



Le cours de la recherche

# Le concept d'affinité élective en sciences sociales

par Michael Löwy

C'est dans l'œuvre de Max Weber qu'apparaît pour la première fois le concept d'affinité élective (*Wahlverwandtschaft*) comme instrument d'analyse sociologique. Mais l'histoire de ce terme remonte plus haut. Reconstituons brièvement cet itinéraire complexe, afin d'essayer de capter toute la richesse de significations qu'il a accumulée au cours de son étrange périple culturel, allant de l'alchimie à la littérature romantique, et de la littérature romantique aux sciences sociales.

L'alchimie médiévale utilise le terme *affinité* pour expliquer l'attraction et la fusion des corps. Selon Albert le Grand, si le soufre s'unit aux métaux, c'est à cause de l'affinité qu'il possède avec ces corps : « *propter affinitatem naturae metalla adurit* ». Cette thématique se retrouve chez les alchimistes au cours des siècles suivants. Le Néerlandais Hermanus Boerhave explique par exemple dans son livre *Elementa Chymiae* (1724) que « *particulae solventes et solutae se affinitate soue naturae colligunt in corpora homogenea* ». L'affinité est une force, en vertu de laquelle deux substances « se recherchent, s'unissent et se retrouvent », dans une sorte de mariage, de *noce chimique*, procédant plutôt de l'amour que de la haine, *magis ex amore quam ex odio*<sup>1</sup>.

Le terme *attractio electiva* apparaît pour la première fois chez le chimiste suédois Torbern Olof Bergman, dont l'ouvrage *De attractionibus electivis* (Uppsala, 1775) sera traduit en français en 1788 sous le titre *Traité des affinités chimiques ou attractions électives*. La traduction allemande – T. O. Bergman, Francfort, Verlag Tabor, 1782-1790 – utilise quant à elle *Wahlverwandtschaft* (affinité élective) pour rendre le terme « attraction élective ». Goethe y a probablement puisé le titre de son roman *Die Wahlverwandtschaften* (1809), où il est question d'un ouvrage de chimie qu'étudie l'un des personnages « il y a environ une dizaine d'années ». Ici, ce terme devient métaphore et désigne le mouvement passionnel par lequel – à partir de l'affinité intime entre leurs âmes – un homme et une femme sont attirés l'un par l'autre, au point de se séparer de leurs partenaires antérieurs. Pour Goethe, transposer le concept chimique au terrain humain de la spiritualité et de l'amour était

d'autant plus aisé que, chez plusieurs alchimistes comme Boerhave, ce terme était déjà fortement chargé de métaphores sentimentales et érotiques. Pour le romancier allemand, il y a affinité élective quand deux êtres ou éléments « se cherchent l'un l'autre, s'attirent, se saisissent l'un l'autre et ensuite ressurgissent de cette union intime dans une forme renouvelée et imprévue »<sup>2</sup>. La similitude avec la formule de Boerhave – deux éléments qui « se recherchent, s'unissent et se retrouvent » – est frappante et il n'est pas exclu que Goethe ait eu connaissance de l'œuvre de l'alchimiste néerlandais et s'en soit inspiré.

Avec le roman de Goethe, le terme a gagné droit de cité dans la culture allemande, pour désigner un type de lien particulier entre les âmes. C'est donc en Allemagne qu'il connaîtra sa troisième métamorphose : la transmutation, par l'œuvre de ce grand alchimiste de la science sociale qu'est Max Weber, en *concept sociologique*. Il garde de l'acception ancienne les connotations de choix réciproque, attirance et combinaison, mais la dimension de la nouveauté semble disparaître.

Le concept occupe une place importante dans l'œuvre classique de Weber *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, précisément pour analyser le rapport complexe et subtil qui existe entre ces deux formes. Pour Weber, il s'agit de dépasser l'approche traditionnelle en termes de causalité et de contourner ainsi le débat sur la primauté du « matériel » ou du « spirituel » : « En face de l'énorme enchevêtrement d'influences réciproques entre bases matérielles, formes d'organisation sociales et politiques, teneur spirituelle des époques de Réforme, force nous est de commencer par rechercher si certaines "affinités électives" (*Wahlverwandtschaften*) sont perceptibles entre les formes de la croyance religieuse et celles de l'éthique professionnelle »<sup>3</sup>.

Max Weber essaye de montrer, tout d'abord, l'existence d'éléments convergents et analogues entre les deux termes : l'ascétisme puritain et l'épargne du capital, l'éthique protestante du travail et la discipline bourgeoise du travail, l'uniformisation puritaine de la vie et la standardisation capitaliste de la production, la valorisation calviniste du métier vertueux et l'*ethos* de l'entreprise bourgeoise rationnelle, la conception ascétique de l'usage utilitaire des richesses et l'accumulation productive du capital, l'exigence puritaine de vie méthodique et systématique et la poursuite rationnelle du profit capitaliste. À partir de ces analogies profondes, un rapport d'affinité élective entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme va se développer, du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècles, en Hollande, en Angleterre et aux États-Unis, grâce auquel la conception puritaine de l'existence va favoriser la tendance à une vie bourgeoise économiquement rationnelle, et vice-versa.

Il n'est pas étonnant que cette expression n'ait pas été comprise par les Anglo-Saxons, qui ont souvent fait une lecture positiviste de Max Weber. En 1930, la traduction américaine de *L'Éthique protestante* par Talcott Parsons en offre un exemple presque caricatural : *Wahlverwandtschaften* y est tantôt rendu par « *certain correlations* »,

tantôt par « *those relationships* »<sup>4</sup>. Tandis que le concept webérien renvoie à une relation interne riche et significative entre deux configurations, la « traduction » de Parsons le remplace par une corrélation banale, extérieure et dénuée de sens.

Ce terme, ou d'autres du même genre, apparaissent ici ou là dans la sociologie allemande, comme par exemple chez Karl Mannheim : « Dans la confluence (*Zusammenfließen*) de deux orientations de pensée, la tâche de la sociologie de la connaissance est de trouver les moments où, avant même leur synthèse, les deux courants révélaient une affinité interne (*innere Verwandtschaft*) qui a rendu leur union possible »<sup>5</sup>.

Weber n'utilise le concept que deux ou trois fois dans *L'Éthique protestante*, et assez rarement dans d'autres écrits. Il le remplace parfois par le terme plus faible et moins actif de *Sinnaffinitäten* – « affinités de sens ». Il n'a jamais essayé de définir ce qu'il entend par affinité élective. Je suggérerais la définition suivante, en partant à la fois de l'usage webérien et de l'histoire antérieure du terme : il s'agit du processus par lequel deux formes culturelles – religieuses, littéraires, politiques, économiques, etc. – entrent, à partir de certaines analogies ou *correspondances* structurelles, en un rapport d'influence réciproque, choix mutuel, convergence, symbiose et même, dans certains cas, fusion.

Il faut prendre en considération le fait que l'affinité élective comporte plusieurs *niveaux* ou *degrés* :

1. L'affinité tout court, la parenté spirituelle, l'homologie structurelle (terme cher à Lucien Goldmann), la *correspondance* au sens baudelairien.

La théorie des correspondances a été formulée pour la première fois de façon systématique dans la doctrine mystique de Swedenborg, lequel postulait l'existence d'une correspondance terme à terme du ciel avec la terre. Chez Baudelaire, le concept perd sa connotation mystique originelle pour désigner le système des analogies réciproques qui traversent l'univers. Il est important de souligner que la correspondance (ou affinité) est une analogie encore statique, qui crée la possibilité mais non la nécessité d'une convergence active, d'une attraction élective. La transformation de cette puissance en acte, la dynamisation de l'analogie dépendent de conditions historiques et sociales concrètes.

2. L'élection, l'attraction réciproque, le choix actif mutuel de deux configurations socio-culturelles, conduisant à certaines formes d'interaction, de stimulation réciproque et de convergence. À ce degré, les analogies et correspondances commencent à devenir dynamiques, mais les deux structures demeurent séparées. C'est à ce niveau que se situe la *Wahlverwandschaft* entre éthique protestante et esprit du capitalisme dont parle Weber.

3. L'articulation, combinaison ou « alliage » entre les partenaires, pouvant avoir pour résultat différentes modalités d'union : *a.* ce qu'on pourrait appeler « la symbiose culturelle » où les deux figures restent distinctes mais sont organiquement associées ; *b.* la fusion partielle ; et *c.* la fusion totale.

4. La création d'une *figure nouvelle* à partir de la fusion des éléments constitutifs.

La distinction entre les deux derniers niveaux est difficile à établir : le freudomarxisme serait-il, par exemple, l'articulation de deux composantes ou bien une forme de pensée nouvelle, distincte tant de la psychanalyse que du matérialisme historique ? Ces deux derniers degrés de l'affinité élective, suggérés par les sens alchimique et « goethéen » du terme, sont absents des analyses webériennes. Bien entendu, la *Wahlverwandtschaft* ne se déroule pas dans le vide ou dans la spiritualité pure : elle est favorisée ou entravée par certaines conditions historiques. En d'autres termes, il faut une certaine constellation – pour utiliser un concept transplanté avec succès par Mannheim de l'astronomie à la sociologie de la connaissance – de facteurs historiques, sociaux et culturels pour que se déploie, dans l'univers culturel d'un important groupe de penseurs juifs de langue allemande, un processus d'*attractio electiva*, de « symbiose », de sélection réciproque, renforcement mutuel et même, dans certains cas, de *fusion* de deux figures spirituelles.

Il me semble que ce concept peut s'appliquer à beaucoup de domaines. Il permet de comprendre – au sens fort de *Verstehen* – un certain type de conjonction entre phénomènes apparemment disparates, au sein du même champ culturel (religion, philosophie, littérature) ou entre sphères sociales distinctes : religion et économie, mystique et politique, etc. Il rend compte de processus d'interaction qui ne relèvent ni de la causalité directe, ni du rapport « expressif » entre forme et contenu (une forme religieuse étant, par exemple, l'« expression » d'un contenu politique ou social). Il ne faut pas confondre l'affinité élective avec la simple *parenté idéologique* inhérente aux diverses variantes d'un même courant social ou culturel : par exemple, entre libéralisme économique et libéralisme politique, entre socialisme et égalitarisme, entre romantisme littéraire et romantisme social. L'*élection*, le choix réciproque, impliquent une *distance* préalable, un *écart culturel* qui doit être comblé, une discontinuité idéologique.

Sans vouloir se substituer aux autres paradigmes analytiques, l'affinité élective peut constituer un angle d'approche nouveau, jusqu'ici peu exploré, dans le champ de la sociologie de la culture. Il est d'ailleurs étonnant que, depuis Max Weber, il y ait eu si peu de tentatives pour le réexaminer et l'utiliser dans des investigations nouvelles.

**V**oici quelques exemples concrets, pris dans mes propres recherches.

Le premier concerne les rapports qui s'établissent entre le messianisme juif et l'utopie libertaire dans la culture juive-allemande moderne. Au cours de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, on voit se nouer dans l'œuvre de certains des plus grands penseurs juifs d'Europe centrale (Martin Buber, Gershom Scholem, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Erich Fromm entre autres), à partir d'une référence originelle à la culture romantique allemande, une *affinité élective* entre la tradition messianique

et l'utopie sociale, notamment dans sa forme libertaire. On peut repérer une correspondance structurelle entre plusieurs moments décisifs de ces deux configurations culturelles, en s'appuyant sur le type idéal du messianisme juif construit par Gershom Scholem.

1. Elles partagent une vision de l'avenir qui associe intimement *restauration* et *utopie*, la nostalgie d'un âge d'or perdu et le rêve d'un monde nouveau. Selon Scholem, dans le messianisme juif, « ce monde entièrement nouveau comporte encore des aspects qui relèvent nettement du monde ancien, mais ce monde ancien lui-même n'est plus identique au passé du monde ; c'est plutôt un passé transformé et transfiguré par le rêve éclatant de l'utopie »<sup>6</sup>. Cette phrase peut s'appliquer, mot pour mot, à l'utopie libertaire, notamment dans sa variante la plus romantique (Gustav Landauer, l'anarcho-syndicalisme).

2. Selon Scholem, « le messianisme juif est, dans son origine et dans sa nature – on ne saurait trop le souligner – une *théorie de la catastrophe*. Cette théorie insiste sur l'élément révolutionnaire, cataclysmique, dans la transition du présent historique à l'avenir messianique »<sup>7</sup>. La parenté avec les doctrines révolutionnaires est suggérée par Scholem lui-même : elle vaut surtout pour les variantes les plus « apocalyptiques » du socialisme, comme le courant libertaire.

3. Pour la tradition biblique juive, le changement apporté par l'ère messianique est général, universel et radical. Il ne signifie pas une amélioration du monde tel qu'il existait jusqu'alors, un progrès graduel, mais l'irruption d'un monde *entièrement autre*<sup>8</sup>. Là encore, l'affinité avec les utopies révolutionnaires modernes est indiscutable.

4. Un des aspects essentiels de la subversion messianique est le *renversement des puissants de ce monde*. Pour reprendre les termes célèbres du prophète Isaïe (13.11, 14.5), lors du Jour du Seigneur, l'Éternel abattra l'arrogance des tyrans (*geut aritsim*) et brisera le sceptre des souverains (*shevet moslim*) qui rouaient de coups les peuples et persécutaient les nations<sup>9</sup>.

Mais certains textes bibliques et apocalyptiques vont plus loin : ils suggèrent l'abolition de tout pouvoir ou autorité humaine, au bénéfice du pouvoir direct de Dieu, sans intermédiaires ni « vicaires ». Jakob Taubes, éminent historien des systèmes eschatologiques, écrit à propos de cet aspect du messianisme juif : « La théocratie s'est érigée sur le fondement spirituel (*Seelengrund*) anarchiste d'Israël. Dans la théocratie se manifeste la tendance des hommes à se libérer de toute contrainte terrestre et à établir un pacte avec Dieu »<sup>10</sup>. Nous sommes ici, bien entendu, très loin de l'anarchisme moderne, dont la devise « Ni Dieu ni maître » manifeste le refus de toute autorité, aussi bien séculière que divine. Mais la négation de tout pouvoir humain réel constitue une « affinité » significative.

Ces correspondances ne constituent pas en elles-mêmes un lien actif : l'anarchisme d'un Proudhon ou d'un Bakounine n'a aucun rapport avec la tradition

religieuse juive. Ce n'est qu'à une époque historique déterminée – la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle – et dans une aire sociale et culturelle précise – l'intelligentsia juive d'Europe centrale – que cette homologie devient dynamique et prend la forme, dans l'œuvre de certains penseurs, d'une véritable *affinité élective* entre messianisme juif et utopie libertaire. Plusieurs facteurs ont permis cette convergence, l'un des plus importants étant sans doute la vague révolutionnaire qui a traversé l'histoire moderne de l'Europe entre 1905 et 1923 et a considérablement élevé la « température eschatologique » du continent<sup>11</sup>.

**U**n autre exemple est le rapport qui s'est établi entre religion et imaginaire social, christianisme et utopie dans l'Amérique latine contemporaine.

Il n'est pas difficile de réperer certaines correspondances significatives entre la foi chrétienne et le socialisme moderne (y compris marxiste) :

1. Comme l'a fait remarquer Lucien Goldmann dans *Le Dieu caché*, tous deux rejettent la conception individualiste du monde (libérale-rationaliste, empiriste ou hédoniste) et fondent leur projet sur des *valeurs trans-individuelles*.

2. Tous deux sont *universalistes* – avec l'internationalisme et le « catholicisme » (au sens étymologique du terme) – c'est-à-dire produisent des doctrines et des institutions qui s'adressent à l'humanité comme un tout, au-delà des races, groupes ethniques ou nations.

3. Tous deux sont *communautaristes*, c'est-à-dire valorisent la communauté, la vie collective, le partage communautaire, et critiquent l'atomisation, l'anonymat, la dépersonnalisation, l'aliénation et la compétition égoïste, inhérents à la vie sociale moderne.

4. Tous deux adoptent une attitude critique à l'égard du capitalisme et des doctrines du libéralisme économique, au nom d'un bien commun considéré comme plus important que les intérêts des propriétaires individuels.

Ces analogies n'ont pas empêché l'Église de considérer le socialisme, le communisme ou le marxisme comme « intrinsèquement pervers » et de mener contre eux pendant un siècle et demi un combat inflexible. Mais il s'est trouvé des individus, des groupes ou des courants de pensée, aussi bien protestants que catholiques, qui ont été attirés par les doctrines social-révolutionnaires modernes. Et ces « correspondances » se sont transformées en relation dynamique d'affinités électives, en un processus d'interaction allant vers une sorte de symbiose ou fusion sous la forme de la théologie de la libération latino-américaine.

Il faut tout d'abord souligner que cette théologie – un corpus de textes produits depuis 1971 par des figures comme Hugo Assmann, Frei Betto, Gustavo Gutierrez, Leonardo Boff, Ruben Dri, Pablo Richard, Enrique Dussel, Jon Sobrino, Ignacio Ellacuria, pour ne citer que les plus connus – n'est que l'expression intellectuelle et spirituelle d'un vaste mouvement social. Ce mouvement, que l'on pourrait

appeler *christianisme de la libération*, est né au moins une dizaine d'années plus tôt et se manifeste à travers un réseau serré de pastorales populaires (pastorale de la terre, ouvrière, urbaine, indigène, pastorale de la femme), de communautés ecclésiastiques de base, de groupes de quartier, de commissions Justice et Paix, de formations de l'Action catholique (JUC, JOC, JEC), de prêtres, de religieux et (sur-tout) de religieuses.

L'essor du christianisme de la libération est le produit d'une époque de crises, de polarisation sociale et de conflits politiques, inaugurée en 1959 en Amérique latine par le triomphe de la révolution cubaine. C'est une période de développement économique et d'industrialisation accélérée, mais aussi d'aggravation des inégalités et d'éruptions sociales, avec comme conséquence une succession de coups d'État militaires – notamment entre 1964 et 1976 – et de tentatives insurrectionnelles. C'est dans ce contexte que s'est développée dans certains courants catholiques et protestants une relation d'affinité élective entre le christianisme et le socialisme, laquelle, s'appuyant sur des analogies structurelles, a abouti à une convergence ou à une articulation de ces deux cultures traditionnellement opposées, allant même, dans certains cas, jusqu'à provoquer leur fusion dans une forme de pensée « marxiste-chrétienne »<sup>12</sup>.

**U**n dernier exemple, pris dans un tout autre contexte social et historique : l'affinité élective entre darwinisme et libéralisme aux États-Unis, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Bien entendu, le darwinisme est susceptible de différentes interprétations sociales : on le retrouve aussi bien chez les anarchistes (Kropotkine) ou chez les socialistes (Enrico Ferri). Darwin lui-même, comme l'a bien démontré Patrick Tort, était hostile à toute transposition mécanique de ses travaux sur le terrain social : il croyait à une sorte d'« effet reversif » de la sélection naturelle dans les sociétés humaines, aboutissant au choix de la solidarité<sup>13</sup>. Cela n'empêche pas d'établir certaines correspondances formelles entre le darwinisme et le discours économique libéral : par exemple entre la lutte pour la vie et la libre concurrence, entre la survie des mieux adaptés et la victoire économique des plus capables, entre l'élimination naturelle des inadaptés et l'élimination sociale des pauvres, entre l'inégalité naturelle et la hiérarchie sociale, entre l'intangibilité des lois de la nature et celle des lois naturelles de l'économie, entre le perfectionnement de l'espèce par la sélection naturelle et le progrès social grâce à la sélection économique... On choisit dans la nouvelle biologie et dans la doctrine économique les éléments compatibles et convergents et, par leur fusion, on crée une figure nouvelle qu'on pourrait appeler social-darwinisme ou libéral-darwinisme. Profondément conservatrice, puisqu'elle fait l'apologie du *statu quo* économique et social, c'est en même temps une doctrine de progrès, de renouveau scientifique et technique, de l'expansion productiviste et de l'évolution nécessaire et inéluctable vers un avenir meilleur.

L'utilisation libérale des écrits de Darwin trouve une première figure paradigmatique dans l'œuvre du sociologue anglais Herbert Spencer. Ce n'est pas un hasard si Spencer a connu un énorme succès aux États-Unis, bien supérieur à l'influence de ses livres en Angleterre. Dans aucun autre pays n'existait de climat culturel et idéologique aussi favorable au développement de ce type de pensée. Parmi les représentants les plus éminents du libéral-darwinisme aux États-Unis, se trouvent le fondateur de la sociologie américaine, William Graham Sumner, disciple de Herbert Spencer, l'économiste Thomas Nixon Carver ainsi que certains des grands hommes d'affaires de l'époque : Andrew Carnegie, John D. Rockefeller, etc.

Cette affinité élective entre darwinisme et libéralisme résulte d'une conjoncture historique particulière à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle : après l'unification du pays par la guerre civile, c'est une période d'essor rapide – et peu contesté – du capitalisme industriel. Pour la première fois, la classe des grands entrepreneurs et banquiers modernes émerge dans toute sa splendeur, comme force socialement hégémonique. Mais c'est aussi une période de sécularisation des valeurs et de déclin – relatif – de la légitimation religieuse de l'ordre social. D'où la nécessité d'une forme de légitimation plus moderne, plus progressiste, mieux adaptée aux mœurs et à la civilisation de cette fin de siècle : *la science*, et plus précisément la biologie.

Il serait trop réducteur de considérer ce type de discours comme une manipulation cynique d'arguments biologiques au service d'intérêts de classe. Il s'agit souvent d'un amalgame logique et parfaitement sincère de convictions profondément enracinées : la bonne conscience libérale – qui suppose la coïncidence automatique entre les intérêts privés des propriétaires et l'intérêt général – et la croyance dans les lois éternelles de la sélection naturelle selon Darwin (dans leur interprétation sociale par Spencer).

**L**e domaine des affinités électives est encore un immense champ largement inexploré et qui peut réserver bien des surprises. On pourrait tenter d'utiliser la grille d'interprétation suggérée par ce concept pour étudier le type de rapport qui s'est établi entre des phénomènes apparemment disparates comme, par exemple, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, entre le conservatisme traditionaliste et l'esthétique romantique<sup>14</sup> ; ou, à la fin du même siècle, entre la morale kantienne et l'épistémologie positiviste dans les sciences sociales ; ou encore entre art symboliste et anarchisme ; et, au début du XX<sup>e</sup> siècle, entre futurisme italien et fascisme ou entre surréalisme et communisme.

1. Hermanus Boerhave, *Elementa Chymiae*, Lugduni Batavorum, 1732, II<sup>e</sup> partie « De Menstruis ».

2. J. W. Goethe, *Die Wahlverwandtschaften*, Gutersloh, c. Bertelsmann Verlag, 1948, p. 41.

3. Max Weber, *Éthique*, p. 107, traduction revue et corrigée d'après l'original, M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, p. 83. .../...

- 
4. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Londres, Unwin University Books, 1957, pp. 91-92 (trad. Talcott Parsons).
  5. Karl Mannheim, « Das konservative Denken » (1927), *Wissensoziologie*, Berlin, Luchterhand, 1964, p. 458. Le terme apparaît aussi chez Troeltsch : voir Jean Séguy, *Christianisme et Société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf, 1980, pp. 247-251.
  6. Gershom Scholem, *Le Messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris, Calmann-Lévy, 1974, p. 46.
  7. Gershom Scholem, *Le Messianisme juif* (p. 31), traduction revue d'après l'original allemand *Judaica*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1963, p. 20.
  8. Voir S. Mowinckel, *He that Cometh*, Oxford, Basil Blackwell, 1956, pp. 261-263, 265.
  9. Les références en hébreu proviennent de l'édition de l'Ancien Testament par la British and Foreign Bible Society, Londres, 1963 ; les références en français proviennent de l'édition de l'École biblique de Jérusalem (*La Sainte Bible*, Paris, Cerf, 1961).
  10. Jakob Taubes, *Studien zur Geschichte und System der abendländischen Eschatologie*, Berne, Buchdruckerei Rösch, Vogt & Co., 1947, p. 24.
  11. Pour une discussion plus détaillée de ce dossier, je renvoie à mon livre *Rédemption et Utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, Paris, PUF, 1988.
  12. J'ai essayé d'étudier ce phénomène dans mon livre *La Guerre des dieux. Religion et politique en Amérique latine*, Paris, Éditions du Félin, 1998.
  13. Patrick Tort, *Misère de la sociobiologie*, Paris, PUF, 1985.
  14. Cette tentative a été esquissée dans l'article de Karl Mannheim sur la pensée conservatrice cité plus haut.