Laïcité, fait religieux et société

Retour à Durkheim ?

Pierre Hayat

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/4139>
DOI : 10.4000/assr.4139
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2007
Pagination : 9-20
ISBN : 978-2-7132-2142-2
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Pierre Hayat, « Laïcité, fait religieux et société », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 137 | janvier - mars 2007, mis en ligne le 05 juin 2010, consulté le 21 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/4139> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.4139>

Pierre Hayat

Laïcité, fait religieux et société

Retour à Durkheim ?

Durkheim est aujourd'hui l'objet d'une double sollicitation : comme sociologue du fait religieux et comme penseur du consensus social¹. Ce nouveau retour à Durkheim paraît correspondre aux préoccupations de la laïcité contemporaine, divisée devant les menaces que font peser sur la cohésion sociale la désaffection pour le bien public, la perte d'autorité des institutions traditionnelles et la montée des communautarismes, dans un contexte de pression religieuse sur l'espace public.

On sait que Durkheim a perçu dans la religion « le fait le plus primitif de tous les phénomènes sociaux »². Son point de vue paraît d'autant plus significatif que sa production éditoriale recoupe la période instauratrice de la laïcité française, depuis les lois scolaires jusqu'à la loi de séparation des Églises et de l'État³. Dans le même temps, craignant par-dessus tout les conséquences d'une désintégration sociale, il s'est attaché à mettre en évidence et même à renforcer « dans toute société un certain nombre d'idées et de sentiments communs (...) qui assurent à la fois l'unité et la continuité de la vie collective » (SSA, p. 101).

Nous tenterons ici d'amorcer un dialogue avec l'un des maîtres de la laïcité de la Troisième République, en ayant en vue les défis qui sont aujourd'hui lancés à la laïcité.

La morale laïque comme morale de la société

Durkheim a participé à l'effort des républicains de la Troisième République pour fonder et populariser une morale laïque capable d'imprégner la société française d'un ensemble de valeurs structurantes. Il s'agit de contester à l'Église

---

1. Ce texte reprend, sous une forme modifiée, une communication faite au Collège international de philosophie, le 22 mars 2006 sous le titre « Laïcité, socialité et fait religieux selon Durkheim ».

2. Émile DURKHEIM, *La science sociale et l'action*, introd. et prés. de Jean-Claude Filloux, Paris, PUF, 1987, p. 253. Nous noterons désormais SSA.

3. Son premier article important paraît en 1886 et *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, son dernier grand ouvrage, est publié en 1912.

catholique l'hégémonie culturelle que celle-ci exerçait sur la société. À cette fin, la morale laïque se présente comme une morale de concorde sociale et d'entente nationale⁴. Aux instituteurs chargés d'enseigner l'instruction civique et morale, Durkheim demande de comprendre que « nous tomberions au rang de brute si nous retirons ce que la société a fait pour nous. Retirez le langage, il ne reste que les sensations animales. Toutes les formes supérieures de l'activité humaine sont d'origine sociale... S'il n'y avait pas la société, l'homme ne serait pas un être humain »⁵. Davantage qu'une morale *pour* une société laïque, Durkheim veut faire prévaloir l'idée que la morale laïque doit s'imposer comme une morale *de* la société.

Une telle interprétation de la morale laïque ne correspond pas seulement à une vision théorique du lien social. Elle comporte un enjeu directement politique. Durkheim s'inquiète de l'incapacité de la morale laïque à soulever un enthousiasme comparable à celui qu'obtiennent les religions. Dans le bilan qu'il dresse de vingt ans d'enseignement de la morale laïque à l'école primaire, il a ce jugement sévère, sans doute excessif : « Il a paru que pour laïciser, pour rationaliser l'éducation, il suffisait d'en retirer tout ce qui était d'origine extra-laïque... Il suffirait d'enseigner, comme on a dit, la vieille bonne morale de nos pères, mais en s'interdisant de recourir à aucune notion religieuse. Or, en réalité, la tâche était beaucoup plus complexe »⁶. Durkheim vise Jules Ferry qui, dans sa célèbre *Lettre aux instituteurs* du 17 novembre 1883, avait recommandé aux maîtres d'école de se contenter de transmettre « cette bonne et antique morale que nous avons reçue de nos pères et mères »⁷.

Durkheim craint que les fondateurs de la laïcité scolaire ne soient pas allés au bout de leur projet, en croyant qu'une morale laïque pourrait imprégner la société par simple élimination des principes sur lesquels reposent les religions révélées. Il déplore que « les grandes choses du passé (...) qui enthousiasmaient nos pères, n'excitent plus chez nous la même ardeur »⁸, posant en cela les données du problème de la société de son temps, mais aussi celles de toute société laïque. Comment une société dont les membres ne se sentent pas unis autour d'une transcendance peuvent-ils se sentir durablement solidaires ? Durkheim paraît vouloir résoudre le problème, au moins sur un plan théorique, en présentant la morale laïque comme une morale du lien social. « Vouloir la société, c'est, d'une part, vouloir quelque chose qui nous dépasse ; mais c'est en même temps nous

---

4. Jean BAUBÉROT, *La morale laïque contre l'ordre moral*, Paris, Seuil, 1997.

5. Émile DURKHEIM, « L'enseignement de la morale à l'école primaire », *Revue française de sociologie*, XXXIII/4, 1992, p. 620-621.

6. Émile DURKHEIM, *L'éducation morale*, Paris, PUF, 1963, p. 6-7. Nous noterons désormais EM.

7. Jules FERRY, *La République des citoyens*, tome II, présenté par Odile Ruelle, Paris, Imprimerie Nationale, 1994, p. 110.

8. Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960, p. 610. Nous noterons désormais FE.

vouloir nous-même. »⁹ Le caractère essentiellement moral de la sociabilité tiendrait au fait qu'à travers la société, chaque homme peut se sentir intérieurement élevé au-dessus de son individualité empirique.

Socialisme et patriotisme

Mais en attribuant à la société une valeur en soi, ne s'interdit-on pas de récuser un ordre social injuste ? Durkheim pense surmonter la difficulté en optant pour un socialisme¹⁰ qui tend à « subordonner les fins individuelles et égoïstes (...) à des fins vraiment sociales, partant morales » (SSA, p. 233). Durkheim identifie dans le socialisme une tendance à organiser la société selon une visée d'ensemble et repère en lui une « passion » de la justice. Le socialisme refuse une organisation sociale dans laquelle les bienfaits que les travailleurs reçoivent de la société sont inférieurs aux services rendus (SSA, p. 55). Ceci permet de comprendre que le socialisme n'est pas seulement une révolte contre la misère ni même contre l'injustice, et qu'il ne saurait se satisfaire de l'existence d'institutions de charité et des œuvres d'assistance, même publiques (LS, p. 52). Du point de vue du socialisme, en effet, l'injustice dont souffrent les ouvriers dénote d'abord un dysfonctionnement d'ensemble du corps social, auquel il convient de porter remède. Le socialisme avec lequel sympathise Durkheim éclaire ainsi sa morale *de* la société. Loin de se résumer à une légitimation exaltée de tout ordre social, cette morale sociale implique le droit pour l'individu de vivre « dans une autre société que celle où il est né » (SSA, p. 287).

Durkheim, cependant, se démarque du socialisme révolutionnaire à qui il reproche de sous-estimer le danger d'un retour de la barbarie en cas de disparition brutale des institutions existantes. Il attend du socialisme qu'il se préoccupe des effets éventuels d'une action destructrice de l'ordre social existant¹¹. Son socialisme est réformiste au sens où il envisage la transformation sociale à partir de ce qu'offre la société existante¹². Durkheim pense possible et souhaitable un État qui serait une puissance de régulation et de communication sociales, « modérant ainsi la puissance du capital » (LS, p. 54). La hantise d'un état de barbarie qui résulterait d'une déstructuration sociale porte Durkheim à minorer les conflits de classes et à insister sur l'appartenance de l'ouvrier et du bourgeois

---

9. Émile DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 2004, p. 79. Nous noterons désormais SP.

10. « Il sympathisa, comme on dit maintenant, avec les socialistes, avec Jaurès, avec le socialisme. Mais il ne s'y donna jamais », Marcel MAUSS, introduction à Émile DURKHEIM, *Le socialisme*, Paris, PUF, 1992, p. 29. Nous noterons désormais LS.

11. « Quand on parle de détruire les sociétés actuelles, ce sont des rêveries d'enfants... Une fois détruite notre organisation sociale, il faudra des siècles pour en refaire une autre », SSA, p. 286. Pour Durkheim, la responsabilité prime sur la conviction.

12. « Il ne s'agit pas de mettre une société toute neuve à la place de celle qui existe mais d'adapter celle-ci aux nouvelles conditions de l'existence sociale », LS, p. 230.

à une même société¹³. Une ambiguïté sous-tend cependant cette vision consensualiste de la société, Durkheim paraissant se placer au croisement de la réalité et de l'idéal. La société qu'il présente comme un organisme vecteur d'intégration et de solidarité est à la fois la société de son temps, telle qu'elle s'est historiquement constituée, et la société qui est à construire.

Cette ambiguïté se retrouve dans sa vision de la patrie, qu'il présente comme le « milieu normal, indispensable de la vie humaine » (SSA, p. 300). Voyant en elle le lieu de transmission de légendes populaires, de traditions religieuses et de croyances politiques, Durkheim en fait la condition d'existence d'une société déterminée, dans son unité et sa continuité. Il a le sentiment que sans l'attachement à une patrie, l'individu ne pourrait reconnaître sa société d'appartenance. Mais de même que son socialisme n'est pas révolutionnaire, son patriotisme est exempt de nationalisme¹⁴. En accord avec Jaurès et Buisson, Durkheim estime que le patriotisme bien compris porte à refuser le nationalisme, exclusif et potentiellement « ethnographique »¹⁵. Son patriotisme est guidé par l'idée que la décomposition sociale conduit inéluctablement à une régression de l'humanité. C'est ainsi que la patrie lui paraît défendable « *in abstracto* », dans la mesure où elle fonde l'attachement des individus à une société concrète (SSA, p. 300). Non seulement un tel patriotisme est universalisable, puisqu'il vaut pour toute société, mais il ne se réduit pas à une juxtaposition de patries, Durkheim allant jusqu'à se situer dans l'horizon d'une société internationale, qui serait encore une patrie, terre de tous les hommes et société organisée autour de règles et de valeurs¹⁶.

Mais comment la patrie peut-elle apparaître « objet d'amour » et le socialisme être vécu comme une « passion », lorsqu'ils ne se réfèrent qu'à des fondements humains ? Comment un idéal laïque peut-il avoir la même force d'entraînement que les religions positives ? Un socialisme révolutionnaire ou une patrie sacralisée pourraient certes donner le sentiment d'une religion de substitution. Mais Durkheim récuse le messianisme de classe de même qu'il refuse de sanctifier sa propre patrie. Aussi, n'élude-t-il pas la difficulté : « Si nous renonçons à nous servir d'une puissance divine, il faut que nous en trouvions une autre qui puisse jouer le même rôle »¹⁷. Pour Durkheim, la solution est à rechercher dans la

---

13. « La société est l'atmosphère morale commune des hommes, de l'ouvrier comme des autres », SSA, p. 287.

14. « N'est-ce pas, en effet, parler un langage nationaliste que de mettre la culture française au-dessus de toute autre, fût-ce au titre révolutionnaire ? Nous sommes capable d'aimer notre famille sans croire qu'elle est la plus parfaite qui soit ; pourquoi en serait-il autrement de la patrie ? », SSA, p. 300.

15. Ferdinand BUISSON, *Éducation et République*, introd. de Pierre Hayat, Paris, Kimé, 2003, p. 176.

16. « Nous avons envers la patrie d'ores et déjà constituée dont nous faisons partie en fait, des obligations dont nous n'avons pas le droit de nous affranchir. Mais, par-dessus cette patrie, il en est une autre qui est en voie de formation, qui enveloppe notre patrie nationale ; c'est (...) la patrie humaine », SSA, p. 294.

17. « L'enseignement de la morale à l'école primaire », *op. cit.*, p. 617.

société elle-même qui, seule, peut présenter une puissance analogue à celle d'un Dieu¹⁸. De là vient qu'il semble se faire le messager d'une morale laïque d'après laquelle la spiritualité de l'humain tient à sa socialité. Mais pour comprendre comment Durkheim en vient à donner une tonalité religieuse à la morale laïque, il faut revenir sur son approche du fait religieux.

Le fait religieux

Trois thèses soutiennent la conception durkheimienne de la religion. La première est que la religion n'est pas seulement un phénomène empiriquement observable dans les sociétés. Elle constitue un fait universel, propre à l'humanité, dont les laïques et les rationalistes ne sauraient nier l'existence sans s'enfermer dans des préjugés. « La religion existe, écrit Durkheim, c'est un système de faits donnés ; en un mot, c'est une réalité. Comment la science pourrait-elle nier une réalité ? » (*FE*, p. 614). Par son étonnante persistance, qui tient à la fois à sa capacité à résister aux changements et à sa faculté à se transformer, le fait religieux apparaît comme « la chose commune de l'humanité » (*FE*, p. 606), constituant « un aspect essentiel et permanent de l'humanité »¹⁹. C'est qu'il « n'est pas un luxe dont l'homme pourrait se passer, ni un épiphénomène », mais correspond, dans toute société, au besoin primordial de l'homme d'idéaliser son existence.

La seconde thèse est que le fait religieux est fondamentalement un fait social : même lorsqu'il est vécu comme une foi intime, il a une réalité indépendante de la conscience individuelle. La troisième thèse, essentielle pour notre propos, est que le fait religieux n'est pas circonscrit à un domaine particulier de l'existence sociale. Il n'est pas, en particulier, limité aux religions positives, mais affecte, sous des formes diverses, la totalité de l'existence sociale. C'est même la société qui, dans son ensemble, « crée de toutes pièces des choses sacrées » (*FE*, p. 304). Durkheim voit dans le religieux le processus selon lequel toute société se transfigure et se pense elle-même symboliquement, faisant apparaître avec perspicacité ce que nous nommerions aujourd'hui la fonction pragmatique du symbolisme religieux : « L'emblème, écrit Durkheim, n'est pas seulement un procédé commode qui rend plus clair le sentiment que la société a d'elle-même : il sert à faire ce sentiment : il en est lui-même un élément constitutif » (*FE*, p. 329). Les rituels, fêtes et cérémonies traduisent le besoin des sociétés de se ressourcer et de raffermir à intervalles réguliers les sentiments collectifs. D'après Durkheim, cette temporalité cyclique des sociétés historiques témoigne de ce qu'on peut nommer le caractère transhistorique du religieux, « destiné à survivre à tous les symboles particuliers » (*FE*, p. 609).

Il convient cependant de se garder d'un double contresens. Le premier serait de croire que Durkheim voit dans le religieux une valeur exclusivement positive.

---

18. *Id.*, p. 617.

19. *FE*, p. 2. « Il y a dans la religion quelque chose d'éternel », *ibid.*, p. 609.

En réalité, Durkheim admet que la ferveur collective peut donner lieu à des « actes d'héroïsme surhumain (mais aussi) de barbarie sanguinaire » (FE, p. 301). Il reconnaît que la Révolution française elle-même, donna lieu à des « scènes, ou sublimes ou sauvages » (FE, p. 301). Le religieux durkheimien n'est donc pas l'expression d'un bien en soi et par soi. Il se manifeste, selon un mode symbolique, comme une intensification des sentiments sociaux. Aussi, Durkheim admet-il, sans toutefois développer l'idée, que dans les moments d'enthousiasme collectif, « le mal est lui-même comme sublimé et idéalisé » (FE, p. 602).

Un second contresens, inverse du précédent, serait d'assimiler le religieux durkheimien à un phénomène de compensation illusoire²⁰. La religion, dont Durkheim s'attache à analyser les effets, n'établit pas le modèle d'une société parfaite doublant la société réelle. Elle n'est pas une image inversée de la vie réelle, mais agrandie et exagérée (FE, p. 601). Elle ne transporte donc pas de « la société réelle (...) pleine d'imperfections et de tares » vers « une société parfaite où la justice et la vérité seraient souveraines » (FE, p. 600). Loin de se superposer à la réalité, elle exprime la façon dont la société s'offre à elle-même le spectacle d'un monde rassemblé. C'est ainsi que « la société idéale n'est pas en dehors de la société, (elle) est constituée par l'idée qu'elle se fait d'elle-même » (FE, p. 604). Ceci laisse supposer qu'en l'absence de religion, le lien social se défait. Hanté par le spectre du « terrible état de guerre »²¹ qui ne manque pas de resurgir lorsque la société perd ses règles et ses repères, Durkheim considère qu'« il est inévitable que les peuples meurent quand les dieux meurent »²².

L'analogie de Dieu et de la société, au risque de la confusion

On se heurte ici à une difficulté. Soit Durkheim emploie les mots « religieux » et « religion » en synonymes d'« attachement à un idéal » ou de « croyance collective » : et dans ce cas, il n'évite pas la confusion. Soit il rattache le religieux à une transcendance qui dépasse les hommes : et alors, la réciprocité du social et du religieux paraît inadéquate s'agissant d'une société laïque²³. Durkheim semble contourner la difficulté lorsqu'il assure qu'une « société est à ses membres ce qu'un dieu est à ses fidèles. Un dieu, c'est une puissance supérieure à l'homme et qui lui commande, dont il dépend. Eh bien, la société a, par rapport à nous

---

20. Karl MARX, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Éditions sociales, 1972.

21. Thomas HOBBS, *Léviathan*, introd., trad. et notes de François Tricaud, Paris, Sirey, 1971.

22. Émile DURKHEIM, *Textes 2. Religion, morale, anomie*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, p. 30. Nous noterons désormais *Textes 2*.

23. Durkheim se démarque de Jules Ferry qui laissait aux « mots "religion" et "religieux" leur sens naturel, clair, profond, celui qui s'attache à une religion positive », Jules FERRY, *La République des citoyens*, op. cit., p. 62.

la même supériorité »²⁴. Par cette analogie déconcertante entre Dieu et la société, Durkheim veut signifier que les hommes doivent à la société leur humanité, parce qu'ils sont, grâce à elle, élevés au-dessus de leur existence animale. Durkheim va-t-il jusqu'à prétendre que les hommes cherchent un dieu qui serait la Société ? Si tel était le cas, Durkheim serait au plus loin de la laïcité voulue par Jules Ferry qui demandait qu'on s'abstînt de voter pour ou contre Dieu dans les assemblées.

À la différence de Ferry, cependant, Durkheim ne se place pas sur le terrain du droit et du pouvoir politique, mais sur celui de la société. En présentant la société laïque comme un nouveau dieu, Durkheim traduit à sa manière la volonté des laïques de ne pas laisser à l'Église catholique la possibilité de s'approprier le monopole des références symboliques, qui revient à la société dans son ensemble. Mais, par-delà la stratégie, son propos est de montrer que la société donne à chacun la possibilité de se sentir soutenu dans l'existence par une puissance qui le dépasse et l'oblige à la fois : « Un dieu n'est pas seulement un maître respecté, un maître redouté, c'est aussi une puissance secourable, bienfaisante. Eh bien ! La société remplit elle-même aussi cette condition. » (*SP*, p. 618-19) De ce postulat procède, semble-t-il le « parallélisme » qu'il effectue entre la société et la divinité (*SP*, p. 621). Cette vision hardie de l'existence sociale contribue à délier franchement la laïcité durkheimienne des doctrines de la rationalisation sociale, qui tendent à ramener tout dysfonctionnement social à un problème de gestion et de mise en conformité. Par ses ambiguïtés mêmes, Durkheim donne accès à une dimension de l'existence sociale qui échappe à la raison instrumentale. Pour lui, la solidarité sociale n'est pas seulement fonctionnelle. Elle procède de passions et produit des sentiments et des émotions que méconnaissent la logique anonyme de l'administration et les calculs froids de la technocratie.

Mais en voyant dans l'existence collective la source vive du sentiment religieux, Durkheim ne s'accorde pas aisément avec la conception laïque qui rapporte le religieux à la « sphère privée ». Certes, la sphère privée de l'existence n'est pas réductible à l'individuel et à l'intime, puisque la laïcité reconnaît à la religion le droit de se manifester en public et de façon collective. Mais la théorie laïque distingue le droit privé de l'autorité publique. La conception durkheimienne semble entrer ici en dissonance avec la laïcité républicaine. Durkheim assure effectivement ne pas voir de différence de nature entre une fête religieuse et une célébration politique puisque, dans les deux cas, la société entretient et raffermi les sentiments collectifs²⁵. Il ne se contente d'ailleurs pas de prendre acte d'une réalité de fait, en paraissant parfois ne pas voir d'inconvénient à la sacralisation

---

24. « L'enseignement de la morale à l'école primaire », *op. cit.*, p. 617. Voir aussi, *SP*, pp. 74-75.

25. « Quelle différence y a-t-il entre une assemblée de chrétiens célébrant les principales dates de la vie du Christ ou de juifs fêtant la sortie d'Égypte (...) et une réunion de citoyens commémorant l'institution d'une nouvelle charte morale ou quelque grand événement de la vie nationale ? », *FE*, p. 610.

du pouvoir politique. Faisant référence à la Révolution française, il note qu'« à ce moment, sous l'influence de l'enthousiasme général, des choses purement laïques par nature, furent transformées par l'opinion publique en choses sacrées : c'est la Patrie, la Liberté, la Raison. Une religion tendit d'elle-même à s'établir qui avait son dogme, ses symboles, ses autels et ses fêtes » (*FE*, pp. 305-306). En donnant l'impression de ne pas contester le catéchisme républicain de la période révolutionnaire, Durkheim s'éloignerait du consensus voulu par les laïques de la Troisième République. Absolument opposée à toute forme de persécution religieuse, la « foi laïque » de Buisson, par exemple, prône la tolérance et ne sacralise que la conscience et les droits de l'homme – qui tendent à limiter le pouvoir politique, non à le conforter.

Cela signifie-t-il que la théorie de Durkheim contredirait le principe laïque de la distinction du politique et du religieux ? Nous ne le pensons pas. Il est vrai que Durkheim a en vue un consensus social raisonnable, avant de viser une citoyenneté affranchie de la tutelle ecclésiastique. Sa doctrine se situe en deçà de la distinction de la société civile et de la puissance publique, sans pour autant la récuser. Son intuition originaire est la valeur constitutive du lien social. S'il ne se place pas sur le terrain de la laïcité républicaine, il ne la contredit pas pour autant. On ne trouve pas dans le texte de Durkheim de quoi justifier, par exemple, une emprise des cléricatismes sur l'État et sur la société civile.

Laïcité religieuse, religion laïque

L'imprégnation laïque de la pensée de Durkheim se vérifie plus nettement encore lorsque celui-ci rappelle que la société est une « œuvre humaine faite par des hommes » (*Textes* 2, p. 335). Durkheim ne peut donc que s'opposer au conservatisme qui présente les valeurs d'une société comme immuables à l'image de la divinité (*EM*, p. 90). « Par cela seul qu'elle est laïcisée, écrit-il, la morale est débarrassée de l'immobilisme auquel elle est logiquement condamnée, quand elle s'appuie sur une base religieuse. » (*EM*, p. 90) De là vient l'idée que toute société est, par nature, réformable et que « tout individu a le droit d'adopter la société de son choix » (*SP*, p. 80). Alors qu'il est soucieux de préserver la société du désordre, il pousse sa logique laïque jusqu'à défendre le « principe de la rébellion » (*SP*, p. 95). Au nom de ce principe, l'individu peut se retourner contre les règles existantes, s'il est porteur d'exigences sociales nouvelles opposables à « un état social historiquement périmé » (*SP*, p. 95). Le « conflit » est alors inévitable, non entre l'idéal et la réalité, mais entre deux idéaux différents, celui qui a pour lui l'autorité de la tradition et celui qui est en voie de devenir nécessaire à la société (*FE*, p. 604).

Ce refus de principe du conservatisme ne conduit cependant pas Durkheim à professer un relativisme des valeurs. Durkheim demeure convaincu que la morale

laïque doit inspirer des convictions fortes. Comme Buisson, il estime que l'instituteur laïque est investi d'une mission quasi religieuse, au point de comparer l'instituteur laïque à un prêtre²⁶. Mais au-delà de la question scolaire, il considère que les dieux des sociétés monarchiques sont contraints de céder la place à de nouveaux dieux. Car il a la conviction qu'« il n'y a pas d'évangiles qui soient immortels et qu'il n'y a pas de raison de croire que l'humanité soit désormais incapable d'en concevoir de nouveaux » (*FE*, p. 611).

À l'inverse de la plupart des laïques, Durkheim ne parie pas sur l'extinction de la religion. Il ne s'est pas impliqué outre mesure dans les débats sur la loi de séparation, l'essentiel étant, pour lui, la direction que prendrait la pensée religieuse. Le besoin d'être soutenu dans l'existence, de se sentir élevé au-dessus de son individualité empirique ou de s'enthousiasmer pour un idéal collectif, n'ont, d'après lui, pas de raison de s'éteindre après la loi de séparation des Églises et de l'État. S'il s'abstient de prédire le contenu de la religion à venir, au motif que « c'est de la vie elle-même que peut sortir un culte vivant » (*FE*, p. 611), il rappelle que « le sens social a toujours été l'âme des religions » (*Textes 2*, p. 170). Sans doute entrevoit-il une religion de la justice consciente d'elle-même, assez lucide pour avouer que les dieux qu'elle peuple le sont par les hommes. Et puisque les hommes ont constamment trouvé dans la religion une image agrandie d'eux-mêmes (*SSA*, p. 311), celle des temps nouveaux reconnaîtra que « l'humanité est abandonnée sur cette terre, à ses seules forces, et ne peut compter que sur elle-même pour diriger ses destinées » (*SSA*, p. 313). Une telle religion apparaît non religieuse, ou « laïque », dans la mesure où elle ne prétend pas relier l'humanité à une transcendance supranaturelle.

Il s'ensuit que la religion esquissée par Durkheim ne saurait être enfermée dans une institution ecclésiastique, qui se prétendrait détentrice de l'exclusivité de l'idéal social. Quelques mois avant l'adoption de la loi de séparation des Églises et de l'État, Durkheim affirme que « l'Église, au point de vue sociologique, est un monstre... Il est anormal qu'une association si vaste, si étendue, qui groupe elle-même des groupements moraux si complexes (...) soit soumise à une homogénéité intellectuelle et morale aussi absolue » (*Textes 2*, p. 166). Durkheim attend de la séparation qu'elle « donne plus de jeu aux groupements inférieurs » et introduise ainsi « de la démocratie dans l'Église » (*Textes 2*, p. 167). Et le fait que la sociologie interroge l'Église catholique avec la même liberté que pour les autres phénomènes, tendrait déjà à « prouver que l'Église a perdu de cet ascendant qui la soustrayait à la pensée profane » (*Textes 2*, p. 170). Ainsi, la séparation des Églises et de l'État en France entérine, pour lui, comme pour les laïques qui vécurent l'événement, l'affaiblissement d'une institution autoritaire se prétendant infaillible. Mais Durkheim sait aussi qu'une loi civile, à elle seule, ne suffit pas

---

26. « De même que le prêtre est l'interprète de Dieu, le maître laïque est l'interprète des grandes idées de son temps et de son pays », *EM*, p. 131.

à faire évoluer les mœurs et les cœurs. Aussi prend-il le risque de conférer à la laïcité une tonalité religieuse.

L'individualisme moral

Durkheim, pourtant, s'est défendu d'opposer abstraitement un idéal à venir au présent empirique. A-t-il reconnu les prémisses de cette religion laïque dans la bataille pour la révision du procès Dreyfus ? Individu élevé au rang des « choses sacro-saintes » (*SSA*, p. 265), personne humaine à préserver des « empiétements sacrilèges » (*SP*, p. 84), « culte de l'individu humain » (*SP*, p. 84) : autant de formules à la tonalité franchement religieuse, dont Durkheim se sert pour faire entendre à l'armée qu'elle doit allégeance aux valeurs qui fondent la cohésion des sociétés modernes. Durkheim, qui adhère à la Ligue des Droits de l'Homme pendant l'affaire Dreyfus, n'a pas fui le conflit. Fortement engagé pour la révision du procès, il vit l'affaire comme la confirmation des limites de la morale laïque des années 1880. L'enjeu est de faire prévaloir l'idée qu'« il n'y a pas de raison d'État qui puisse excuser un attentat contre la personne quand les droits de la personne sont au-dessus de l'État » (*SSA*, p. 265). Pour cela, Durkheim pense nécessaire d'armer théoriquement les laïques plus solidement qu'on ne le fit dans les premières années de la Troisième République. Aussi, propose-t-il « l'individualisme moral » (*SP*, p. 84) comme aiguillon philosophique de l'action collective pour la révision du procès Dreyfus.

L'individualisme moral comporte une double orientation. La première, d'inspiration personnaliste, est proprement éthique. Il s'agit d'admettre que l'injustice subie par un individu est une offense faite à l'humanité qui est en lui. Durkheim observe que cet idéal a pénétré progressivement les sociétés au point de devenir une référence fondatrice du consensus social. Aussi souligne-t-il avec insistance que l'individualisme moral qu'il soutient, n'est ni asocial, ni égoïste, ni étroitement économique, mais traduit la visée humaniste de la société moderne. La reconnaissance de la valeur absolue de l'humanité en chacun est ainsi posée comme une nécessité sociale.

De là vient la seconde orientation de l'individualisme moral, directement sociale²⁷. Durkheim pense repérer une tendance des sociétés modernes à davantage de complexité. Celles-ci ne doivent pas leur organisation à l'adaptation uniforme des individus à un tout homogène, mais à leur capacité d'intégration d'individus différents. La solidarité, elle-même, se rapporte à des individus dont on attend un degré d'autonomie et d'initiative élevé. En cela, l'individualisme moral répond aux besoins d'une démocratie moderne qui fait dépendre le consensus social de

---

27. « L'émancipation progressive de l'individu n'implique pas un affaiblissement mais une transformation du lien social. L'individu ne s'arrache pas à la société. Il se rattache à elle d'une autre façon », *SP*, p. 106.

la confrontation publique des points de vue. En cela, l'individualisme moral est « l'œuvre de la société. C'est elle, écrit Durkheim, qui l'a institué », ajoutant : « C'est elle qui a fait de l'homme un dieu dont elle est devenue la servante » (*SP*, p. 84). Le concept d'une société dans laquelle l'homme est un dieu pour l'homme n'est certes pas inédit. Mais il prend avec Durkheim la forme problématique, voire aporétique, d'une religion laïque dans une société démocratique moderne.

Toujours est-il que l'individualisme moral fait contrepoids à toute conception organiciste de la société, qui demande à l'individu de se conformer aux besoins du corps social. Il confirme également que Durkheim ne fut pas le héraut d'une laïcité scientifique, moins encore d'une morale scientifique. De même que la religion lui apparaît comme un soutien dans l'existence avant d'être un système de représentation du monde, la morale est de l'ordre de la vie, avant d'être une construction intellectuelle. « La morale n'est pas une géométrie... C'est un ensemble de règles de conduite, de pratiques impératives. » (*Textes 2*, p. 335) Ceci n'empêche pas la morale laïque d'avoir, par rapport aux autres morales, pour « caractéristique différentielle » (*EM*, p. 102), de « s'appuyer sur des idées, des sentiments et des pratiques justiciables de la seule raison » (*EM*, p. 3). La morale laïque apparaît ainsi comme la morale la plus exigeante qui soit, puisqu'elle attend des individus que leur acceptation des règles soit éclairée, et qu'ils s'attachent à « fournir des raisons de (leur) conduite » (*EM*, p. 101).

Conclusion

Quel enseignement tirer de notre lecture de Durkheim, sous l'angle de la laïcité ? Nous pointerons d'abord quatre difficultés. La première est que Durkheim ne paraît pas s'inquiéter outre mesure de la sauvagerie qui peut résulter des enthousiasmes collectifs. Lorsque nous mettons aujourd'hui sur la balance les mérites et les méfaits possibles de la force entraînant du groupe, nous sentons que le ^{xx}e siècle nous sépare de Durkheim, lui qui n'eut pas le temps de faire le compte des désastres de la Première Guerre mondiale²⁸ et ne connut pas les totalitarismes.

La seconde difficulté concerne l'absence presque complète de ce que Levinas nomme « la socialité du face à face », qui est une relation d'individu à individu. Jusque dans ses textes sur l'individualisme moral, Durkheim fonde le lien social sur la vie collective.

La troisième est la faible place qu'il accorde à la dimension intime – proprement personnelle – du sentiment religieux, sur laquelle la laïcité s'appuie pour défendre l'esprit de tolérance et la liberté de conscience.

Enfin, Durkheim, qui ne s'est certes pas trompé en affirmant que le religieux n'était pas en bout de course, a prévu imprudemment l'avènement proche d'une religion, consciente de son origine humaine, qui transformerait l'homme en un dieu pour l'homme.

---

28. Il meurt en 1917, peu après son fils tombé sur le front de Salonique.

Mais il semble également que Durkheim peut aider la laïcité contemporaine, encore tentée de s'emmurer dans son cadre juridique, à s'apercevoir que l'essentiel de son avenir se joue dans la société. Elle trouve dans Durkheim une vision inventive de la société qui renoue avec le *sens du social*, opposé à l'assistancialisme, mais porté par l'esprit de solidarité et la passion de la justice. Tout en mettant à l'honneur un individualisme moral, au nom duquel il est demandé à toute structure sociale d'être « la servante » de l'humanité en chacun, Durkheim rappelle à la société contemporaine la vertu de l'action collective portée par des convictions fortes. À rebours d'une vision technocratique et étroitement gestionnaire de la société, Durkheim enseigne que la sociabilité est le foyer vivant de la société, que chacun trouve déjà constituée mais qui reste toujours à construire.

Pierre HAYAT

Résumé

La laïcité se tourne à nouveau du côté de Durkheim, penseur du fait religieux et de la cohésion sociale. Durkheim a contribué à l'élaboration de la morale laïque de la Troisième République en faisant prévaloir une morale de la société, liée à un socialisme réformiste et à un patriotisme exempt de nationalisme. Cette valorisation de l'existence sociale s'accompagne d'une prise en compte de l'importance capitale de la religion dans la société. Rationaliste convaincu, Durkheim donne accès à une dimension du religieux qui déborde le cadre des Églises et traduit le besoin de la société laïque de se retrouver autour de valeurs communes éprouvées comme sacrées. Le culte de la personne humaine en chacun est au cœur d'un individualisme moral, œuvre de la société démocratique moderne. Loin de légitimer tout ordre social, le parallélisme déconcertant de la divinité et de la société, contribue à une réévaluation de la solidarité, de la passion de la justice et de l'action collective, dans une société où les individus sont appelés à fournir librement les raisons explicatives de leur conduite.

Resumen

La laicidad se vuelve nuevamente hacia Durkheim, pensador del hecho religioso y de la cohesión social. Durkheim ha contribuido a la elaboración de la moral laica de la Tercera República haciendo prevalecer una moral de la sociedad, ligada a un socialismo reformista y a un patriotismo exento de nacionalismo. Esta valorización de la existencia social es acompañada por una toma de conciencia acerca de la importancia capital de la religión en la sociedad. Racionalista convencido, Durkheim se abre a una dimensión de lo religioso que desborda el marco de las iglesias y traduce la necesidad de la sociedad laica de encontrarse en torno de valores comunes experimentados como sagrados. El culto de la persona humana en cada uno está en el centro de un individualismo moral, obra de la sociedad democrática moderna. Lejos de legitimar todo orden social, el paralelismo desconcertante de la divinidad y de la sociedad contribuye a una reevaluación de la solidaridad, de la pasión por la justicia y de la acción colectiva, en una sociedad en la cual los individuos son llamados a proporcionar libremente las razones explicativas de su conducta.