



HAL
open science

Pensée de la nature et cosmologie

Jean-Pierre Albert

► **To cite this version:**

Jean-Pierre Albert. Pensée de la nature et cosmologie. Nature Knowledge. Ethnoscience, Cognition and Utility, Glauco Sanga & Gherardo Ortali (dir.), Berghahn Books / Instituto Veneto di Scienze, lettere ed Arti, New York – Oxford / Venice, pp.231-238, 2004. halshs-00333255

HAL Id: halshs-00333255

<https://shs.hal.science/halshs-00333255>

Submitted on 22 Oct 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Jean-Pierre ALBERT

Pensée de la nature et cosmologie

L'intitulé de cette session – "Penser. Le symbolisme : la nature comme modèle et comme métaphore" – nous invite à chercher des significations de la notion de "pensée" différentes de celles qui ont été abordées jusqu'ici, concernant, en particulier, les problèmes de classification. Une première orientation de la réflexion (qui n'a été exploitée de façon systématique par aucun des intervenants) aurait pu être l'étude des formes les plus explicites du "symbolisme", celles qui, précisément, utilisent les réalités naturelles comme des "modèles" ou des "métaphores" des réalités sociales. La nature fournit en effet des modèles, au double sens de forme d'organisation et de référence normative, à la pensée politique – songeons à l'importance de la comparaison entre la société et l'organisme vivant, de Platon à Auguste Comte. Quant à la métaphore "naturaliste", elle suffit presque à définir un genre littéraire extrêmement fécond, celui de la fable. Sans entrer dans les problèmes que pose la possibilité même de ce symbolisme conscient, j'en retiendrai deux idées. Tout d'abord, que ces types de référence à la nature dessinent des espaces culturels complètement hétérogènes: il ne servirait à rien, à mon sens, de ramener à l'unité d'une "pensée mythique" des usages de la métaphore (au sens large) aussi différents dans leur intention et leur mode de fonctionnement. En second lieu que, dans la fable comme dans les modélisations naturalistes de la philosophie politique, on peut reconnaître le jeu d'une pensée de la nature comme totalité ou, pour le dire en d'autres mots, des principes généraux commandant la représentation des relations entre les phénomènes ou les différentes parties de la réalité : principe de finalité dans les modèles organicistes de la société, principe d'équilibre ou de compensations dans la "sagesse" de la fable. Ces modèles très généraux, dont je reprendrai plus loin l'analyse, expriment eux aussi une "pensée de la nature" différente des "savoirs" particuliers, pensée entretenant avec eux des relations comparables à celles de la philosophie aux sciences.

Deux questions (au moins) se posent à propos de ces modèles : celle de leur rapport aux représentations religieuses – pourvoyeuses attendues de cadres cosmologiques ; celle de leur possible universalité. J'examinerai assez longuement la première, dans la mesure où la réponse qu'on lui apporte réagit très directement sur le traitement de la seconde.

1. Pensée de la nature et pensée religieuse

Un des objectifs de ce colloque était de susciter des rencontres interdisciplinaires. Je ne trahirai pas cette intention en précisant les raisons un peu particulières qui m'amènent à réfléchir sur les savoirs de la nature sans être, pour autant, un spécialiste de ces questions.

Le centre de ma recherche est, en effet, l'anthropologie des religions. Et c'est justement pour cela que je suis concerné par les débats actuels autour des savoirs de la nature.

L'idée même de religion (entendons : la possibilité de ramener à une définition unique l'ensemble des phénomènes culturels étiquetés empiriquement comme "religieux") a fait l'objet, au cours des dernières décennies, de nombreuses critiques. D'une part, l'universalité supposée des déterminants le plus souvent invoqués pour construire une telle définition (les idées de sacré, de surnaturel, la présence très générale de formes rituelles comme le sacrifice¹ etc.) a été explicitement remise en cause ; d'autre part, et cela concerne au premier chef l'anthropologie française, la pensée de Claude Lévi-Strauss et les travaux qu'elle a inspirés tendent à ramener le religieux au "symbolique" ou au "culturel" en général². Dans les deux cas, c'est la spécificité de la dimension du religieux qui se trouve contestée.

Ces orientations rejoignent en fait des données plus anciennes de l'anthropologie sociale, très exactement des tendances relativistes déjà présentes, par exemple, chez Durkheim. Celui-ci écrit ainsi dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* à propos du "primitif" : "Les rites qu'il emploie pour assurer la fertilité du sol ou 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. Les puissances qu'il met en jeu par ces divers moyens ne lui paraissent rien avoir de spécialement mystérieux. (...) Pour celui qui y croit (ces forces) ne sont pas plus inintelligibles que ne le sont la pesanteur ou l'électricité pour le physicien d'aujourd'hui (éd. de 1985, p. 35)."

Si ces propositions sont exactes, il est clair que nulle frontière ne peut, en droit, être tracée entre rite et technique, croyance irrationnelle et savoir empirique, chaque culture posant à sa manière ("pour celui qui y croit") la vision du monde qui justifie "rationnellement" les moyens mis en œuvre pour agir sur le réel. Sachant que ces moyens sont pour la plupart inefficaces et ces représentations erronées, on en vient à se demander comment l'humanité a survécu à tant de bévues et de gaspillage d'énergie. D'où l'argument des partisans de l'universalité et de l'innéité de certaines capacités cognitives : celles qui ont été sélectionnées en raison de leur contribution à la survie de l'espèce³.

Ainsi, le débat entre ethnosciences et anthropologie du symbolique a son pendant exact dans le débat autour de la spécificité du religieux : dans l'un et l'autre cas, une théorie générale du "symbolisme" et de l'unité de la culture sert à contester l'existence (ou l'importance) de mécanismes cognitifs spécifiques auxquels correspondent des expériences du monde et peut-être aussi des domaines culturels eux-mêmes spécifiques. En fait, l'idée

¹ Sur le sacré, cf. Isambert : 1982 ; le surnaturel : Pouillon, 1993 ; le sacrifice : Detienne, 1979.

² Résumant les apports de C. Lévi-Strauss, M. Izard et P. Smith écrivent ainsi dans la préface du recueil *La fonction symbolique* : "Le religieux serait de l'ordre du contingent et du local, quand le symbolisme, au contraire, est marqué du sceau du nécessaire et de l'universel (1979, p. 13)."

³ Cf. par ex. Dan Sperber, 1996.

d'une culture répartie en instances relativement autonomes, induisant une reconnaissance immédiate des frontières entre vérité factuelle et fiction, savoir et croyance etc. est admise par tous lorsqu'on parle de l'Occident. On a d'autant moins de raison de dénier aux "autres lointains" des compétences semblables que ces distinctions reposent, pour partie au moins, sur l'activation de dispositions cognitives universelles.

En résumé, l'hypothèse d'une spécificité des faits religieux reconnue comme telle (même en des termes variables) dans toutes les cultures implique en contrepoint celle d'une construction elle-même stable de l'expérience ordinaire du monde. Choisir comme je le fais la première option impose d'adhérer à la seconde. Bien plus, je vois dans les résultats de la psychologie cognitive un argument décisif à verser au dossier controversé de la spécificité du religieux, et il me semble légitime de rechercher, comme le fait Pascal Boyer dans son livre *La religion comme phénomène naturel*, les mécanismes cognitifs, eux aussi universels, qui sous-tendent la position d'un "monde de la religion".

2. Cosmologie et religion

Ce qui précède ne suffit cependant pas à dessiner une frontière tranchée entre savoirs de la nature et représentations religieuses. En particulier, la notion de "pensée mythique", souvent invoquée pour désigner toutes les représentations culturelles extérieures au champ des savoirs empiriques ou rationnels, obscurcit le débat plus qu'elle ne l'éclaire. S'il est vrai, par exemple, que les contes populaires sont traversés de "textures mythiques", il est bien clair en même temps que, dès lors qu'ils sont reconnus par leurs narrateurs et auditeurs comme de pures fictions, ils ne participent pas d'une construction religieuse du monde⁴. De même, s'il est permis de reconnaître avec Pierre Bourdieu (1982) dans la "théorie des climats" de Montesquieu une véritable mythologie, rien n'oblige pour autant à considérer ces textes comme susceptibles d'entrer dans une conception en quelque façon religieuse de la réalité. Le problème se pose, en vérité, pour tout ce que l'on appelle parfois "mythologies savantes" ou "théories indigènes" : autant de propositions, dans les termes d'un projet de connaissance en apparence rationnel, d'hypothèses sur le monde marquées par les moyens de penser du mythe, et peut-être aussi ses objectifs.

Le registre des réalités naturelles se prête particulièrement à de telles constructions. En dehors même de toute mise en forme savante, il est facile de repérer les principes généraux à l'œuvre dans certains domaines du savoir, principes qui correspondent à des hypothèses sur ce qu'est la nature en général, sur ses lois les plus fondamentales, et que l'on peut donc qualifier de cosmologiques. Par exemple, la météorologie populaire, telle qu'elle s'exprime dans les innombrables dictons relevés par les folkloristes, repose très évidemment sur un principe de compensation : le proverbe "Noël au balcon, Pâques aux

⁴ Voir à ce propos le numéro de la revue *Ethnologie française* (1993, I) publiant les actes du colloque "Textures mythiques".

tisons" résume bien cette idée d'un équilibre nécessaire, ou d'un réajustement final obligé de toutes les anomalies qui ont pu momentanément apparaître.

Les pronostics de ce genre sont bien entendu fort incertains. Mais, bien qu'ils énoncent tout au plus des possibilités météorologiques effectives, ils ont pour effet de donner une maîtrise imaginaire sur des processus très largement aléatoires en les replaçant dans un contexte déterministe. En même temps, affirmer que, tôt ou tard, il fera froid en hiver, c'est se conforter dans la certitude qu'il y a bien un ordre du monde conforme à ce qu'il doit être. En contrepoint, le récit facétieux du "faiseur de pluie" qui, en prétendant faire mieux que le créateur, mécontente toute le monde, montre qu'une vraie sagesse se cache sous les caprices apparents des météores : leçon qui rejoint la morale la plus usuelle de la fable⁵.

Des constructions analogues se rencontrent dans des formes plus réflexives du savoir de la nature. On trouve par exemple dans l'*Histoire naturelle* de Pine l'Ancien l'idée que chaque animal (du moins chaque animal puissant ou dangereux) a un antagoniste susceptible de le vaincre: à l'éléphant s'oppose le dragon, à l'aspic la mangouste etc. On trouve aussi dans son œuvre l'idée d'une hiérarchie des réalités naturelles. Le premier principe cité est une conséquence du second : l'équilibre des forces entre espèces animales contribue à maintenir chacune à sa place.

On pourrait donner d'autres exemples de schémas de ce genre, plus ou moins explicites et plus ou moins élaborés, appliqués à la seule nature ou aussi bien à des phénomènes sociaux : il y a ainsi, à mon sens, une forte corrélation entre le principe dit du "bien limité", surtout perceptible dans l'interprétation des inégalités de chance et de richesse, et un schème plus diffus du "monde fini", ou du "monde clos" sous-jacent à des théories telles que l'astrologie, la pensée des signatures, et, plus largement encore, les images de l'univers comme totalité finalisée. A noter enfin les potentialités totalisantes de la théorie "physique" des quatre éléments (avec leur déterminations selon les couples chaud/froid et sec/humide) et de son corrélat biologique, la théorie des humeurs étudiée dans ce colloque par Francis Zimmerman.

J'ai conscience du caractère hétéroclite de la liste que je viens de proposer. Il est, à vrai dire, tentant d'en redistribuer les termes selon deux critères : leur plus ou moins grande rationalité (ou empiricité) et leur caractère plus ou moins "naturaliste". Ainsi se dessinerait, à côté du registre à peu près homogène des "théories préscientifiques", une zone frontière où les modèles cosmologiques deviendraient indiscernables d'hypothèses proprement religieuses : l'idée de monde ordonné se confondant avec celle de Providence, l'horizon du monde clos avec les hypothèses cosmologiques sous-jacentes aux pratiques sacrificielles, les influences supposées des astres avec les figures d'une causalité magique ou religieuse, etc. Cela reviendrait par conséquent à nier, au moins pour le second groupe, la spécificité

⁵ Pour d'autres exemples d'une réflexion cosmologique dans la pensée commune, cf. M. Albert-Llorca, 1991, ch. VIII.

des représentations religieuses par rapport à d'autres types de construction de la réalité, et donc à rétablir sous une autre forme la thèse dont j'ai affirmé plus haut l'insuffisance.

Pour clarifier ce débat délicat, je ne vois que deux solutions.

La première est d'adopter une attitude kantienne (reprise à peu de choses près par Auguste Comte) : elle consiste à renvoyer la cosmologie du côté de la métaphysique en se fondant sur une conception restrictive des limites de l'expérience et des opérations de validation des connaissances scientifiques. Si l'on admet en outre, dans une perspective nietzschéenne, que la métaphysique n'est rien d'autre qu'un rejeton de la pensée religieuse, il faudra conclure que les spéculations cosmologiques sont elles-mêmes un rejeton des religions, une forme pseudo-rationnelle de la connaissance, et ce d'autant plus qu'elles prétendent résoudre des questions de sens, de valeur et d'origine⁶.

La seconde solution est de prendre en compte les points de vue indigènes quant au partage entre ce qui relève de la religion et ce qui relève des savoirs sur la nature. Pline, par exemple, tout en offrant sous l'étiquette de l'"histoire naturelle" une vision souvent fantastique de la nature, ne cesse de démarquer son propos des rêveries des "mages" et des "mensonges des Grecs" (entendons : leurs croyances mythiques). De même, au Moyen Age, un auteur comme Raymond Lulle prend bien soin de situer son *Traité d'astrologie* dans le registre des sciences de la nature, pour éviter les implications hérétiques du déterminisme fataliste que pourrait suggérer une conception magico-religieuse de l'astrologie. Une même exigence rationaliste apparaît encore dans le genre des "questions naturelles", où il s'agit toujours de proposer une explication naturaliste de phénomènes bizarres ou effrayants - foudre, volcans, tremblements de terre- que l'opinion commune attribue volontiers à l'action des dieux⁷. Cela revient à dire que la pensée sauvage ou, plus largement, les ressources du mythe peuvent être mises au service de projets intellectuels qui se veulent exclusifs de la sphère du religieux : idée peut-être évidente, mais qu'obscurcit inévitablement la confusion déjà signalée entre le symbolique et le religieux.

En fait, les deux points de vue que l'on vient d'exposer ne sont pas contradictoires. Le premier, en effet, est un jugement extérieur alors que le second prend en compte les représentations indigènes. Or on peut concevoir sans contradiction qu'une argumentation objectivement influencée par une vision religieuse du monde ait pu, subjectivement, être mise au service d'une polémique contre certains aspects explicites d'une conception religieuse du monde. Cela suffit au moins à rendre manifeste l'existence, dans l'espace culturel considéré, d'un partage entre ce qui est religieux et ce qui ne l'est pas. Mais n'est-ce pas encore faire une trop grande concession au relativisme que d'admettre que ce partage, même s'il est partout accompli, reste indéterminé quant à son contenu ? La question, on l'a

⁶ Telle est, à peu de choses près, la position que j'argumente dans mon article "La ruche d'Aristote : science, philosophie, mythologie", 1989.

⁷ Cette intention polémique est particulièrement nette dans le sixième livre du *De rerum natura* de Lucrèce, qui aborde une liste de "questions naturelles" assez semblable à celle développée par Sénèque dans l'ouvrage portant ce titre.

vu, ne se pose pas pour la pensée des êtres naturels relevant des seules opérations élémentaires de classification, catégorisation ontologique etc. repérées par la psychologie cognitive et les ethnosciences : j'ai admis qu'elles instituent un "horizon de la naturalité" (et, corollairement, de l'efficacité pragmatique) qui n'est jamais intégralement soluble dans le symbolisme (ou le "culturel"), l'universalité de leurs effets étant le critère de leur antériorité logique par rapport à toute mise en forme culturelle. L'existence probable d'universaux cosmologiques permet-elle de développer un raisonnement analogue ? Pour en décider, il convient de s'interroger à la fois sur l'origine de ces représentations et sur les conceptions de la "nature" qu'elles impliquent.

3. D'où viennent les universaux cosmologiques ?

Revenons sur l'argument évolutionniste en faveur de la thèse des universaux dans la connaissance des réalités naturelles. Sa force tient à l'idée que, par-delà l'arbitraire de certaines élaborations culturelles, il existe un noyau de représentations à peu près adéquates du réel qui inspirent des comportements efficaces d'un point de vue adaptatif. D'où la thèse que la capacité cognitive de construire de telles représentations est un produit de l'évolution de l'espèce et relève de son patrimoine génétique. Ainsi, d'une première manière, l'hypothèse de l'innéité de certains schèmes cognitifs se déduit d'une exigence vitale de vérité. Pour corroborer cette déduction par une argumentation indépendante, on dispose par ailleurs des résultats expérimentaux de la psychologie cognitive manifestant l'existence (par exemple) d'une "idée innée" de l'animal qui ne contredit pas celle qu'en propose la biologie contemporaine. L'existence des universaux est ainsi corrélée à l'affirmation de leur innéité et de la vérité approchée des représentations qu'ils inspirent, cette vérité approchée étant la condition de l'efficacité de l'action et, par suite, de sa valeur adaptative.

Supposons cette théorie exacte. Cela n'empêche en rien de faire les trois remarques suivantes⁸ :

1. qu'il pourrait exister, à côté des aptitudes innées à construire une représentation à peu près exacte de la nature, des aptitudes non moins natives à en présenter une version erronée – par exemple une version religieuse.

2. que des hypothèses fausses sur la réalité peuvent inspirer des pratiques efficaces et, beaucoup plus souvent, des pratiques neutres d'un point de vue adaptatif.

3. que la notion d'adaptation, rapportée à l'humanité, ne peut être entendue seulement dans une perspective biologique, mais doit aussi tenir compte des exigences de la vie en société : hypothèse classique d'un fonctionnalisme sociologique dont la compatibilité avec le fonctionnalisme naturaliste invoqué jusqu'ici est loin d'être assurée.

Ces trois remarques ont des implications directement en rapport avec notre propos. On peut supposer, en premier lieu, que les contraintes les plus générales de la vie sociale

⁸ Ces remarques ne sont pas à proprement parler des objections. Elles sont d'ailleurs prises en compte par les partisans des hypothèses évolutionnistes.

(au minimum : le fait qu'un ordre social est toujours conditionné par l'obéissance à des règles, et non un pur produit de déterminismes objectifs) posent une instance d'universalité. Du moins peut-on s'attendre à ce que des sociétés similaires quant à leur dimension, leur niveau de développement technique et économique etc. offrent des solutions très analogues dans leur manière d'instituer et de légitimer leurs procédures de régulation.

On constate, en second lieu, que la dimension du religieux est généralement impliquée dans ces procédures régulatrices. Il n'est sans doute pas indifférent que l'autorité de la règle sociale, injustifiable rationnellement par essence⁹, trouve précisément à s'appuyer sur la représentation d'un monde en décalage avec celui de notre expérience immédiate : une religion est peut-être un dispositif socio-cognitif destiné à accréditer de l'incroyable, c'est-à-dire des énoncés en rupture avec le monde que nous livrent spontanément nos capacités cognitives individuelles¹⁰. En même temps, la condition la plus générale de la connaissance et de l'action est de supposer aux corrélats de notre conscience la forme de l'objectivité. Il est donc inévitable que les réalités postulées par la religion, tout en restant distinctes des réalités naturelles, tendent elles aussi vers la forme de l'objectivité. Ce qui revient à dire que les religions donnent une forme (ou une origine) objective à des principes d'action, des obligations, des règles de circulation et d'échange, etc. : des normes, donc, et non des faits. L'illusion religieuse consisterait précisément à dessiner un monde dans lequel des réalités factuelles (les dieux, les âmes des morts, le *mana* etc.) seraient en même temps des normes, ou des sources d'obligations.

L'ordre des normes, cependant, se distingue d'autant plus facilement de l'ordre des faits (y compris dans la sphère du religieux) qu'il est plus proche d'un modèle social de l'autorité : un dieu personnel, par exemple, apparaît plus comme poseur de normes que norme en lui-même. Il n'en va pas de même lorsque les entités surnaturelles invoquées dans la régulation des conduites prennent la forme de principes impersonnels, tels le *mana* ou le *hau* étudiés par Marcel Mauss (1950). De tels principes, si l'on suit le discours indigène, tendent à agir comme des lois de la nature. De même, rien ne semble plus commun, dans les mythologies et les systèmes rituels les plus divers, que l'idée d'une continuité, ou d'une communauté d'essence, entre ordre de la nature (ordre cosmique) et ordre social. En fait, ces deux espaces de régularité ne peuvent être ramenés à l'unité qu'en échangeant certains de leurs caractères : l'ordre social gagne une présomption de nécessité et d'universalité ; la nature, en retour, devient une entité morale, lieu de la règle et non de la loi (au sens de loi déterministe). Pour dire les choses plus simplement, la nature tend à devenir une projection de la société, et ses lois supposées, au niveau cosmique, un reflet des contraintes les plus générales de la vie sociale.

⁹ Ce point serait trop long à argumenter. Je soulignerai simplement le fait que l'une des tentatives les plus conséquentes de rationalisation de l'autorité politique, celle de Rousseau dans *Du contrat social*, se clôt sur un long chapitre consacré à la "religion civile" et la sacralité de la loi.

¹⁰ Pour un exposé plus complet de ces hypothèses, cf. J.-P. Albert, 1997.

On comprend ainsi que des universaux cosmologiques puissent exister, non comme expressions de dispositifs cognitifs innés, mais comme corrélats des contraintes les plus générales de la vie sociale. Le fait que plusieurs des principes cosmologiques cités plus haut – principe de compensation, principe de finalité – évoquent très directement des idéaux sociaux corrobore cette hypothèse. Des théories plus spécialisées, comme celle des quatre éléments et des humeurs, entrent également dans ce schéma dans la mesure où elles sont inséparables d'une pensée de l'équilibre. La nature ainsi conçue fonde des devoirs, mais elle a aussi des devoirs à respecter. Son existence comme totalité organisée (ou finalisée) rend inséparables l'ordre des faits et celui des valeurs : devenue un quasi-sujet, elle *agit*, elle calcule, elle joue avec ses propres règles et va, parfois, jusqu'à les violer.

Chacun devine sans doute où je veux en venir : la nature, telle qu'elle vient d'être définie, n'est-elle pas un opérateur de type religieux ? Tel était, en vérité, le sentiment d'Auguste Comte à propos des emplois de la notion par les philosophes de "l'état métaphysique"¹¹. Et il serait facile de montrer, de la même façon, que les principes cosmologiques mentionnés jusqu'ici ne sont qu'une version superficiellement laïcisée d'hypothèses religieuses. Bref, on pourrait dire que l'idée de "la nature en général" (dans les cultures où elle existe) n'est *jamais* une représentation naturaliste. Mais on ne peut négliger non plus que la *naturalisation* de principes dont la pertinence est principalement d'ordre social (par exemple : un principe d'échange équilibré, ou de compensation) renvoie elle-même à une représentation de la nature comme lieu de l'immuable, de l'ordre, de la nécessité : autant de caractères qui se laissent aisément déduire des opérations les plus élémentaires de classification, imputations ontologiques etc. comme des contraintes les plus immédiates de l'action efficace. En ce sens, la nature constitue bien un modèle, au double sens du terme : elle permet de penser les caractères généraux de la réalité et de l'action ; elle vaut comme norme dans la mesure où des phénomènes conformes aux critères de la naturalité (ordre, nécessité) valent mieux, d'un point de vue pratique, que des phénomènes désordonnés et aléatoires. Il n'est donc pas étonnant, comme le souligne P. Boyer, que le monde surnaturel lui-même possède bien des traits du monde naturel : à cette condition seulement il peut entrer en interaction avec l'humanité et devenir une ressource, parce que ce qu'il partage avec l'ordre de la nature le rend jusqu'à un certain point prévisible et manipulable.

Que conclure ? J'ai cherché à montrer qu'admettre la consistance d'un "horizon de la naturalité" permet en contrepoint de supposer l'existence d'un espace spécifique du religieux. Cette proposition générale, fondée sur l'idée d'une aptitude innée à distinguer

¹¹ Cf. la première leçon du *Cours de philosophie positive*, p. 28 de l'éd. citée en bibliographie. L'idée de nature, telle que l'utilisent les philosophes du XVIIIe siècle, est désignée explicitement dans le cours de l'ouvrage comme une des "conceptions intermédiaires, d'un caractère bâtard", aptes à opérer la transition entre pensée théologique et pensée positive.

entre des types ontologiques, m'a semblé ensuite mise en défaut par l'existence de principes cosmologiques universels dont l'identité – religieuse ? naturaliste ? – reste indécise. Ces principes ont pu être rapprochés, tant par leur commune origine sociale que par leur mode de fonctionnement, de représentations explicitement religieuses. Mais il semble également que certains caractères de la naturalité, donnés en même temps que nos expériences les plus élémentaires de la connaissance et de l'action (par exemple une certaine idée de la causalité), participent à la construction d'une conception normative de la réalité (à la fois naturelle et surnaturelle). On comprend mieux ainsi la ressource de légitimité que constitue toute naturalisation de l'ordre social. Quant à l'affirmation polémique d'un "ordre de la nature" contre l'espace du surnaturel, elle représente une possibilité immanente à cette construction dont les expressions les plus radicales sont aussi les plus improbables : une pensée bien peu naturaliste de la nature, simple naturalisation du surnaturel, suffit en bien des cas, semble-t-il, à limiter la toute puissance inquiétante des dieux.

Bibliographie

ALBERT, J.-P., 1989, "La ruche d'Aristote : science, philosophie, mythologie", *L'Homme* n°110, pp. 94-116.

ALBERT, J.-P., 1997, *Le sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier.

ALBERT-LLORCA, M., 1991, *L'ordre des choses. les récits d'origine des animaux et des plantes en Europe*, Paris, Eds. du CTHS.

BOURDIEU, P., 1982, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.

BOYER, P., 1997, *La religion comme phénomène naturel*, Paris, Eds. Bayard.

COMTE, A., 1830, *Cours de philosophie positive* (première leçon), rééd. Classiques Larousse, sd.

DETIENNE, M. & VERNANT, J.-P. (ed), 1979, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard.

DURKHEIM, E., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, rééd. Paris, PUF.

ISAMBERT, F. A., 1982, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Eds. de Minuit.

ISARD, M. & SMITH, P., 1979, *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard.

MAUSS, M., 1950, *Sociologie et anthropologie*, rééd. Paris, PUF, 1985.

POUILLON, J., 1993, *Le cru et le su*, Paris, Eds. du Seuil.

SPERBER, D., 1996, *La contagion des idées*, Paris, O. Jacob.

