la conjecture avancée par Durkheim ; et le religieux s'oppose à l'économique comme la division du travail à l'échange. Tout cela soulève une question de fonds portant sur les *Formes*, mais également sur l'ensemble de l'œuvre de Durkheim.

En étudiant les formes primitives de la religion, Durkheim souhaitait expliquer « la réalité actuelle », ou encore « l'homme d'aujourd'hui » (*Formes* : 2), aussi il faut se demander si ce que les tribus australiennes lui ont permis de découvrir lorsqu'il s'agit de l'origine sociale du religieux est également pertinent lorsqu'il s'agit de la relation entre l'économique et le religieux au XX^e siècle. Durkheim ne cache d'ailleurs pas le problème :

« [...] si l'Australien mène une existence misérable, comparée à celle des peuples plus civilisés, en revanche, il demande si peu de choses à la vie qu'il se contente à peu de frais. Tout ce qu'il lui faut, c'est que la nature suive son cours normal, que les saisons se succèdent régulièrement, que la pluie tombe, à l'époque ordinaire, en abondance et sans excès » (*Formes* : 580).

La faiblesse des besoins matériels, la simplicité à les satisfaire font que l'on est proche des sociétés d'abondance décrites par Marshall Sahlins (1972). Les Aruntas sont ainsi étrangers au monde de la rareté ; ils sont étrangers au monde dans lequel le gouvernement des individus passe par le gouvernement des choses et de l'appariement utilitaire entre les hommes et les choses. Que peuvent nous apprendre les Aruntas des sociétés dans lesquelles la dimension économique a envahi la vie sociale une fois que la rareté y a pris une place centrale ? Que se passe-t-il lorsque l'économique est un lieu de rassemblement, voire un lieu d'effervescence sociale comme cela peut être le cas dans les moments de création des marchés de la part de ceux qui, à l'instar des néo-libéraux contemporains, professent une foi dans le marché, institution supposée capable de résoudre avantageusement les problèmes sociaux et politiques⁸ ? Que se passe-t-il lorsque la

8. La recherche conduite par Donald Mackenzie (2006) sur la formation du marché de produits dérivés (le Chicago Exchange Board of Trade) dans les années 1970, et l'engagement personnel d'un de ses principaux créateurs – Leo Mellamed – en donne une excellente illustration contemporaine.

société est dominée par une « contrainte à l'utilitaire » au sens où un comportement utilitaire est mutuellement attendu de la part des individus en interaction ?

Cela amène à considérer la question au niveau de l'ensemble de l'œuvre de Durkheim. La constatation essentielle est celle-ci : dans les *Formes* comme dans *De la division du travail social*, Durkheim délaisse le marché comme institution sociale pour s'en tenir à l'échange entendu comme comportement utilitaire détaché de sa forme sociale moderne. Cela a des conséquences fortes, notamment le fait qu'il ne pouvait prendre en compte les contraintes liées à cette forme sociale spécifique qu'est le marché, en raison de son approche abstraite de l'économie réduite à la forme désincarnée de l'échange. Même le célèbre argument de Durkheim sur le contrat, un accord de volonté contenant des conditions non voulues, ne peut prendre tous ses effets en l'absence de la prise en compte de l'institution du marché. Le contrat encadre certes l'échange utilitaire en imposant des clauses non-contractuelles, mais il ne nous dit rien sur les formes de socialisation propres au marché, lieu social de réalisation des échanges effectifs, lieu d'activation des formes relationnelles spécifiques, non moins génératrices de contraintes que d'autres institutions. Pour preuve, on peut relever le fait que les travaux faisant le lien entre le religieux et l'économique s'appuient sur l'existence du marché et des contraintes qui en sont inséparables : la monnaie, une institution centrale de l'ordre marchand avec Simiand ; l'ascétisme, une institution opératrice de passage entre deux mondes axiologiques, avec Weber et avec Gossen ; le marché comme dispositif politique de gouvernement des conduites, avec Foucault.

La prise en compte du marché comme institution et des institutions marchandes qui lui sont associées, oblige de rejeter l'opposition entre la cohésion religieuse et l'incohésion économique présente dans les *Formes* pour rechercher les formes propres à la cohésion marchande. La prise en compte de ces institutions marchandes permet de développer les intuitions de Durkheim en suivant les principes qu'il a posés, pour dépasser les limites qui furent les siennes. Une manière de faire et de penser constitutive de la sociologie qui lui tenait à cœur.

Philippe STEINER

*Groupe d'études des méthodes de l'analyse sociologique de la Sorbonne –
Université Paris-Sorbonne et Institut universitaire de France*
philippe.steiner@paris-sorbonne.fr

Bibliographie

- AGAMBEN Giorgio, 2008 [2007], *Le règne et la gloire. Homo Sacer, II*, 2, trad. française, Paris, Seuil.
- DURKHEIM Émile, 1893, *De la division du travail social*, Paris, Alcan.
- , 1950 [1890-1900]. *Leçons de sociologie*, Paris, Presses universitaires de France.

- , 1968 [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Presses universitaires de France.
- , 1998, *Correspondance avec Marcel Mauss*, Paris, Presses universitaires de France.
- FACCARELLO Gilbert et STEINER Philippe, 2008, « Interest, Sensationism and the science of the legislator: French “Philosophie économique”, 1695-1830 », *European Journal of the History of Economic Thought*, 15-1, p. 1-23.
- FOUCAULT Michel, 2004 [1978], *Sécurité, territoire, population*, Paris, Gallimard-Seuil.
- , 2004 [1979], *Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard-Seuil.
- MACKENZIE Donald, 2006, *An Engine, not a Camera*, Harvard, the MIT Press.
- MARX Karl, 1972 [1867], *Le capital, critique de l'économie politique*, trad. française, Paris, Éditions sociales.
- , 1974, *Le capital, critique de l'économie politique*, trad. française, Paris, Éditions sociales.
- MAUSS Marcel, 1980 [1925]. « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in Mauss Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, p. 143-279.
- , 2006 [1934], « Discussion », in Simiand François, *Critique sociologique de l'économie*, Paris, Presses universitaires de France, p. 259-279.
- MAUSS Marcel et BEUCHAT Henri, 1950 [1906], « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos : étude de morphologie sociale », in Mauss Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, p. 389-477.
- ORLÉAN André, 2011, *L'empire de la valeur. Refonder l'économie*, Paris, Seuil.
- PICKERING William, 1984, *Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- SALHINS Marshall, 1976 [1972], *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, trad. française, Paris, Gallimard.
- SEN Amartya, 1977, « Rational Fools. A Critique of the Behavioral Foundation of Economic Theory », *Economic and Public Affairs*, 6-4, p. 317-344.
- SIMIAND François, 2006 [1934], « La monnaie, réalité sociale », in Simiand François, *Critique sociologique de l'économie*, Paris, Presses universitaires de France, p. 215-279.
- STEINER Philippe, 1994, *La sociologie de Durkheim*, Paris, La Découverte.
- , 2000, « Crise, effervescence sociale et socialisation », in Borlandi Massimo et Cherkaoui Mohamed (eds.), *Le suicide, un siècle après Durkheim*, Paris, Presses universitaires de France, p. 63-85.
- , 2005, *L'école durkheimienne et l'économie. Sociologie, religion et connaissance*, Genève, Droz.
- , 2008, « Foucault, Weber and the history of the economic subject », *European Journal of the History of Economic Thought*, 15-3, p. 503-527.
- , 2011, « The Creator, human conduct and the maximisation of utility in Gossen's economic theory », *European Journal of the History of Economic Thought*, 18-3, p. 353-379.
- WEBER Max, 2003 [1904-5], *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. française, Paris, Gallimard.
- , 1996 [1920], « Considération intermédiaire : théorie des degrés et des orientations du refus religieux du monde », in Weber Max, *Sociologie des religions*, trad. française, Paris, Gallimard, p. 410-460.
- WHITE Harrison, 1992, *Identity and Control. Toward a Structural Theory of Action*, Princeton, Princeton university Press.

Religion et économie chez Durkheim : deux formes de cohésion sociale ?

L'objet de ce texte est d'abord de mettre en évidence la présence discrète de l'économique dans les Formes élémentaires. Il est ensuite de chercher si la thèse forte que Durkheim place dans les conclusions de son ouvrage quant au lien entre le religieux et l'économique a pu trouver à se déployer depuis un siècle. Il est enfin d'examiner l'opposition que Durkheim établit entre la cohésion sociale dont la religion est l'exemple central et l'incohésion associée à l'activité économique et si une telle opposition est encore recevable.

Mots clés : Durkheim, économie, socialisation, religion.

Religion and Economy in Durkheim: Two Forms of Social Cohesion?

This paper aims at explaining on which grounds economic activity is taken into account by Durkheim in his last great book, the Formes élémentaires de la vie religieuse. Then the paper will consider whether Durkheim's strong thesis about the link going from religion to economy has been fruitfully developed one century after the publication of the book. Finally, the paper will examine whether the opposition between the social cohesion brought by religion and the social "incohesion" associated to economic activity still holds.

Key words: Durkheim, Economy, Socialisation, Religion

Religión y economía en Durkheim: ¿dos formas de cohesión social?

El objeto de este texto es en primer lugar poner en evidencia la presencia discreta de lo económico en las Formas elementales. Queda pendiente buscar si la tesis fuerte que Durkheim propone en las conclusiones de su obra en cuanto al lazo entre lo religioso y lo económico ha podido desplegarse desde un siglo atrás. Se pretende aquí examinar la oposición que Durkheim establece entre la cohesión social de la cual la religión es el ejemplo central y la inconexión asociada a la actividad económica, y si tal oposición es aún admisible.

Palabras clave: Durkheim, economía, socialización, religión

