



Archives de sciences sociales des religions

167 | juillet-septembre 2014
Postérités Allemandes

La religiosité comme seuil

Pertinence contemporaine de la théorie de la religion de Georg Simmel

Religion on the Threshold. Georg Simmel's Theory of Religion and its Relevance for the Current Sociology of Religion

La religiosidad como umbral. Pertinencia contemporánea de la teoría de la religión de Georg Simmel

Volkhard Krech



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/26127>

DOI : 10.4000/assr.26127

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 20 octobre 2014

Pagination : 61-80

ISBN : 978-2-7132-2433-1

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Volkhard Krech, « La religiosité comme seuil », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 167 | juillet-septembre 2014, mis en ligne le 20 octobre 2017, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/26127> ; DOI : 10.4000/assr.26127

Volkhard Krech

La religiosité comme seuil

Pertinence contemporaine de la théorie de la religion de Georg Simmel¹

Alors que les travaux classiques de Max Weber et d'Émile Durkheim jouissent d'une grande popularité, l'approche de la théorie des religions de Georg Simmel reste relativement peu sollicitée. Pourtant, sa sociologie des religions constitue en quelque sorte une synthèse anticipée des approches développées ultérieurement par Thomas Luckmann et Niklas Luhmann, dans la mesure où elle combine des perspectives associées à la théorie de l'individualité et des analyses de la logique *inhérente* aux sphères sociétales entièrement différenciées.

Je contextualiserai la théorie des religions de Simmel dans le cadre de son œuvre puis j'en analyserai successivement trois strates : l'approche psychosociologique, les études culturelles et la philosophie de la vie. Je terminerai en traitant de la pertinence de cette approche pour une sociologie des phénomènes religieux contemporains, en examinant l'évolution de la religion et la religiosité à l'aide de la notion de « rotation axiale », ainsi que le concept d'ascétisme comme base du « Moi » religieux.

Le thème de la religion dans l'œuvre de Simmel²

Georg Simmel est généralement considéré comme un sociologue et philosophe de l'individualité. Cela est vrai dans une certaine mesure, mais il a également pensé les processus, les formes et la vie elle-même. L'œuvre de Simmel est profondément influencée par un mode de pensée en terme de distinction, selon sa maxime : « L'homme est un être différentiel » (G. Simmel, 2004 [1903] : 170). On peut distinguer trois strates qui constituent l'unité de l'œuvre de Simmel en général tout comme de sa théorie des religions : a) l'approche psychosociologique

1. Texte traduit par Violaine Mézière et Anne-Sophie Lamine.

2. Pour un développement plus approfondi de cette partie, je me permets de renvoyer à Krech, 1995.

et sociologique, b) les études culturelles (*Kulturwissenschaft*) et c) la philosophie de la vie. Pour chacune, le type de différenciation majeure est lié à son thème principal (tableau 1).

Tableau 1 : Les trois strates de l'œuvre de Simmel			
	Approche (psycho-) sociologique	Études culturelles (<i>Kulturwissenschaft</i>)	La philosophie de la vie
Thème principal	Les processus de socialisation	La culture	La vie
Différenciation majeure	Individu/ Société	Culture subjective/ Culture objective	Processus/ Forme

Cette distinction ne doit pas être comprise comme une succession chronologique, mais comme une accentuation de certaines perspectives. En effet, les premiers travaux sociologiques de Simmel incluent des éléments de philosophie de la vie alors que ses textes traitant de philosophie de vie se réfèrent régulièrement aux questions sociologiques. *The View of Life* (2010 [1918]) apparaît néanmoins comme son testament intellectuel. Son concept de religion ne peut donc être compris correctement qu'à condition de prendre aussi en compte son approche de la philosophie de la vie³.

Une approche socio-psychologique et sociologique de la religion

La perspective de Simmel est fondée sur un « principe régulateur global⁴ » d'interdépendance généralisée. Toutefois, on observe au sein de ces processus d'interaction universelle des « cristallisations » et des « agrégations » qu'il qualifie de formes sociales (*soziale Formen*) et d'interprétations du monde (*Weltformungen*). Celles-ci résultent de la différenciation sociale. À cet égard, et afin d'adopter une posture scientifique, il s'agit de déterminer quelle synthèse est appropriée « pour assurer la clarification maximum, grâce à un traitement qui distingue l'individualité de chaque être de ses interdépendances avec tous les autres êtres » (G. Simmel, 1989a [1890] : 13). L'approche psychosociologique est donc fondée sur la distinction entre l'individu et la société. Cependant, tous deux sont des entités relationnelles qui ne peuvent exister que par leur référence mutuelle : la société en tant qu'extériorité est formée et comprise par l'intériorité

3. Horst Müller souligne aussi qu'on ne peut accéder à une appréciation adéquate de la théorie simmelienne des religions qu'« une fois que nous avons compris sa préoccupation pour la *philosophie de la vie* » (H. Müller, 1960 : 14). Néanmoins, je crois que Müller aplanit les divergences entre les différentes périodes de l'œuvre de Simmel quand il interprète les deux premières périodes comme étant *exclusivement* basées sur une approche philosophique des processus.

4. N.d.t. voir *Über soziale Differenzierung*, Leipzig, 1890, p. 13 (consulté en ligne : socio.ch/sim/differenzierung).

de l'individu et réciproquement (G. Simmel, 1999b [1908] : 737-738). La société et l'individu sont les deux faces d'une distinction heuristique. « L'unité de l'individu et de la société, immédiatement insaisissable et inexprimable pour nous, se révèle en ceci que l'âme est l'image de la société et la société l'image de l'âme » (G. Simmel, 1999b [1908] : 739). L'interaction (*Wechselwirkung*) et la socialisation (*Vergesellschaftung*) sont les termes clés pour comprendre la relation entre les deux entités. « L'individu et la société sont *des notions méthodologiques* aussi bien pour la connaissance historique, que pour le jugement de valeur et l'édition de normes – soit parce qu'ils se répartissent entre eux le champ des événements et situations données, soit parce qu'ils l'appréhendent sous deux points de vue différents » (G. Simmel, 1999b [1908] : 744). Ainsi, ils ne sont pas des entités ontologiques, mais doivent être utilisés à des fins heuristiques comme une paire de termes complémentaires.

En qualifiant Simmel de « théoricien de l'individualité », nous devons cependant garder à l'esprit qu'il affirme la prééminence du social. L'individu est une *instance d'imputation* [*Zurechnungsinstanz*], et l'individualité empathique un *phénomène de différenciation* [*Abweichungsphänomenen*]. Contrairement à la philosophie idéaliste de la conscience, l'individu n'est pas ici constitué par sa « conscience immédiate de Moi », mais résulte d'abord de processus sociaux d'imputation et de responsabilité. En conséquence, le fait que l'individualité, dans le sens empathique, soit un processus de différenciation par rapport à la prédétermination sociale est exprimé par son second *a priori* d'épistémologie sociologique et par son concept philosophique d'individualisme qualitatif. Alors que le premier *a priori* couvre la question de la « typification » et des structures de rôle, le second *a priori* traite du fait que « chaque élément du groupe n'est pas seulement une partie de la société, mais aussi autre chose en plus » (G. Simmel, 1999b [1908] : 70). Contrairement à l'individualisme quantitatif, qui se réfère au degré de liberté que rend possible le croisement des cercles sociaux, l'individualisme qualitatif rend compte du fait que « l'individu se distingue des autres ; son être et son agir, par leur forme ou par leur contenu ou par les deux, n'appartiennent qu'à lui seul et cette altérité a un sens et une valeur positive pour sa vie » (G. Simmel, 1999b [1908] : 702). Dans ce sens, l'individu est « la source ultime » et créative des « affaires du monde » (G. Simmel, 1913 : 145).

Les deux caractéristiques qui définissent le concept d'individu – l'individu en tant qu'imputation sociale « typifiée » et l'individu comme phénomène de différenciation et d'incommensurabilité – existent dans une relation de tension. L'individu se trouve à la fois au milieu des processus de socialisation et en dehors d'eux. Simmel caractérise cette double position comme « l'individu désir[ant] être un tout, et que le tout qui l'englobe ne veut lui concéder qu'une position de membre » (G. Simmel, 1998 [1906] : 70). La contradiction réside dans le fait que l'individu veut et doit « être un tout et n'en est pas moins le membre d'un tout » (G. Simmel, 1998 [1906] : 72). C'est ici que la religion entre en jeu, car la

tension entre socialisation et individuation est son problème central. La religion vient donc de cette situation sociale « religioïde » (G. Simmel, 1998 [1918] : 35). Elle prend la forme d'un monde distinct. C'est à partir de là qu'elle aborde ce problème et y apporte une solution grâce à la symbolisation qu'elle accomplit.

L'approche psychosociologique de la religion par Simmel souligne sa genèse issue des interactions sociales : certaines relations sociales constituent une disposition à partir de laquelle la religion peut évoluer en tant que domaine propre ; elles sont, pour ainsi dire, des « produits religieux semi-finis » (*religiöse Halbprodukte*) (G. Simmel, 1998 [1918] : 35), par exemple, « le rapport de l'enfant plein de piété à ses parents ; du patriote enthousiaste à sa patrie ou du cosmopolite de même humeur à l'humanité ; le rapport du travailleur à sa classe s'élevant de haute lutte, ou du féodal fier de sa noblesse à son rang ; le rapport du soumis à qui le domine et sous la suggestion duquel il se trouve, ou encore du bon soldat avec son armée – toutes ces relations d'un contenu si infiniment varié peuvent néanmoins avoir, quant à la forme de leur aspect psychique, une tonalité commune qu'on sera obligé de dire religieuse » (G. Simmel, 1998 [1906] : 38-39).

De ce point de vue, la religiosité est « un mélange singulier d'abandon désintéressé et de désir ardent, d'humilité et d'exaltation, d'immédiateté sensuelle et d'abstraction spirituelle, et tout cela pas seulement par humeurs alternées ; ceci occasionne un certain degré de tension émotionnelle, une ardeur spécifique et une certitude des conditions subjectives, une insertion des conditions subjectives dans un ordre supérieur, qui est en même temps comme quelque chose d'intime et de personnel » (G. Simmel, 1997 [1898] : 104). Ainsi, le religieux n'est pas quelque chose qui serait au-delà de la réalité sociale, mais il est une certaine qualité, un mode, une tonalité, qui peut accompagner les relations sociales.

Certaines interactions sociales sont des « produits religieux semi-finis » et constituent la source de la religion en tant que « substance indépendante » (G. Simmel, 1997 [1898] : 104). Cette perspective permet d'envisager l'émergence de la religion : « Toutes les formes hautes et pures existaient d'abord expérimentalement, en germe et en relation avec d'autres formes ; cependant, pour pouvoir les comprendre dans leurs formes les plus indépendantes et les plus hautes, nous devons les repérer dans leurs états semi-développés » (G. Simmel, 1997 [1898] : 102). Une fois que les domaines sociaux se différencient des interactions sociales, ils mènent leur vie propre avec leur logique *intrinsèque*. Toutefois, ils exercent à leur tour un impact sur les relations sociales : « Lorsque cette séparation et cette matérialisation de la religion sont accomplies, la religion se reflète à son tour sur les relations psychiques immédiates entre les individus, en leur donnant la teinte, désormais connue, de ladite religiosité » (G. Simmel, 1997 [1898] : 107). Puisque la religion représente une synthèse de liberté et d'engagement, elle « devient ainsi l'articulation utopique d'une forme d'intégration sociale alliée à la plus haute individuation, une utopie, cependant, qui ne

demeure pas nécessairement impuissante, sans influence sur la réalité, mais qui au contraire irradie sa force d'attraction vers la vie sociale, contribuant ainsi à sa transformation » (H. Joas, 2000 : 73).

Le potentiel heuristique réside d'abord dans la reconstruction de l'émergence de la religion à partir des interactions sociales et de son impact sur ces dernières. Mais la catégorie du religieux peut également influencer d'autres domaines sociaux. Simmel ne croit pas que les impulsions et les sentiments religieux se manifestent uniquement dans la religion ; au contraire, lors de nombreuses interactions, ils s'avèrent être des facteurs significatifs dans des situations très diverses. Ce n'est que lorsqu'elle prend une intensité et une spécificité extrêmes que la religion apparaît comme un secteur indépendant de la vie, comme un domaine doté de limites propres (G. Simmel, 1997 [1898] : 102). Le processus dans lequel d'autres domaines que la religion sont enrichis d'une qualité religieuse peut être appelé sacralisation. Pour Simmel, l'exemple le plus éminent est la « religion de l'art » (*Kunstreligion*), tel qu'il l'illustre dans son travail sur Rembrandt (G. Simmel, 1994 [1916]). Toutefois, la catégorie du religieux peut également avoir une influence sur d'autres domaines sociaux tels que la politique, le droit et la science. Les processus de sacralisation peuvent se produire partout où s'exercent des tensions entre l'engagement et la liberté, entre le donner et le prendre, entre la collectivisation et l'individuation, entre la partie et le tout, entre l'abandon et l'affirmation de soi, entre le particulier et l'universel, entre la différenciation et l'unité.

La religion dans le contexte des études culturelles

La deuxième strate de l'œuvre de Simmel, celle des études culturelles, se focalise sur l'analyse des styles de vie et des conceptions du monde. Simmel introduit une distinction analytique entre la culture objective et la culture subjective. Dans la *Philosophie de l'Argent*, il affirme que « le style de vie entier d'une communauté dépend de la proportion qui existe entre la culture devenue objective et la culture des sujets eux-mêmes » (G. Simmel, 1999a [1900] : 580). Il dépasse ainsi les limites du champ sociologique en intégrant la perspective des études culturelles qui se développent au tournant du siècle.

Dans son sens le plus large, le concept simmelien de culture englobe l'ensemble de tous les domaines qui configurent « le rapport de l'homme à autrui et à soi » (G. Simmel, 1999a [1900] : 571). Parmi les formations de la culture objective, on trouve les pratiques quotidiennes, la science, l'art, la religion, l'éthique, le droit, la politique, l'économie et la technologie. Ces formations de culture objective, que Simmel qualifie aussi de séries téléologiques (*Zweckreihen*), présentent deux caractéristiques. D'une part, chacune de ces sphères est régie par un « idéal autonome » (G. Simmel, 1999a [1900] : 572) qui confère une

signification objective à son contenu, crée une corrélation interne entre ses différents éléments et assure ainsi une cohésion interne. D'autre part, l'autonomie de chacune de ces séries téléologiques entraîne une forte différenciation et même des conflits entre ces formations culturelles.

Toutefois, la culture ne fusionne pas *selon son idée* avec les séries téléologiques qui suivent leurs règles autonomes. Ces dernières donnent forme aux contenus de vie. Cependant, du point de vue de l'idéal culturel générique, elles ne représentent que des *contenus* culturels qui sont eux-mêmes façonnés par la séquence culturelle qui les englobe tous. La signification objective de la série téléologique ne représente pas une valeur culturelle en tant que telle. Plus exactement, les sphères ou domaines susmentionnés ne deviennent des valeurs culturelles qu'une fois qu'ils s'insèrent dans la séquence culturelle, acquérant ainsi une « signification pour le développement global des individus et leur ensemble » (G. Simmel, 1993 [1908] : 369).

De cette compréhension de la culture résulte une double signification de son concept, distinguant la culture objective de la culture subjective. La culture objective signifie « les choses dans l'élaboration, l'amélioration et la perfection avec lesquelles elles guident l'âme à sa propre perfection ou définissent les routes que l'individu ou le collectif empruntent sur la voie d'une existence élevée », alors que la culture subjective correspond au « degré de développement que les personnes ont atteint de cette manière » (G. Simmel, 1993 [1908] : 371). Les deux dimensions du concept de culture sont mutuellement dépendantes. Simmel s'oppose nettement à l'idée que la culture subjective puisse être classifiée sous le concept de culture objective. Le processus de création de la culture (*Kultivierung*) va même plutôt dans le sens inverse : « la culture subjective est le but final dominant, et sa mesure est la mesure de la participation du processus de la vie de l'esprit (*seelischen Lebensprozesses*) à ces biens objectifs ou perfections » (G. Simmel, 1993 [1908] : 372). Il s'ensuit qu'il ne peut y avoir aucune culture subjective sans culture objective. D'une part, le concept de culture est déterminé par « le développement individuel ou l'intériorité psychique ». D'autre part, le progrès individuel requiert des moyens et des relais objectifs et externes : « La culture naît [...] de la rencontre entre deux éléments qui ne la contiennent ni l'un ni l'autre : l'âme subjective et les créations de l'esprit objectif » (G. Simmel, 1988 [1911] : 184). Alors qu'il n'y a pas de culture subjective sans culture objective, la culture objective peut inversement gagner une relative indépendance par rapport à la culture subjective (*cf.* G. Simmel, 1993 [1908] : 372). De cette possibilité résulte la prééminence de la culture objective sur la culture subjective au cours du XIX^e siècle, et de là aussi s'expliquent les problèmes et les « dissonances de la vie moderne » (*ibid.*). Dans ses travaux ultérieurs sur le concept de culture, Simmel définit plus précisément le dualisme de la culture objective et subjective comme un conflit *tragique* de la modernité, en raison du développement dualiste de la culture qui suit sa propre logique *intrinsèque* (G. Simmel, 1988 [1911]).

La perspective des études culturelles est dans une large mesure caractérisée par le problème de la perte du but ultime. Déjà dans son *Einleitung in die Moralwissenschaft (Introduction à la science de la morale)*, Simmel déclare que le pessimisme et le « sentiment de vide et d'inutilité de la vie » sont les caractéristiques de la culture moderne (G. Simmel, 1991 [1893] : 30). Aussi bien du point de vue du contenu que de la forme, « nous sommes en train de perdre les valeurs inébranlables de la vie, les idéaux qui nous donnent un point de référence fiable » (*ibid.*). En ce qui concerne le contenu, ce processus peut avoir ses origines dans le fait que « la foi se nécrose de plus en plus et la critique détruit le dévouement spontané aux idéaux traditionnels de nature politique, religieuse ou personnelle » (*ibid.*). Du point de vue de la forme, le manque de repères résulte du développement de la société moderne, où « la vitesse rapide et le rythme instable de la vie moderne ne permettent pas à ces idéaux d'atteindre leur état d'agrégat solide, pour ainsi dire » (*ibid.*). Mais dans le même temps – et c'est le mot de la fin du diagnostic simmelien sur le temps –, la perte du but ultime ne signifie pas que le désir de celui-ci ait également été perdu. Simmel décrit son présent comme une époque de transition. Il diagnostique une sorte de chevauchement habituel des modèles d'orientation qui ne se sont pas encore ajustés aux nouvelles conditions de la vie. Ses délibérations théoriques sur la question de la monnaie, dans *La Philosophie de l'Argent*, le mènent à la conclusion qu'à l'époque moderne, l'argent a endossé le rôle de but ultime, qui avait naguère été occupé par Dieu (G. Simmel, 2004 [1900] : 306). Mais la relativité de la *Weltanschauung*, qui trouve son expression la plus pure dans l'économie monétaire moderne, n'a pas fait disparaître la nécessité métaphysique d'une valeur absolue. Simmel retrace le développement de l'histoire culturelle, en commençant par la conception chrétienne du salut de l'âme et du royaume de Dieu au début de notre ère et en terminant par la simple nécessité *formelle* d'un but ultime, significative de la situation culturelle actuelle en tirant la conclusion que « le besoin a survécu à son accomplissement » (G. Simmel, 1999a [1900] : 454). Face à cette toile de fond, il en arrive à considérer que « l'affaiblissement du sentiment religieux et en même temps son besoin si vivement réveillé forment le corrélat du fait que l'homme moderne n'a plus de but ultime » (G. Simmel, 1999a [1900] : 454).

Simmel adopte la distinction entre culture objective et subjective dans son concept de religion. Alors que la religion objective est un monde en soi et comprend des institutions et des dogmes, la religiosité, en tant que religion subjective, est « une forme peut-être tout à fait fondamentale de l'être-pour-nous, un état harmonisé de l'âme » (G. Simmel, 1998 [1902] : 110). Toutefois, la tragédie de la culture fait partie du diagnostic simmelien des temps modernes : « Les choses qui emplissent et entourent concrètement notre vie, outils, moyens de circulation, produits de la science, de la technique, de l'art, sont indiciblement cultivées ; par contre, la culture des individus, au sein des couches supérieures du moins, n'a pas progressé en proportion, elle a même régressé à de multiples titres » (G. Simmel,

1999a [1900] : 573). Simmel met ainsi l'accent sur l'individualité et la personnalité. En conséquence, il souligne la pertinence de la religiosité individuelle par rapport à celle de la religion objective. Selon lui, le problème de la vie religieuse réside dans le fait que la nécessité d'un but ultime a survécu à sa réalisation et qu'en même temps la religion objective domine encore. Ce problème serait résolu si « la religion se défaisait de sa substantialité, de sa liaison à des contenus transcendants, pour développer une fonction, une forme intérieure de la vie-même et de tous ses contenus » et « si les hommes vivaient une vie religieuse, c'est-à-dire une vie qui ne s'accomplit pas "avec" la religion, mais dont l'accomplissement même est religieux » (G. Simmel, 2004 [1911] : 350-351).

La valeur culturelle de la religion peut être mesurée par le fait de savoir si et comment les idées religieuses – de manière continue ou bien de nouveau après leur transformation – ont un impact sur la culture personnelle et peuvent donc éventuellement constituer un but ultime immanent pour la vie de l'individu. Dans ce contexte, l'idée théiste et le concept chrétien de l'âme jouent un rôle important. L'idée de Dieu en tant que personne peut être interprétée comme un code religieux qui symbolise l'unité d'existence et *en même temps* l'existence individualisée comme un tout. Dans la perspective des études culturelles, la valeur culturelle du théisme réside dans le fait que, à un niveau anthropologico-empirique, il a pour fonction de faciliter la constitution de l'individualité. Le côté subjectif de la conception de Dieu est symbolisé par le topos chrétien du salut de l'âme qui unit en lui-même les deux dimensions du concept de personnalité : la personnalité en tant que forme et la personnalité en tant qu'idée régulatrice. Selon cette interprétation, le salut de l'âme devient le but ultime de la vie, même si cet objectif, à la suite de Nietzsche, se fonde sur la vie elle-même.

La religion dans une approche de philosophie de la vie

Même si la religion peut opérer comme une médiation dans les processus de socialisation et dans le conflit de la culture, deux contradictions demeurent :

1. D'un point de vue sociologique, le paradoxe réside dans le fait que, d'une part, l'individu est un élément constitutif de tout ce qui est social ; mais que de l'autre, l'autonomie de l'existence de l'individu est à son tour mise en question par la société.

2. Dans la perspective des études culturelles, une contradiction apparaît dans la mesure où, bien que la culture subjective soit l'objectif idéal de la culture, ce dernier est perdu de vue en raison de l'autonomie et de l'hétérogénéité des formations objectives de la culture.

Il semble que Simmel tente de surmonter son pessimisme culturel général et son scepticisme spécifique sur la possibilité de mener une vie religieuse en s'appuyant sur la philosophie de la vie qui est la troisième strate de son œuvre.

Il tente de résoudre l'aporie soulignée ci-dessus en ajustant le concept de liberté à sa philosophie de vie et en formulant un principe de « méta-éthique » de « la loi individuelle ». Par opposition à l'éthique matérielle, la perspective de la philosophie de la vie traite de la médiation de l'existence et du devoir (*Sein und Sollen*) dans la dimension de la *vie indifférenciée*. L'argument central est qu'il ne faut pas comprendre les limitations de manière négative, mais comme étant *constitutives* de la liberté (G. Simmel, 1913 : 183).

Dans le cadre de la philosophie de la vie, la fonction religieuse est envisagée comme une médiation de la tension fondamentale entre liberté et engagement qui, en tant que moyen de distinction entre forme et processus, est à la base du processus de socialisation ainsi que de la culture. La version la plus générale de ce problème concerne le tracé et le franchissement de frontières. Afin de souligner l'aspect dynamique de la religion, Simmel différencie d'une part *la religion* en tant que formation autonome incluant des dogmes et des institutions et d'autre part, *la religiosité* comme une fonction de la vie elle-même. La philosophie de la vie, dans la définition procédurale du concept de religion, devient surtout apparente par l'opposition conceptuelle entre *être* religieux et *avoir* une religion : « Mais, l'être religieux n'est pas un acte d'être assis là tranquillement, ni une *qualitas occulta*, ni un être-en-image une-fois-pour-toutes, comme la beauté est un morceau de nature ou d'art, mais au contraire, il est une forme de vie entière et vivante elle-même, une façon dont elle accomplit ses vibrations, dont elle laisse se produire hors d'elle-même ses expressions particulières, dont elle remplit ses destinées » (G. Simmel, 2004 [1911] : 347). L'écart entre le désir constant d'un but ultime et sa non-concrétisation peut donc être surmonté par la possibilité « que la religion se défasse de sa substantialité, de sa liaison à des contenus transcendants pour devenir une fonction, une forme intérieure de la vie même et de tous ses contenus » (G. Simmel, 2004 [1911] : 350). Du point de vue de la philosophie de la vie, la religiosité agit en médiateur face à l'opposition – caractéristique fondamentale de la vie même – entre processus et forme. C'est avec cette perspective que Simmel réinterprète la notion chrétienne du salut de l'âme comme étant la réalisation de son propre idéal. L'idée du salut de l'âme représente le fait que « nul besoin d'ajouter à l'âme ou d'inscrire en elle quoi que ce soit d'extérieur, il lui suffit de rejeter une écorce, d'écarter les duvets, et de dévoiler ainsi le noyau propre de son essence, que rendaient seulement méconnaissable, auparavant, le péché et la confusion » (G. Simmel, 1997 [1914] : 81).

L'évolution religieuse et la « rotation axiale »

La distinction heuristique entre les processus vitaux et les formes établies sert d'instrument pour analyser les conditions de « la vie absolue ». Dans sa philosophie de la vie, Simmel considère que ce processus vital crée des mondes idéaux qui ne sont pas vitaux, mais qui font néanmoins partie de la vie. Et c'est là que la transcendance entre en jeu. « Tout comme la capacité de transcendance de la vie – dans le plan même de la vie – par rapport à sa forme actuelle et limitée,

constitue le plus-de-vie (*Mebr-Leben*) (bien qu'elle soit néanmoins l'immédiate et inéluctable essence de la vie), sa transcendance au niveau du contenu objectif, par rapport à des significations logiquement autonomes et qui ne sont plus vitales, constitue le plus-que-la-vie (*Mehr-als-Leben*), qui est inséparable de celle-ci et est l'essence même de la vie spirituelle » (G. Simmel, 2010 [1918] : 16). Ainsi se développe une notion de la transcendance en trois volets.

1. Le premier sens de la transcendance correspond aux processus vitaux novateurs au-delà des conventions et des routines. Il n'y a pas de vie sans formes fixes et établies, qu'il s'agisse de règlements d'organisations, de conceptions communes du monde, d'habitudes ou de revendications de domaines sociaux entiers. Toutefois, la transcendance du plus-de-vie transgresse maintes fois ces formes établies.
2. Le deuxième sens de la transcendance se réfère à la création de mondes idéaux. La vie génère constamment du contenu, qui est objectivé et autonome, et qui n'est donc pas vital, mais qui a des effets sur les processus vitaux en les façonnant.
3. Le troisième sens de la transcendance concerne les sujets de la religion, en tant que domaine spécifique, avec ses dogmes et ses institutions.

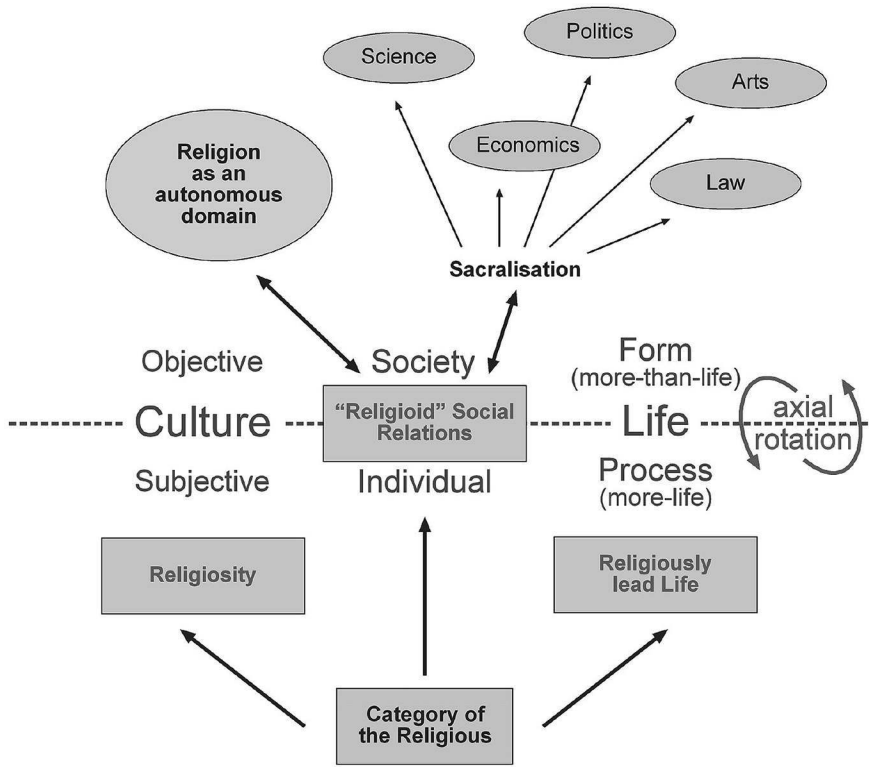


Figure 1 : La rotation axiale*

* Nous avons conservé la langue originale de cette figure et des suivantes, transmises par l'auteur (NdIR).

Le motif de la « rotation axiale » (G. Simmel, 2010 [1918] : 25) est central dans la philosophie simmelienne de la vie. Par le « tournant décisif de la forme hors de son organe vital et vers sa vitalité idéale » (*ibid.* : 26), les « formes objectivement vraies sont maintenant les formes dominantes, elles absorbent les choses de la vie et celle-ci doit leur céder » (*ibid.* : 25 sq.). La rotation axiale correspond au mouvement de la culture objective vers la culture subjective, soit de la vie comme forme (plus-que-la-vie) à la vie comme processus (plus-de-vie) (*cf.* fig. 1). C'est dans le domaine de la religion que la rotation axiale peut être la mieux appréhendée : « Ici peut-être plus complètement que partout ailleurs, la rotation s'est produite autour de formes que la vie produit en elle-même, afin de donner à son contenu un contexte, une chaleur, une profondeur et une valeur *immédiates*. À présent, cependant, ces formes sont devenues suffisamment fortes et n'ont plus à être définies par ces contenus, mais plutôt à se définir purement par elles-mêmes ; l'objet qu'elles ont façonné, correspondant à leur mesure dorénavant illimitée, peut désormais prendre la vie en charge » (G. Simmel, 2010 : 54). Dans ce cas, la rotation axiale correspond au mouvement d'une vie conduite religieusement en pure forme à une vie conduite religieusement comme processus (voir fig. 1). Ainsi, le mode religieux transcende d'une certaine façon les autres modes de transcendance.

La triple notion de transcendance correspond dans une certaine mesure à la distinction de Thomas Luckmann entre les petites, moyennes et grandes transcurrences⁵. Toutefois, avec la rotation axiale, le triple concept de Simmel semble être plus souple, plus dynamique et donc plus en mesure de décrire et d'expliquer les transitions et les interdépendances entre ces divers modes de transcendance.

Les distinctions entre individu et société, liberté et engagement, culture objective et subjective, particulier et universel, abstrait et concret, forme et processus, etc. trouvent leur articulation la plus générale dans la différence entre le relatif et l'absolu. Tous deux sont des entités relationnelles qui n'ont de sens que par référence mutuelle. L'unité de cette distinction est exprimée par la notion de « vie absolue ». Bien que tous les processus vitaux s'incarnent de manière individualisée – en forme de personnalités, d'événements ou de scènes –, ils oscillent toujours entre le relatif et l'absolu et représentent donc une synthèse de ces deux pôles. « La loi individuelle » de Simmel traite de la synthèse du particulier et du général.

La vie concrète peut alors être vue comme une « ponctualisation⁶ » entre le relatif et l'absolu, entre le processus et la forme (*cf.* fig. 2) et l'on distingue trois types de rotation axiale :

5. N.d.t. voir l'article de Thomas Luckmann traduit dans le même dossier : « Rétrécissement de la transcendance, diffusion du religieux ? ».

6. Le terme « ponctualisation » est employé au sens de l'approche de l'acteur-réseau (J. Law, 1992).

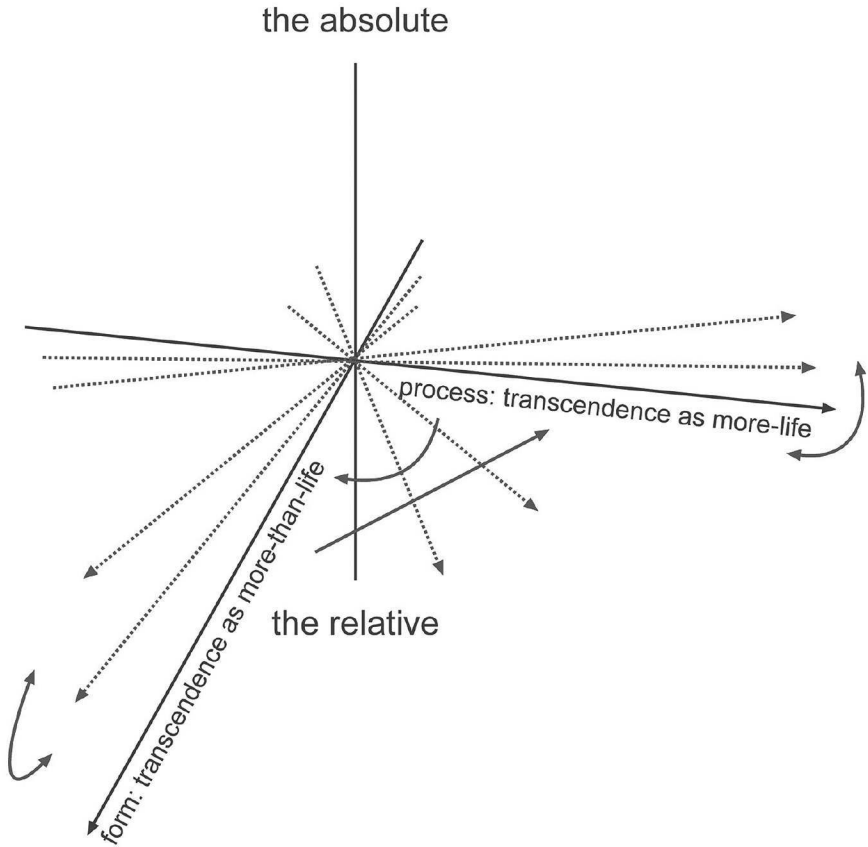


Figure 2 : La triple rotation axiale

1. La première rotation entre en jeu lors de la création de formes idéales produites par des processus vitaux. Ces dernières conduisent à des mondes autonomes dotés d'une vie propre, mais en même temps elles produisent des effets sur les processus vitaux, par exemple, en façonnant notre conduite de vie par certaines habitudes.

2. L'apparition d'idéaux en direction de l'absolu représente un deuxième déplacement. Les formes idéales sont des entités relatives, parce qu'elles sont en concurrence les unes avec les autres. Néanmoins, elles ont tendance à s'absolutiser, dans la mesure où chacune crée son monde dans lequel elle a, en principe, la capacité d'inclure toute chose de la vie. En nous référant à Talcott Parsons, nous pourrions qualifier cette tendance d'« universalisme systémique ».

3. En raison du second déplacement de l'axe et de l'impact des formes idéales sur le processus vital, la vie elle-même oscille entre le relatif et l'absolu. Ainsi, chaque moment, chaque événement, chaque scène et chaque interaction, en tant

que vie individualisée, est une « ponctualisation » dans l'espace tridimensionnel de la vie absolue. Les coordonnées de la « ponctualisation » résultent de l'équilibre entre le processus et la forme, entre la vie et le contenu idéal, ou entre le relatif et l'absolu.

Comme on l'a vu, Simmel considère que la religion est probablement le meilleur exemple de rotation axiale. Dans ses écrits sur les questions religieuses, la relation entre le salut de l'âme et Dieu apparaît comme une symbolisation religieuse de la relation abstraite entre le relatif et l'absolu. Dieu, en tant que forme pure, est le symbole religieux de l'absolu alors que l'âme est celui du relatif. Leur relation engendre une vie qui prend une forme religieuse et est en cela capable de faire face à la dialectique entre l'absolu et le relatif. Ainsi, une vie religieuse individualisée peut effectuer une rotation axiale entre l'absolu (symbolisé par Dieu) et le relatif (symbolisé par l'âme) ou entre une religion objectivée et une vie menée religieusement (voir fig. 3).

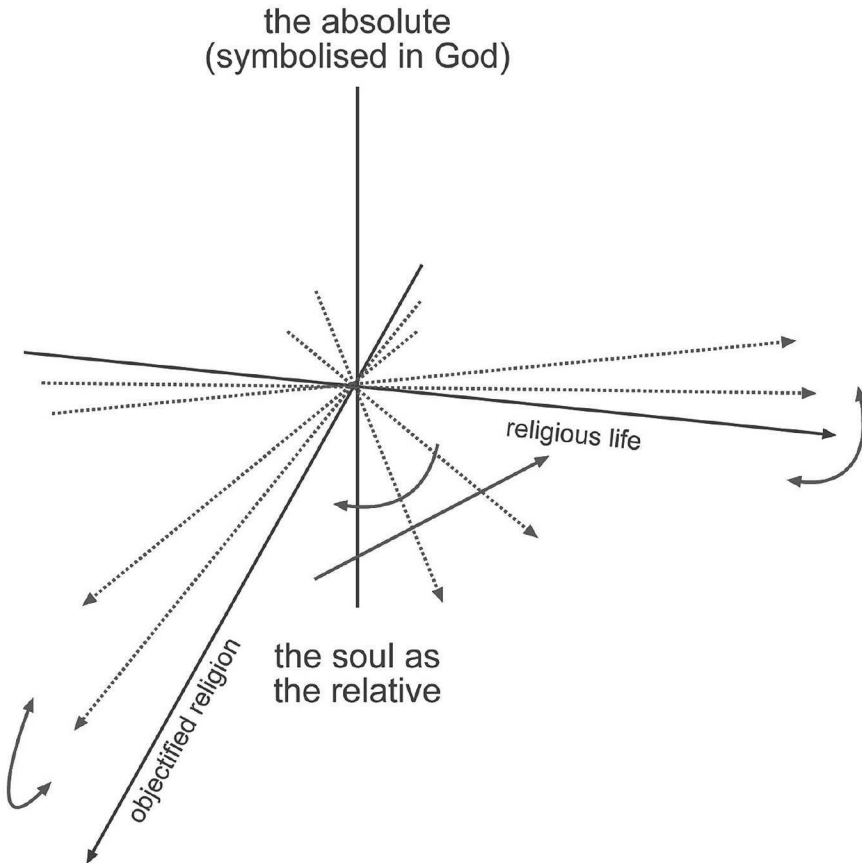


Figure 3 : La rotation axiale d'une vie religieuse individualisée

Bien que le concept de rotation axiale soit envisagé comme un principe permanent, il peut aussi inviter à l'étude de l'évolution religieuse et à la compréhension des processus de sacralisation. On peut alors passer de la « rotation axiale » de Simmel aux discussions de l'« âge axial » et vice versa. Selon Karl Jaspers, Shmuel Eisenstadt, Robert N. Bellah et d'autres, la découverte de la transcendance est une caractéristique centrale de l'âge axial (J. Arnason *et al.*, 2005 ; R. Bellah, H. Joas, 2012). Si cela est exact, la transcendance découverte ou inventée au premier millénaire avant Jésus Christ doit relever d'une nature particulière, car la transcendance au sens général de l'abstraction de l'ici et maintenant fait partie du monde humain depuis l'aube de la civilisation. Eisenstadt et d'autres parlent d'ailleurs d'une « percée transcendantale ». Momigliano écrit que « de nouveaux modèles de réalité, appréhendés mystiquement, prophétiquement ou rationnellement sont proposés comme une critique et une alternative aux modèles prédominants » (A. Momigliano, 1975 : 8-9). Robert N. Bellah commente : « Ici, nous observons [...] une pensée de second ordre dans cette zone centrale de la culture, précédemment occupée par le mythe, qui a engendré l'idée de transcendance, souvent associée à l'âge axial » (R. Bellah, 2005 : 81).

Les affirmations portant sur les modèles de réalité mystique ou prophétique ainsi que sur la sotériologie conduisent clairement à l'idée d'une transcendance religieuse. Toutefois, comme le souligne Björn Wittrock, la transcendance doit non seulement être interprétée en termes strictement religieux ou théologiques, mais également en tant qu'émergence d'une forme de réflexivité et de critique qui transcende les activités liées à la vie quotidienne des êtres humains, ainsi que l'ont également traduit les mythologies de forme cosmologique ou encore ce que l'on peut appeler le rituel d'intégration communautaire (B. Wittrock, 2005 : 62). Cependant, même si la transcendance de second ordre n'est pas limitée aux concepts religieux, il y a un concept religieux spécifique de transcendance, qui correspond à la distinction entre l'intramondain et le transcendant. La transcendance peut donc prendre une connotation religieuse de deux manières différentes avec d'une part une forte transcendance religieuse sous la forme de religion récurrente et autocentrée en tant que domaine autonome, et d'autre part une transcendance immanente que l'on peut qualifier de sacralisation. Dans ce sens, la sacralisation correspond à un processus dans lequel le religieux connote et forme les processus sociaux et culturels sans se constituer lui-même en un champ appelé religion. Ce qui est alors sacralisé est déjà défini par une autre rationalité – par exemple par une règle politique ou par un désir économique de posséder des biens – qui s'avère toutefois insuffisante ou qui est jugée insuffisante pour une raison ou pour une autre (et qui devrait faire l'objet d'une enquête dans chaque cas spécifique) ; par conséquent, l'objet qui est défini politiquement, économiquement ou d'une autre manière (par exemple, une intronisation ou un congrès partisan) est en outre enrichi d'une aura d'indisponibilité et d'inéluçabilité (les dirigeants, par exemple, sont considérés comme légitimés par un dieu

ou inspirés de façon charismatique, voire divins eux-mêmes). Dans la religion récurrente, par contraste, qui se distingue des autres formes de communication, les questions non-religieuses peuvent être négociées, non pas pour les *enrichir* de sens religieux, mais afin de les *remplir* complètement de sens religieux. Dans ce cas, une rationalité politique ou économique sera transformée en rationalité religieuse. Avec ces outils, nous sommes en mesure d'enrichir le débat sur l'âge axial ainsi que sur les différentes étapes de l'évolution religieuse. Parallèlement, les spécialistes en études religieuses peuvent garder un esprit ouvert à l'égard de l'émergence de nouveaux contenus religieux et des formes sociales correspondantes.

L'ascétisme comme articulation entre théorie de la religion et théorie de la culture

Simmel est un analyste et un théoricien de l'ère moderne, dans la mesure où il décrit le processus de différenciation fonctionnelle et identifie l'individualisme structurel comme son corollaire. Mais, il est aussi un diagnosticien des apories culturelles et sociales. Un développement social qui ne fait qu'accentuer l'aspect quantitatif de l'individu (dans le sens d'un rôle ou d'une fonction) se prive de ses propres fondements créatifs. Lorsque l'on perd la vision de l'idéal culturel de la culture personnelle et de l'aspect qualitatif de l'individualité et lorsque l'objectif et les moyens s'inversent, l'individualisme structurel s'érode également, et la différenciation sociale court le danger de perdre sa fonction.

En opposition à une définition purement externe et quantitative de l'individu, le concept simmelien du soi englobe à la fois l'individualité empathique et son propre renoncement, il incorpore des mouvements centrifuges et centripètes, et constitue ainsi le noyau de base de sa théorie de la culture tout comme de sa théorie de la religion. Afin d'éviter une aporie qui résulterait d'une théorie normative de l'individualité, il conçoit une « éthique de l'être » qui n'est pas construite à partir de l'extérieur, mais qui souligne et explique des aspects immanents de la culture et du processus de socialisation.

La notion d'ascèse est centrale dans la conceptualisation simmelienne du soi dans la mesure où la pratique ascétique concerne le tracé et le franchissement de frontières. Dans cette notion, le but ultime n'est plus l'individu, mais la vie individuée qui passe par l'opposition fondamentale entre la forme et le processus. La dialectique de la conquête de soi et d'autoconstitution est inhérente aux pratiques ascétiques. D'une part, l'ascétisme est un processus « qui transfère la valeur d'un but ultime vers les moyens requis pour l'atteindre » (G. Simmel, 1989 [1892] : 216). D'autre part, c'est dans le dévouement à quelque chose – mais en aucun cas dans un sens uniquement moral – que le soi acquiert la conscience. Dans cette perspective, l'ascétisme a donc un caractère religieux.

La *conquête* de soi signifie que les individus se consacrent à quelque chose qui leur est extérieur. En nous sacrifiant pour une personne, une chose ou un

principe, notre engagement intérieur à ce pourquoi ou à qui nous nous consacrons devient de plus en plus fort : « Plus nous avons fait de sacrifices pour quelque chose, plus nous y avons investi, pour ainsi dire, de capital, plus notre intérêt y est fort ; en donnant une partie de nous-mêmes, nous nous y fondons, d'une certaine manière, annihilant la frontière qui nous sépare de cet objet » (G. Simmel, 1989 [1892] : 215). L'élément décisif dans ce processus est l'intériorisation de cet objet et même l'identification à lui. Il en découle que les sensations qui motivent et accompagnent une activité ultérieure résultent des activités précédentes motivées de l'extérieur. L'un des effets est l'élévation de la chose, de la personne ou du principe auquel nous nous consacrons – analogue au processus religieux de « non seulement faire des sacrifices religieux ascétiques, parce que nous aimons Dieu [...], mais de l'aimer réellement, relier nos émotions à lui, parce que nous lui faisons ces sacrifices – et qu'importe que nos raisons soient dogmatiques, eudémonistes ou autres » (G. Simmel, 1989 [1892] : 216). L'aspect de l'*autoconstitution* des pratiques ascétiques signifie qu'un individu qui se sent appelé à faire partie d'un ordre objectivement supérieur ne peut atteindre ce but que par une forme de renoncement (G. Simmel, 1913 : 179). La limitation (*Begrenzung*) est un facteur constitutif de l'individualité : « Le renonçant est la personne qui donne à son existence subjective une forme grâce à laquelle il peut devenir une partie de l'ordre objectif de la société ou même du cosmos [...]. Chaque forme est une limitation, un renoncement à ce qui est au-delà de la frontière ; et ce n'est que par ce façonnage (*Formung*) que toute existence solide, matérielle vient à être, à laquelle le sujet est confronté et dans laquelle il doit se former » (G. Simmel, 1913 : 181). Ainsi, le façonnage de la vie individuelle ne réside pas seulement dans l'action, mais aussi dans le fait de s'abstenir de faire quelque chose ou encore de laisser quelque chose arriver. Tout cela relève de la « forme de vie » et de l'« art de vivre », qui sont à la fois une capacité et un défi. À ce stade, l'orientation éthique de la philosophie de la vie simmelienne devient évidente : « la discipline de soi (*Sich-selbst-beherrschen*) et le renoncement (*Entsagen*) [...] se révèlent comme fondement ou versant éthique » de la vie individualisée (*ibid.*). Il faut toutefois garder à l'esprit que la compréhension simmelienne de l'ascèse, en accord avec sa conception de la notion d'éthique formelle, n'est pas liée à une quelconque normalisation du comportement. *A fortiori*, elle contraste avec le dualisme corps-esprit, élaboré par le néoplatonisme et pleinement développé par le christianisme occidental, ainsi qu'avec le processus de « dé-sensualisation » qui lui est associé. En fait, l'ascèse est illustrée par l'exemple de la vie de Goethe. Elle signifie un comportement qui « imprègne le cheminement de vie de Goethe, sans relation spécifique à telle ou telle chose et sans tristesse, mais comme une disposition générale face à la vie⁷ ». En ce

7. *Ibid.* Ailleurs cependant, Simmel utilise l'interprétation chrétienne de l'ascèse comme exemple pour démontrer que le renoncement peut très bien entraîner la douleur, comme une composante de la vie religieuse. « En raison du simple fait que le Royaume de Dieu commence

sens, l'ascèse est un « façonnage de la vie » dans lequel l'autolimitation découle des « conditions intérieures de croissance les plus personnelles » (G. Simmel, 1993 [1908] : 274) ; ce n'est pas « un type de limitation du soi, mais une limitation *au* soi » (G. Simmel, 1913 : 182).

Comme Simmel fonde sa théorie de la culture sur la dialectique de la conquête et de la constitution du soi, la « religiosité ascétique » devient le moyen habituel de manier les apories culturelles et sociales (ce qui ne signifie pas que la religion et la culture soient équivalentes !). De cette façon, il évite la partialité dans la réflexion culturelle-théorique telle qu'elle s'est produite au XX^e siècle. D'une part, il ne succombe pas à un genre de réductionnisme qui mène à une compréhension de la culture réduite à un processus de sublimation et de limitation socialement imposé, une version du concept de culture qui s'étend de Sigmund Freud à Norbert Elias en passant par Arnold Gehlen (V. Krech, 2002). D'autre part, il échappe aux pièges de l'irrationalisme et du « décisionnisme » culturo-théorique. Il réussit à éviter ces deux réductions parce qu'il voit la religiosité comme un élément constitutif d'une culture qui préserve et crée en même temps et comme un élément culturel qui ne se limite pas à une fonction compensatoire ni à l'effet de briser les formes existantes. Pratique ascétique dans le sens indiqué ci-dessus, la religiosité se situe à la fois au sein et en dehors des institutions classiques. En raison de cette double position, elle n'est pas tenue d'éviter la dialectique de la socialisation et de l'individuation ni le conflit entre culture objective et subjective ni encore les tensions de la vie en général. Elle est finalement en mesure d'assurer une médiation entre elles tout en passant par elles et en les surmontant. En conséquence, le lieu de la religion et de la religiosité est celui du seuil.

Volkhard KRECH
 CERES (Centre d'études religieuses)
 Université de Bochum, Allemagne
 volkhard.krech@rub.de

Bibliographie

- ARNASON Johann P., EISENSTADT Shmuel N., WITTROCK Björn (dir.), 2005, *Axial Civilizations and World History*, Leiden, Brill.
- BELLAH Robert N., 2005, « What is Axial about the Axial Age? », *European Journal of Sociology*, 46-1, p. 69-89.
- BELLAH Robert N., JOAS Hans (dir.), 2012, *The Axial Age and its Consequences*, Cambridge MA, Belknap Press of Harvard Univ. Press.

déjà à devenir réalité ici, il ne peut que générer des souffrances puisqu'il se heurte aux ordres et aux pouvoirs mondains » (G. Simmel, 1993 [1908] : 274). Toutefois, dans le christianisme la souffrance a perdu son caractère dépressif et est plutôt sublimée comme une passion ; le renoncement en lui-même est « quelque chose de précieux et un atout mental [...], l'abnégation en elle-même est une sorte de conquête de soi » (*ibid.*).

- JOAS Hans, 2000, *The Genesis of Values*, Chicago, Univ. of Chicago Press.
- KRECH Volkhard, 2002, « Überlegungen zu einer Soziologie der Askese », in *Askese – Entsayung und Disziplinierung. Lokale Traditionen im Vergleich*, Guzy L., Piegeler H. (dir.), Tübingen, Medien Verlag Köhler, p. 11-24.
- KRECH Volkhard, 1995, *Georg Simmels Religionstheorie*, Tübingen, Mohr/Siebeck.
- LAW John, 1992, « Notes on the Theory of the Actor-Network: Ordering, Strategy and Heterogeneity », *Systems Practice*, 5, p. 379-393.
- MOMIGLIANO Arnaldo, 1975, *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*, Cambridge UK, Cambridge Univ. Press.
- MÜLLER Horst, 1960, *Lebensphilosophie und Religion bei Georg Simmel*, Berlin, Duncker & Humblot.
- SIMMEL Georg, 1913, *Goethe*, Leipzig, Klinkhardt, Biermann.
- , 1988 [1911], « Le concept et la tragédie de la culture », in *La tragédie de la culture*, Paris, Rivages Poche, p. 179-217.
- , 1989a [1890 et 1892], *Über sociale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen et Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*, Ed. Heinz-Jürgen Dahme (*Gesamtausgabe [Euvres complètes]*, vol. 2), Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- , 1989b [1892], *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*, t. 1., Ed. Klaus Christian Köhnke (*Gesamtausgabe [Euvres complètes]*, vol. 3), Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- , 1991 [1893], *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*, t. 2. Ed. Klaus Christian Köhnke (*Gesamtausgabe [Euvres complètes]*, vol. 4), Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- , 1993 [1908], « Vom Wesen der Kultur », in *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*, t. 2., Ed. Alessandro Cavalli et Volkhard Krech (*Gesamtausgabe [Euvres complètes]*, vol. 8), Frankfurt a. M., Suhrkamp, p. 363-373.
- , 1994 [1916], *Rembrandt*, Strasbourg, Circé.
- , 1997 [1898 et 1914], « Contribution to the Sociology of Religion » et « Rembrandt Religious Art » in *Essays on Religion* (Ed. et trad. Horst Jürgen Helle, collab. Ludwig Nieder), New Haven/London, Yale Univ. Press, p. 101-120.
- , 1998a [1902 et 1912/1906], « De la religion du point de vue de la théorie de la connaissance » et « La religion », in *La Religion*, Belval, Circé, p. 107-121 et p. 9-106.
- , 1999a [1900], *Philosophie de l'argent*, trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Presses universitaires de France, « Quadrige ».
- , 1999b [1908], *Sociologie, Essai sur les formes de la socialisation*, Paris, Presses universitaires de France.
- , 2004 [1903 et 1911], « Les grandes villes et la vie de l'esprit » et « Le problème de la situation religieuse » in *Philosophie de la modernité*, trad. et intr. Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Payot, p. 170-183 et p. 339-354.
- , 2009 [1908], *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms*, traduit et édité par Anthony J. Blasi, Anton K. Jacobs, Mathew Kanjirathinkal, introd. Horst J. Helle, Leiden/Boston, Brill.

–, 2010 [1918], *The View of Life: Four Metaphysical Essays with Journal Aphorisms*, trad. John A. Y. Andrews et Donald N. Levine, Chicago, Ill. / London, Univ. of Chicago Press.

WITTRÖCK Björn, 2005, « The Meaning of the Axial Age », in Arnason J. P., Eisenstadt S. N., Wittrock B. (dir.), 2005, *Axial Civilizations and World History*, Leiden, Brill, p. 51-85.

La religiosité comme seuil.

Pertinence contemporaine de la théorie de la religion de Georg Simmel

Alors que les travaux classiques de Max Weber et d'Émile Durkheim jouissent d'une grande popularité, l'approche de la théorie des religions de Georg Simmel est relativement peu sollicitée. Pourtant, sa sociologie des religions constitue en quelque sorte une synthèse anticipée des approches développées ultérieurement par Thomas Luckmann et Niklas Luhmann, dans la mesure où elle combine des perspectives associées à la théorie de l'individualité et des analyses de la logique inhérente à des sphères sociétales entièrement différenciées. Cet article propose une contextualisation de la théorie des religions de Simmel dans le cadre de son œuvre puis une analyse de ses trois strates : l'approche psycho-sociologique, les études culturelles et la philosophie de la vie. Il traite aussi de la pertinence de cette approche pour une sociologie des phénomènes religieux contemporains, en examinant l'évolution de la religion et la religiosité à l'aide de la notion de « rotation axiale », ainsi que du concept d'ascétisme comme base du Moi religieux.

Mots-clés : Simmel, religiosité, transcendance, ascétisme, âge axial.

Religion on the Threshold.

Georg Simmel's Theory of Religion and its Relevance for the Current Sociology of Religion

Whereas the classic works of the sociology of religion by Max Weber and Émile Durkheim are widely read, Georg Simmel's approach to the theory of religion offers potentials that remain to be raised. His sociology of religion constitutes to a certain extent an anticipative synthesis of the views brought forward by Thomas Luckmann and Niklas Luhmann in that he combines perspectives associated with the theory of individuality with analyses of the inherent logic of fully differentiated societal spheres. This article contextualizes Simmel's theory of religion in his overall work. It carries on by analysing the different strata of this theory: (psycho-)sociological approach, cultural studies and philosophy of life. Finally, it deals with the relevance of the Simmelian approach for the current sociology of religion, examining the evolution of religion and religiosity by means of Simmel's motive of "axial rotation" and the concept of asceticism as the foundation of the religious self.

Key words: Simmel, religiosity, transcendence, asceticism, axial age.

La religiosidad como umbral.

Pertinencia contemporánea de la teoría de la religión de Georg Simmel

Mientras que los trabajos clásicos de Max Weber y Émile Durkheim gozan de una gran popularidad, el abordaje de la teoría de las religiones de Georg Simmel es relativamente poco solicitado. Sin embargo, su sociología de las religiones constituye de alguna manera una síntesis anticipada de los abordajes desarrollados ulteriormente por Thomas Luckmann y Niklas Luhmann, en la medida en que combina perspectivas asociadas a la teoría de la individualidad y al análisis de la lógica inherente a esferas sociales enteramente diferenciadas. Este artículo propone una contextualización de la teoría de las religiones de Simmel en el marco de su obra, luego un análisis de sus tres estratos, sucesivamente el abordaje psico-sociológico, los estudios culturales y la filosofía de la vida. Trata también de la pertinencia de este abordaje para una sociología de los fenómenos religiosos contemporáneos, examinando la evolución de la religión y la religiosidad con la ayuda de la noción de “rotación axial”, así como el concepto de ascetismo como base del Yo religioso.

Palabras clave: Simmel, religiosidad, trascendencia, ascetismo, edad axial.