
Daniel Vidal

Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*

Présenté par Michel Maffesoli. Paris, CNRS Éditions,
2008, 639 p.

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Daniel Vidal, « Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 144 | octobre-décembre 2008, document 144-26, mis en ligne le 04 février 2009, consulté le 11 février 2012. URL : <http://assr.revues.org/19183>

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://assr.revues.org/19183>

Document généré automatiquement le 11 février 2012. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

Daniel Vidal

Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*

Présenté par Michel Maffesoli. Paris, CNRS Éditions, 2008, 639 p.

Pagination de l'édition papier : p. 163-274

- 1 La publication en 1912 des *Formes élémentaires de la vie religieuse* constituait la pièce dernière de ce que l'on pourrait appeler la tétralogie de Durkheim, après *De la division de travail social* (1893), *Les Règles de la méthode sociologique* (1895), et *Le suicide* (1897). S'il est peut-être moins fréquenté, et moins sollicité par les sociologues, que les ouvrages antérieurs, c'est sans doute de se confronter, au-delà des problèmes de classification sociale, de méthodologie ou de formatage social d'un comportement individuel, à une « réalité sociale » d'une extrême complexité, qui paraît échapper, par toutes ses composantes, à une saisie et une intelligibilité sociologique fondées en raison de science. Disons-le d'emblée : à partir d'une exigence méthodologique que l'on peut sur bien des points contester, les *Formes* opèrent un déplacement radical, et donc bouleversant, de l'« invention » sociale de la « vie religieuse ». Ce déplacement, et cette « invention », ont nourri le meilleur de nos « sciences sociales des religions », et n'ont pas fini de mettre à l'épreuve leurs schémas explicatifs. Oui, ces *Formes* sont de très exacte actualité, et le plaisir de leur (re)lecture, est à la mesure de leur fécondité. Le défi durkheimien n'était pourtant pas si facile à relever : pour comprendre la genèse d'une « pensée religieuse », il fallait remonter le temps, venir à la source où, pouvait-on penser, plus claire serait l'eau, et plus nettes les premières manifestations du sacré. L'anthropologie des peuples « primitifs » (William, Tylor, Spencer, Frazer, Lang, etc.) et les recherches fin de siècle sur les pratiques culturelles des « tribus » australiennes, dessinaient en creux le site même que voulait explorer Durkheim : sociétés closes, unifiées, religiosité en ses moments initiaux, rites et cérémonies à l'état assez achevé pour qu'ils puissent être analysés comme « fait total », assez proches cependant d'un supposé « temps zéro » pour qu'on puisse les tenir pour primaires, donc « premières ».
- 2 Il n'est pas nécessaire de revenir sur le destin de cette illusion méthodologique, héritière des vastes récits de progrès et d'évolution : complexification/abstraction qui semblaient la légitimer, et que Michel Maffesoli discute en sa « Présentation ». Durkheim sans doute ne fut qu'en partie dupe de cette double illusion, de méthode et d'histoire : « Qu'est-ce qu'une science dont la principale découverte consisterait à faire évanouir l'objet même dont elle traite ? », écrit-il (p. 125). Mais n'en va-t-il pas ainsi pour cette « vie religieuse », que Durkheim commence par disjoindre radicalement de la croyance en quelque dieu, et en une transcendance qui opérerait du dehors de la société ? Sur ces deux points décisifs dans l'étude des religions, et de la conscience religieuse, voilà une belle « corruption » de l'objet recherché. Et la mise à nu de toutes ses potentialités. Il faut d'abord débarrasser le « religieux » de tout ce qui fait ombre à sa claire distinction. Dieu ? Une religion se peut sans y recourir – ainsi du bouddhisme. Le mystère, l'extraordinaire, l'imprévu, matrices de religion ? Ces notions ne coïncident pas avec celle du religieux. « L'idée de mystère n'a rien d'originel. Elle n'est pas donnée à l'homme, c'est l'homme qui l'a forgée » (pp. 72-73). Le rite même ne peut en être l'indicateur : « il y a des rites sans dieux et des rites d'où dérivent des dieux » (p. 81). La religion ne peut ainsi s'entendre en fonction de ce que l'on conçoit généralement comme ses constituants les plus immédiats : elle « déborde » et les dieux et les esprits et les rites. Elle est cela même : un débordement. Mais un débordement maîtrisé, canalisé, organisé. L'un ne va pas sans l'autre. Le trait distinctif de la « pensée religieuse » : la division impérative, entre sacré et profane, et le cortège d'interdits qui en découlent. Pluralité du sacré : un animal, un végétal, un héros, un dieu peut-être – il suffit, dans le totémisme, qu'à cet « objet » l'on se sache, ou se croit, ou se dise, apparenté. Rapport de « parenté » qui passe par le transfert du nom de cet objet au groupe social, le clan, et à l'individu qui en fait partie. Mais d'où, ce savoir, cette croyance, ce dire ? D'un « rêve

systématisé et vécu » sans fondement dans le réel, mais comme son double ? D'une nature où tout phénomène relèverait de causes et de forces, sans qu'on puisse les dire sacrées ? La thèse de Durkheim est désormais bien connue. Dès son analyse du totémisme, il pose la question inaugurale : « Puisque ni l'homme ni la nature n'ont, par eux-mêmes, de caractère sacré, c'est qu'ils le tiennent d'une autre source. En dehors de l'individu humain et du monde physique, il doit donc y avoir quelque autre réalité par rapport à laquelle cette espèce de délire qu'est bien, en un sens, toute religion, prend une signification et une valeur objective » (p. 150). Dans son exposé du « culte positif », la réponse à cette question : « Pour que nous soyons fondés à voir dans l'efficacité attribuée aux rites autre chose que le produit d'un délire chronique dont s'abuserait l'humanité, il faut pouvoir établir que le culte a réellement pour effet de recréer périodiquement un être moral dont nous dépendons comme il dépend de nous. Or cet être existe : c'est la société » (p. 499).

- 3 Certes, Durkheim ne vient pas immédiatement à cette mise en jeu du plus profond de la société dans la « fabrique » de religion. Il en observe simplement, et rigoureusement, l'indispensable recours méthodologique et conceptuel. Il est vrai que « les religions sont choses confuses, elles répondent à de trop multiples et à de trop obscurs besoins pour qu'elles puissent avoir leur origine dans un acte bien réfléchi de la volonté » (p. 265). Ainsi du totémisme, cette religion « d'une seule force anonyme et impersonnelle » investissant tel animal, telle plante, telle image. Cette force : ce « dieu », ce « principe totémique », « immanent au monde, diffus dans une multitude innombrable de choses » (p. 288). Force matérielle, force morale. Qui ne s'éprouve que « localisée dans un cercle » où hommes et « choses d'espèces différentes » cohabitent. Ce site, le clan, tissu social par excellence. Il n'est de « dieu » que venu sur fond de société. Durkheim insiste : ces forces sont impersonnelles, et, par là, strictement comparables à des forces physiques (p. 303), qu'elles viennent – animaux, plantes, lieux –, saturer de paroles, de gestes, de voix. Du « dieu » à la « société », il est une équivalence fondatrice. Si le totem est « à la fois le symbole du dieu et de la société, n'est-ce pas que le dieu et la société ne font qu'un ? » (p. 312). Un pas décisif est franchi, et désormais l'appel à société va faire loi. Durkheim se porte aussitôt au point le plus névralgique du fait social, lorsque une société entre en effervescence, tous sujets rassemblés, lorsque le groupe entre en « suractivité ». Alors « l'homme devient autre », et capable de dieu. Mais il ne tient cette « capacité » que d'être sujet social. Car seule la société a pouvoir de « divinisation », cette métamorphose, cette « apothéose » (p. 321) d'un élément de nature ou de culture en site du sacré. Ainsi peut se saisir en quelque sorte sur le vif, en ces « milieux sociaux effervescents et de cette effervescence même (...) l'idée religieuse » (p. 329), ce « jaillissement du sacré sous sa forme première », sur quoi M. Maffesoli porte toute son attention. Mais ne s'égarer-t-on pas ? N'est-on pas intimement convaincu de la croyance en une transcendance qui donne raison de cette « idée » ? Non, répond Durkheim : « Le fidèle ne s'abuse pas quand il croit à l'existence d'une puissance morale dont il dépend et dont il tient le meilleur de lui-même : cette puissance existe, c'est la société » (p. 337). Ici les tribus et leurs clans, là les ensembles sociaux de notre temps – par cet impératif catégorique que « représente » la société et ses temporalités spécifiques et ritualisées de crises et de fièvres, on voit que l'argument évolutionniste ne tient plus. L'origine est de tous les temps, parce que le fait de société est inscription d'un temps toujours recommencé. Non pas un temps cyclique, mais un temps scandé par des crises et des solutions de continuité. Pas de vie religieuse intense sans « exaltation psychique qui n'est pas sans rapport avec le délire », mais un délire « bien fondé », ses images « correspondant à quelque chose dans le réel » (pp. 338-339). Alors la « vie religieuse » se réamorçe en permanence, fût-ce sur le mode le plus laïque. Faisons ici un saut dans la lecture : « la vie rituelle doit pouvoir s'interpréter en termes laïcs et sociaux » (p. 498)
- 4 Et l'âme, en cette « production sociale » du sacré ? Certes, rappelle Durkheim, elle n'est autre chose, dans les religions « premières », « que le principe totémique incarné dans chaque individu » : en ce sens elle est à la fois « la partie la plus éminente de notre être ; et pourtant c'est aussi un hôte de passage qui nous est venu du dehors, qui vit en nous une existence distincte de celle du corps » (p. 369). Fragment de sacré en chacun disposé. En ce sens, écrit-il, « l'on peut dire qu'il y a du divin en nous. Car la société, cette source unique de tout ce qui est sacré,

ne se borne pas à nous mouvoir du dehors et à nous affecter passagèrement ; elle s'organise en nous d'une manière durable », et il en va de même des « idées morales », faisceau de forces sociales en chacun singularisées (pp. 387-388). L'âme ainsi n'est « personnelle » que parce qu'ombre portée, si l'on peut dire, de la société en chaque individu. Il n'est d'âme, en dernière instance, que d'abord, et d'emblée, collective. Ce qui singularise le plus éminemment un sujet est ce qui le fait être nécessairement social. L'âme ? « une sorte de substance générique qui ne s'individualise que secondairement et superficiellement » (p. 390). Cela vaut, dit Durkheim, pour les sociétés « totémiques ». Mais cela vaut aussi bien, pour nos sociétés « aujourd'hui encore », et leur « foule de croyants ».

5 Au principe de la religion, en ses « formes élémentaires », la coupure nette, on l'a vu, entre ce qui ressortit du sacré, et ce qui relève du profane. Hors cette coupure, point, à vrai dire, de « vie religieuse ». Les cultes procèdent de cette nécessité. Cultes négatifs, fondés sur une multiplicité d'interdits, de prohibitions, qui, traversant les âges et les sociétés, impliquent abstention, dépouillement de soi, désappropriation, ascétisme, etc. – tout un ensemble de réquisits qui appellent à la « suspension des actes de la vie quotidienne » (pp. 439 *sq.*). Ici initiation, et là, mise en perte de soi : rien, hormis leurs modalités pratiques et leurs gestualités ostentatoires, ne distingue les logiques qui organisent ces conduites et ces rituels. Souffrances, douleurs, sévices, ne sont pas dommages gratuits, ou conçus comme éléments à proprement parler salvateurs. Par le sujet qui s'y livre, la société se recompose sans cesse. Elle est, écrit Durkheim, « au prix de la douleur et de l'annulation de soi » (p. 458). L'ascétisme, cette « hypertrophie du culte négatif », n'est sans doute que l'affaire de quelques-uns, croyants parmi les croyants, impairs parmi les pairs, mais s'il constitue la barrière radicale (et ultime ?) contre le monde profane, il tente aussi de limiter la profusion du sacré. Car le sacré, note Durkheim, est d'une extrême « fugacité », et « contagiosité » (pp. 462 *sq.*). Il pourrait, si l'on n'y prenait garde, absorber l'entièreté du monde. Il convient donc de l'en protéger, et de s'en protéger, et, par là, d'en exalter plus encore la « transcendance », cette chute au centre du social.

6 Mais la relation au sacré ne se déploie pas sur le seul mode négatif des interdits. Elle se fonde aussi sur des rites réglant et organisant « les rapports positifs et bilatéraux » entre l'homme et les « forces religieuses » (p. 471). Fêtes et institution sacrificielle font « culte positif », qui revivifient périodiquement le principe « divin ». « La seule façon de rajeunir les représentations collectives qui se rapportent aux êtres sacrés est de les retremper à la source même de la vie religieuse, c'est-à-dire dans les groupes rassemblés » (p. 496). Dès la religion « la plus rudimentaire », se rencontre « la forme la plus mystique » de cette « communion » avec le sacré, qui est aussitôt communication avec la communauté sociale, cette « collectivité reconstituée ». La foi en tire une force nouvelle, à la mesure de la nouvelle vitalité qui œuvre au cœur de la société. Allons avec Durkheim jusqu'au terme de cette analyse : le principe sacré « n'est autre chose que la société hypostasiée et transfigurée » (p. 497). Les dieux, Dieu, ont besoin des hommes, et les hommes sont en besoin d'eux. Pourquoi cette exacte réciprocité ? « C'est parce que la société, dont les dieux ne sont que l'expression symbolique, ne peut pas plus se passer des individus que ceux-ci de la société ». Retour en urgence vers le paradigme sociétal, qui vaut « force causale », et s'objective en relations d'autorité et de subordination. « Le groupe assemblé constitue bien la seule base, solide et stable, de ce qu'on pourrait appeler la mentalité rituelle » (p. 538), foyer ardent de la « vie religieuse ». Le rite n'est efficace que parce qu'il comble sans arrêt les fissures du social. De ce point de vue, les rites « piaculaires », de déploration d'un événement néfaste – deuil, catastrophe intime ou/et sociale – sont souvent rites « effervescents », et, par principe, minutieusement codifiés. Ils ne se présentent si « privatisés » et singuliers, que d'être expressions particulières de conduites saturées de causalité sociale. Loin de témoigner de quelque « religiosité émotionnelle », le travail du deuil est travail « socialement fondé ». « Le deuil n'est pas l'expression spontanée d'émotions individuelles (...) [il] n'est pas un mouvement naturel de la sensibilité privée, froissée par une perte cruelle ; c'est un devoir imposé par le groupe » (p. 561).

7 Du négatif au positif, il n'est pas de relation sociale stable au sacré, une fois pour toutes instituée. Car le sacré est ambigu. Et cette ambiguïté, qui déplace en permanence la frontière entre le pur et l'impur, entre le faste et le néfaste, permet de comprendre la « fugacité » et la

« contagiosité » du sacré que Durkheim avait notées comme ses « formes élémentaires ». Si bien que la « vie religieuse » requiert sans cesse l'invention de rituels capables de discerner le « monde » de l'« immonde », l'un et l'autre de même statut quand bien même de signe opposé. L'expérience religieuse demeure toujours l'expérience d'un risque, mais ce risque n'est rien d'autre que le défi que toute société doit affronter pour sa propre durée. « Les deux pôles de la vie religieuse correspondent aux deux états opposés par lesquels passe toute vie sociale. Il y a entre le sacré faste et le sacré néfaste le même contraste qu'entre les états d'euphorie et de dysphorie collective (...) C'est donc, en définitive, l'unité et la diversité de la vie sociale qui font, à la fois, l'unité et la diversité des êtres et des choses sacrées » (p. 583). Rien d'une homologie entre la sphère du religieux et celle du social, ce que pourrait laisser entendre la notion de « correspondance ». Mais la transcendance comme le plus accompli, et le plus effervescent, des faits sociaux.

Pour citer cet article

Référence électronique

Daniel Vidal, « Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 144 | octobre-décembre 2008, document 144-26, mis en ligne le 04 février 2009, consulté le 11 février 2012. URL : <http://assr.revues.org/19183>

Référence papier

Daniel Vidal, « Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* », *Archives de sciences sociales des religions*, 144 | 2008, 163-274.

Droits d'auteur

© Archives de sciences sociales des religions
