

**MEZZO VOCE.**  
**DURKHEIM ET LA SOCIO-RELIGIOLOGIE**

José A. Prades<sup>1</sup>

---

J'ai rencontré pour la première fois le Professeur Michel Maffesoli en septembre 1984. Il donnait une conférence à l'UQAM qui attira mon attention: «Socialité et connaissance». À ce moment-là, je commençais à voir la fin d'une longue recherche - quatre années pleines et comblées - sur la théorie de la religion dans l'oeuvre d'Émile Durkheim. J'avais besoin de faire un tour à l'extérieur de mes propres délimitations.

Je connaissais les travaux de Michel Maffesoli par bribes. J'avais lu, un peu rapidement sans doute, *La conquête du présent*<sup>2</sup>. Le livre ouvrait des perspectives qui stimulèrent ma curiosité. Avec une vision originale de la pensée durkheimienne, je dégustai surtout cette notion-charnière de «socialité». Confronté une telle densité à un tel polymorphisme, je restai songeur en me posant de nombreuses - et sans doute graves - questions.

Le contact direct avec l'auteur renforça mes premières impressions. Plusieurs idées de Gilbert Durand, dans une préface enthousiaste à cette *Conquête du présent*, me vinrent à l'esprit. «(...) dans toute son oeuvre déjà considérable, Michel Maffesoli

---

<sup>1</sup> **Professeur au Département des sciences religieuses à l'Université du Québec à Montréal.**

<sup>2</sup> **Michel Maffesoli, *La conquête du présent*, Paris, P.U.F., 1979.**

agrandit «en abîme» l'ouverture profonde de la nouvelle sociologie»<sup>3</sup>. «Il n'était que temps que la sociologie enfin se détourne du macabre échec sociatrique pour se retourner vers les sources vives, concrètes de la socialité»<sup>4</sup>. Ou encore et, peut-être, surtout, «l'originalité de la réflexion [...] s'enracine dans une vaste et précise culture où la pensée de Platon [...] dialogue avec celle de Durkheim [...] ou de Simmel»<sup>5</sup>. Voilà qui attisa ma convoitise.

Guy Ménard, dans la *Revue internationale d'action communautaire*<sup>6</sup>, venait de publier justement un bref commentaire de *L'ombre de Dionysos*<sup>7</sup>. En insistant une fois de plus sur cet obsédant thème maffesolien de la socialité, «la communauté du vouloir-vivre ensemble sociétal»<sup>8</sup>, il plongeait avec ardeur dans les méandres d'une pensée «iconoclaste, provocante et stimulante»<sup>9</sup> qui n'hésite pas à privilégier la «logique passionnelle - l'orgiasme - comme une structure essentielle de toute socialité»<sup>10</sup>. Ménard n'oubliait pas non plus d'attirer notre attention sur le fait que «les analyses de Maffesoli s'apparentent beaucoup [...] à certaines perspectives classiques de l'anthropologie religieuse»<sup>11</sup>.

Ayant été invité, quelques mois plus tard, à participer à un séminaire «Maffesoli» qui fut organisé dans le cadre du R.I.E.R. pendant l'année académique 1985-1986, je me suis empressé

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, cf. «Préface» de Gilbert Durand, p. 9.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>6</sup> Guy Ménard, *Revue internationale d'action communautaire*, printemps 1984, pp. 198-200.

<sup>7</sup> Michel Maffesoli, *L'ombre de Dionysos*, Paris, Méridiens, 1982.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 200.

d'accepter avec ravissement. Les raisons qui m'y poussèrent furent vraiment nombreuses. Une occasion d'échanger avec des étudiants-es et des professeurs-es venant de divers milieux et de différentes disciplines, dans un climat de découverte autour d'une oeuvre sociologique originale, voire même d'une prometteuse «nouvelle sociologie». Une confrontation avec «une autre lecture de Durkheim». Une possibilité inattendue d'entendre des sons de cloche sans doute rénovateurs dans mon interrogation fondamentale sur les multiples rapports qui se nouent, ici et maintenant, entre cette fameuse socialité, le sacré et l'expérience religieuse.

Mes attentes ont été largement et heureusement dépassées. Hors de tout doute, j'ai vécu un contact chaleureux, des échanges éclairants, des lectures généreusement rémunératrices. Michel Maffesoli n'a pas à s'en inquiéter; son travail «donne à penser». Qu'il me soit permis d'indiquer ici, de façon forcément schématique, quelques pistes de réflexion et quelques interrogations qui m'apparaissent particulièrement enrichissantes.

### **Une autre sociologie**

Au hasard des nombreuses rencontres tout au long de mes recherches en sociologie des religions, j'ai appris à être tout particulièrement attentif aux périls de cette redoutable hydre à sept têtes qu'est le réductionnisme.

Certes, j'ai été sensibilisé au problème du réductionnisme «ontologique», celui dont on a accusé mille fois Marx, Freud, Durkheim et bien d'autres penseurs censés avoir été incapables de saisir «de l'intérieur» la spécificité propre et exclusive à l'expérience religieuse. Mais j'ai dû faire attention constamment à bien d'autres réductionnismes non moins sournois et déroutants. Les réductionnismes historico-culturels qui réduisent les formes élémentaires de la vie religieuse - les formes anthropologiques, universelles - aux formes particulières, propres à un lieu et à un moment, aussi brillant fût-il, dans le parcours des civilisations humaines. Les réductionnismes axiologiques ou

idéologiques, qui tentent de réduire la réalité à cette parcelle restreinte des choses qu'on adore ou qu'on déteste. Les réductionnismes psychologues ou sociologues qui s'évertuent à réduire l'être humain à une pure expérience individuelle ou à une aventure exclusivement collective.

En élaborant avec soin la notion de socialité, Michel Maffesoli nous met en garde contre d'autres réductionnismes tout aussi désolants, ceux qui invitent à réduire le monde des humains à «ce que "doit être" une politique ou une esthétique de la vie quotidienne»<sup>12</sup>.

Ici, notre auteur crie haut et fort. «Au-delà des fantasmes d'unification et de réduction qui sont le fait du théoricien ou de l'homme d'État, la vie sociale est éclatée et tout à fait plurielle, c'est cette intuition que l'on entend illustrer et approfondir»<sup>13</sup>.

Voilà sans doute un programme de recherche. Et une nuance décisive. «Affronter ce symbolique pluriel tout en sachant que ce faisant [...] il n'est pas question d'affirmer que l'analyse économique ou l'analyse politique ne rendent pas compte de la société, [...] mais [...] reconnaître [que] les minuscules situations de tous les jours [...] constituent une part essentielle de la trame de la vie sociale»<sup>14</sup>.

Cette piste de recherche axée sur «la part» - certes «essentielle» - que la sociologie doit accorder à «la vie quotidienne», m'apparaît à la fois séduisante et excessivement exigeante. Séduisante sans la moindre hésitation. Qui oserait prétendre que le quotidien, cette texture omniprésente et inlassable, doit être considéré comme quantité négligeable? Autre que le plaisir - ou la faiblesse - de simplifier, autre que la volonté - ou la faiblesse - totalitaire, quel système de légitimation

---

<sup>12</sup> Maffesoli, *La conquête du présent*, p. 13.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 14-15.

permettrait d'étouffer les voix différentes de celles qu'on veut bien entendre?

Cette piste de recherche n'en est pas moins épineuse et embarrassante. Elle présente ce caractère noblement utopique - si louable et, en même temps, si loin de nos capacités réelles - qu'affichent tous les défenseurs des valeurs suprêmes de l'irréductible. Car, de fait, sommes-nous capables de ne pas réduire, d'une manière ou d'une autre, toutes les choses? Comment allons-nous nous y prendre pour rendre compte, concrètement, de cette infinie multiplicité du quotidien qui (plus que tout autre secteur de l'expérience humaine?) s'étire, se développe, se décompose et se recompose sans cesse?

Nous voilà confrontés, une fois de plus, aux difficultés insurmontables d'une vision réductionniste qui cache, qui simplifie, qui rapetisse, qui ignore et qui bafoue tout simplement l'hyper-complexité du monde réel. Voilà un nouveau terrain de combat entre les dieux (Weber) qui se disputent le don sacré de ce qui ne peut - et ne doit pas - être réduit, de ce qui reste - et doit rester - irréductible.

Pour ma part, très modestement, je saisis les conséquences désolantes du «macabre échec sociatrique» et les limites évidentes d'une sociologie qui réduit le quotidien à l'Économique, à l'Esthétique, au Politique, bref à la Raison, sinon à la Force. J'approuve sans réserve l'élan anti-réducteur d'une sociologie qui se défend d'ignorer cette «part» - certes «essentielle» - qu'il faut donner «au quotidien»; une sociologie qui tient compte de la «résistance du concret le plus proche vis-à-vis de toute explication réductrice»<sup>15</sup>.

Je ne sais pas très bien comment cet «idéal» peut être approché de façon réelle et effective. S'agit-il tout simplement d'essayer?, d'oser «affronter ce symbolique pluriel tout en

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 15.

sachant que ce faisant il s'agit moins de trouver les réponses que de pointer des questions toujours et à nouveau pressantes»?<sup>16</sup>

### **Durkheim**

Je voudrais me référer maintenant d'une manière plus directe à un article de Michel Maffesoli, publié en 1983 dans la *Revue Européenne de sciences sociales*<sup>17</sup>, sous le titre «L'imaginaire et le quotidien dans la sociologie de Durkheim». Maffesoli considère le positivisme sociologique comme référentiel mythique, prenant la précaution d'affirmer que Durkheim s'en écarte, lui-même.

Il est entendu d'une part, en effet, que le positivisme est un dogme, une source d'intolérance. Mais il faut signaler également, d'autre part, que le donné social, humain, peut être compris dans ce continuum qui va du nominalisme à l'empathie, de l'objectivation à la participation, de la froide analyse à la chaleureuse compréhension...

Ayant manifesté ses préférences avec Faust: «grise est la connaissance et vert l'arbre d'or de la vie», Maffesoli s'efforce de montrer que Durkheim, opérant au sein de ce *continuum*, essaiera d'objectiver le fait social selon le modèle des sciences naturelles sans exclure pour autant les dimensions de l'imaginaire.

Pour Durkheim, peut-être à contrecœur et malgré lui (et autant dans le *Suicide* que dans les *Formes*) le quantitatif et le qualitatif s'organisent de façon complémentaire, fût-ce de façon conflictuelle. Voici quelques pistes de réflexion.

Durkheim reconnaît la charge passionnelle informelle qui est à l'oeuvre dans la vie des hommes, au-delà de la référence précise aux faits. Durkheim signale l'impossibilité structurelle d'une

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>17</sup> Michel Maffesoli, «L'imaginaire et le quotidien dans la sociologie de Durkheim», *Revue Européenne de sciences sociales*, pp. 57-67.

vision unique: «toute proposition générale laisse échapper une partie de la matière qu'elle essaye de maîtriser»<sup>18</sup>. Durkheim reconnaît qu'il y a toujours un «trop grand écart entre les recherches de détail»<sup>19</sup> qui alimentent toute démarche scientifique et les synthèses qu'elles opèrent. Durkheim affirme très explicitement que «la finesse des choses» est sans commune mesure avec la finesse de l'esprit humain: «Nous ne prétendons pas d'ailleurs que les choses sociales soient par elles-mêmes absurdes. Mais s'il y a en leur fond une certaine logique, cette logique est autre que celle à laquelle se conforme notre raisonnement déductif; elle n'a pas la même simplicité; peut-être suit-elle d'autres lois»<sup>20</sup>. Durkheim met en question le principe d'identité objective des positivistes: «l'idée et le mouvement sont, en effet, deux forces antagonistes qui progressent en sens inverse [...]. C'est pourquoi le règne absolu de l'idée ne peut s'établir ni surtout se maintenir: car c'est la mort»<sup>21</sup>.

Les mêmes indices se trouvent en examinant de front les intuitions fondamentales de la sociologie durkheimienne. En effet, «il n'y a peut-être pas de représentation collective qui, en un sens, ne soit délirante»<sup>22</sup>. Et Maffesoli de commenter: on ne peut mieux dire l'importance du sensible, du sentiment irrépressible et désordonné dans ce qu'on appelle la société. Oui, décidément. Autrement, comment expliquer les attitudes altruistes, les engagements politiques, les sacrifices effectués au nom des valeurs transcendantes? ... comment rendre compte de la permanence des symboles patriotiques, culturels, religieux?

---

**18** Émile Durkheim, *De la division sociale du travail*, Paris, P.U.F., 1986, p. 355.

**19** *Ibid.*

**20** Émile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau, Précurseurs de la sociologie*, Paris, M. Rivière, 1966 [1892], p. 101.

**21** Émile Durkheim, *Le suicide*, Paris, Quadrige, 1986, p. 316.

**22** Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F., 1987, p. 325.

Dans la même veine, Maffesoli remarque l'intérêt de l'analyse durkheimienne du totémisme qui a pour objet de faire ressortir «une loi générale»: le mécanisme de participation qui par la médiation de tel ou tel totem me rend solidaire de mon environnement...

Or, on retrouve ce mécanisme dans la solidarité de base qui constitue la solidarité de nos quartiers, de nos villages, de nos bandes, réseaux, équipes, associations, regroupements... Ce sont ces représentations, ces belles histoires qu'on se raconte qui structurent le développement collectif et individuel.

Cette relecture de Durkheim ne nous étonne certainement pas. Elle n'en a pas moins un immense intérêt. Pour deux raisons essentielles, nous semble-t-il. D'abord parce qu'elle situe l'oeuvre durkheimienne dans son vrai contexte: chez lui, en effet, le sentiment (la célèbre «effervescence») fait toujours partie, avec la raison, de la «dualité de la nature humaine»<sup>23</sup>. Ensuite parce qu'elle contribue à détruire un immense malentendu qui finit par reléguer Durkheim sans appel dans le camp des rationalistes impénitents et porte inévitablement à ignorer, hélas!, l'immense potentiel intellectuel et moral de son oeuvre.

### **L'interrogation socio-religieuse**

On connaît, pour l'essentiel, la teneur du problème religiologique: essayer de comprendre, à la lumière de l'histoire des religions, qu'est-ce qu'une conviction religieuse, qu'est-ce qu'un comportement religieux. De là, une variante particulière, la variante socio-religiologique (que Durkheim appelait «sociologie religieuse»). Elle a pour objet de découvrir les fondements religieux qui créent ou relient les solidarités, les groupes, les cultures.

---

<sup>23</sup> **Émile Durkheim, *Bulletin de la société française de philosophie*, XII, 1913, pp. 63-75 et 108-111.**



Le problème que se pose ainsi le sociologue est bien net. Doit-on circonscrire le champ du religieux à celui des églises ou des sectes, à celui des institutions spécialisées dans le traitement explicite de ce qu'on a fini par nommer le «surnaturel», à l'ombre de l'immense territoire occupé par la mentalité judéo-chrétienne?

Qu'en est-il des primitifs, des civilisations cinégétiques à tradition orale? Comme ils n'ont pas une théologie institutionnalisée, ils ne distinguent pas entre l'Église et l'État; ils ne distinguent pas non plus, au niveau de leurs motivations profondes, ce qui est religieux et ce qui ne l'est pas au moment de faire la chasse, l'amour, la guerre...

Qu'en est-il des hommes et des femmes de la modernité sécularisée? Ces personnes qui se sont affranchies définitivement des croyances et des pratiques institutionnalisées par les confessions et par les églises, auraient-elles rompu irrémédiablement avec toute attitude religieuse? Qu'est-ce à dire? Seraient-elles rendues capables de fonder et d'orienter toute leur vie sur des bases strictement rationnelles, positives, instrumentales?

En regardant à la fois, sociologiquement et anthropologiquement, les primitifs, les classiques et les modernes, qu'est-ce qui est donc religieux? Faut-il nécessairement une théologie pour pouvoir nommer, pour pouvoir identifier ce phénomène?

Voilà le problème socio-religiologique. Il s'agit de savoir comment étudier le phénomène religieux, non pas à partir de la théologie, mais à partir des sciences sociales - en y intégrant de façon essentielle l'histoire des religions. Et dans cette perspective, s'interroger sur les fondements culturels les plus profonds qui se trouvent à la base des différentes civilisations, celles qu'on qualifie d'élémentaires, de traditionnelles, de modernes, complexes et sophistiquées.

Michel Maffesoli nous introduit au coeur de cette problématique en nous faisant réfléchir sur le polythéisme. Il commence par nous inviter à prendre une précaution essentielle. Interrogeons le théologien. Il va nous donner sa version. Il va voir que lui avec son église, à l'encontre disons des Grecs ou d'autres cultures païennes, a toujours professé une religiosité strictement et exclusivement monothéiste.

Interrogeons maintenant le sociologue et l'historien des religions (le psychologue, évidemment, en aurait aussi long à dire). Ils vont donner peut-être une autre version. Ils vont voir les relents polythéistes qu'ont vécu les individus, les groupes et les civilisations judéo-chrétiennes à travers l'histoire. Ils vont ainsi montrer l'ambiguïté fondamentale qui se cache derrière cette vision théologique - vraisemblablement utopique, dans le sens noble de ce terme - qui sépare en abîme l'idée d'un seul Centre, entièrement et constamment opposée à l'idée d'une pluralité de Centres.

À l'intérieur de cette problématique, la contribution de Michel Maffesoli fait appel à un registre sur lequel il faut revenir. Des questions aussi importantes et aussi immenses ne concernent pas seulement les grandes institutions fondatrices des cultures humaines. La question du monothéisme et du polythéisme des valeurs ne concerne donc pas seulement le christianisme et l'islam, le protestantisme et le capitalisme, le maoïsme et le socialisme. La question concerne toute forme de socialité. Elle concerne donc les formes de socialité vécues au niveau du banal et du quotidien. La socio-religiologie n'a donc pas à considérer seulement - ni même pas principalement - les grandes institutions historiques. Il y a aussi une socio-religiologie de la vie quotidienne.

La question reste ainsi ouverte devant toute une panoplie d'options, de choix, de niveaux. Ouverte à l'inspiration de notre imagination créatrice. Ouverte à la recherche qui nous aidera à mieux saisir la socialité, à mieux nous situer devant les femmes et les hommes, faisant ou non profession de telle foi, de telle

école de pensée et de tel style de vie, dans l'immensité de l'institution culturelle et dans le concret de la vie quotidienne.

Nous remercions Michel Maffesoli pour tout ce que, dans son ton bien à lui, *mezzo voce*, il nous a «donné à penser».