



HAL
open science

Extension du domaine du sacré

Stéphane Dufour, Jean-Jacques Boutaud

► **To cite this version:**

Stéphane Dufour, Jean-Jacques Boutaud. Extension du domaine du sacré. Questions de communication, 2013, Figures du sacré, 23, pp.7-30. <10.4000/questionsdecommunication.8329>. <halshs-01139384>

HAL Id: halshs-01139384

<https://shs.hal.science/halshs-01139384v1>

Submitted on 16 Apr 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

Référence papier

Stéphane Dufour et Jean-Jacques Boutaud, « Extension du domaine du sacré », *Questions de communication*, 23 | 2013, 7-30.

Référence électronique

Stéphane Dufour et Jean-Jacques Boutaud, « Extension du domaine du sacré », *Questions de communication* [En ligne], 23 | 2013, mis en ligne le 31 août 2015, consulté le 04 avril 2015. URL : <http://questionsdecommunication.revues.org/8329>

Extension du domaine du sacré

Stéphane Dufour et Jean-Jacques Boutaud

CIMEOS (EA4177), équipe 3S,

Université de Bourgogne

« Le sacré est l'archaïque » écrivait Paul Ricœur (1974 : 71), faisant le constat qu'il relève d'un monde aujourd'hui complètement révolu. Démarche bien téméraire, donc, de vouloir engager *Questions de communication* dans un débat refermé sur le passé, voire dépassé. La discussion serait close et le sujet entendu. Tournons la page.

Pourtant le sacré reste d'une étonnante acuité. Il trouvait encore à s'exposer il y a quelques années dans ce temple de la création moderne et de l'avant-garde qu'est le centre Pompidou¹ : « Le sacré, quoi qu'on en dise, porte encore beau, si l'on en croit les lieux et moments que l'on continue de qualifier ainsi, de New York à Pékin. Ce monstre toujours jeune – poitrine de femme, corps de lion, ailes d'aigles – reste d'attaque. Faute d'oser lui faire face, beaucoup de nos contemporains l'ont barré de leur agenda et, pour mieux vaquer à leurs affaires, s'en vont disant que ce Sphinx là a fait son temps. C'est imprudent. On est souvent rattrapé par ce que l'on croit derrière nous » (Debray, 2011 : 12). Pas davantage d'une époque que d'un lieu, le sacré n'est ni une survivance de la mort proclamée de Dieu, ni une réminiscence d'un siècle de sécularisation, mais bien la constance d'une notion qui n'a jamais cessé de vivre, de s'actualiser, dans sa permanence même.

¹ Une exposition s'est tenue en août 2008 au Centre Pompidou : « Traces du sacré : au terme de ce qu'on a coutume d'appeler le « désenchantement du monde », une partie de l'art moderne s'est inventée dans un paysage de croyances bouleversées qui continue de participer à l'invention des formes contemporaines. Dans un parcours qui embrasse toute l'histoire de l'art du 20^e siècle, de C.D. Friedrich à Kandinsky, de Malevitch à Picasso et de Barnett Newman à Bill Viola, l'exposition interroge la manière dont l'art continue de témoigner, dans des formes souvent inattendues, d'un au-delà de l'ordinaire des choses et demeure, dans un monde tout à fait sécularisé, la voie profane d'une nécessité irrépressible d'élévation ». Consulter : <http://traces-du-sacre.centrepompidou.fr>.

Il faut encore défendre la pertinence du sacré aujourd'hui alors même que nous vivrions dans un monde désacralisé, plongé dans la « misère symbolique » d'un espace avant tout marchand qui instrumentalise l'être sensible en consommateur (Stiegler, 2005) ou impose science et technologie comme modes dominants d'être au monde : « Notre modernité, écrit Paul Ricœur, s'est constituée comme modernité en émigrant hors du cosmos sacré » (1970 : 70). Signe des temps, l'emprise de la religion sur la société occidentale n'a probablement jamais été aussi faible. Mais penser que la notion de sacré aurait perdu de son intensité avec la dilution du religieux, la désertion de l'office et des lieux de culte, de prière, reviendrait à lier de façon indéfectible sacré et religion.

Le point nodal à interroger est de savoir si le sacré peut de prime abord raisonnablement avoir une existence, et même une quelconque viabilité, en dehors de la religion dans laquelle certains sont tentés de l'enfermer. Nombre d'auteurs ont défendu l'idée que le sacré, constituant l'essence même de la religion, son centre, son point de fuite aussi, lui serait subordonné. En somme, le sacré procéderait de la religion. L'intéressant dialogue entre Philippe Breton et David Le Breton (2009), dans leur ouvrage *Le silence et la parole*, révèle au détour d'un chapitre ce clivage dans la façon d'appréhender le sacré. Pour David Le Breton, le sacré se situe en-deçà du religieux. Ce serait l'émotion initiale, presque primordiale, qui pousse les hommes à se référer parfois à Dieu, aux dieux ou à rester là, dans un sentiment de transcendance face à un visage ou à un événement sans le référer à une divinité. « Le sacré traduit un sentiment de transcendance devant le monde : la montagne qui m'éblouit, la mer, le visage d'un enfant, la beauté d'un texte ou d'un geste, l'amour : voilà le sacré, c'est-à-dire la matière première, la matière encore non ouvragee » (2009 : 76-77). Premier glissement ou débrayage, premiers signes d'émancipation du sacré à l'égard, à l'écart du religieux.

Pour sa part, Philippe Breton soutient que le sacré ne peut se prévaloir d'aucune antériorité car il est d'emblée produit au sein du religieux et de son institution. Cette conception s'expose néanmoins à des objections de plusieurs ordres. Si le sacré participe pleinement de la religion, rien ne permet de dire qu'il en soit constitutif, et même exclusif, au même titre que la Révélation, le Dieu unique, le clergé, le dogme ou les écritures saintes. Si ces éléments sont au fondement de la religion, le sacré, lui, s'avère certainement antérieur à l'idée du Dieu unique. La notion de religion, ce « trompe l'œil ethnocentrique » selon Régis Debray, agit comme un voile qui empêche de percevoir la profondeur de champ épistémologique du sacré, bien au-delà de l'espace du religieux. Ce que nous appelons la religion au sens large apparaît au mieux vers le troisième et le deuxième millénaire avant Jésus Christ., alors que des traces de rituels entourant les sépultures préhistoriques attestent d'une expression bien plus ancienne du sacré. Celui-ci existe ou se *manifeste* (*infra* Ricœur, Eliade), si l'on préfère, depuis que l'homme ressent une attirance, sinon une croyance, pour une dimension surnaturelle, depuis qu'il superpose un

monde des esprits au monde visible, cherche à relier le réel effectif à de l'immatériel. Vouloir entièrement contenir (au double sens du terme, *englober* et *retenir*) le sacré dans la religion reviendrait à négliger, ou pire, à nier qu'il existe d'autres formes de spiritualité avant les religions, lesquelles sont appelées à s'exprimer, à se développer, en marge du religieux. Le sacré existe donc avant, autrement et ailleurs que dans la religion, terme juridico-politique désignant l'institution ou l'officialité d'une pratique spirituelle. Loin de se réserver l'exclusivité du sacré, la religion n'en est donc que le bras administratif, le système de codification qui le définit et le gère dans des circonstances historiques et spatiales bien déterminées.

Si le sacré précède et excède la religion, à la fois dans le temps et dans l'espace, on peut dès lors admettre la possibilité d'expériences du sacré non religieuses ou parareligieuses, qui n'en restent pas moins sacrées. Des expériences fortes marquées par un sentiment d'efficiencia, mais qui ne se réfèrent pas à une divinité révélée. Notre société occidentale moderne, *hyperindustrielle* (Stiegler, 2004), *hypermoderne*, à la fois superlative et sans repères (Lipovetsky), sans cesse soupçonnée ou délibérément accusée de perdre ses valeurs (implicitement ses fondements moraux) montre l'ampleur de ce déplacement du sacré en quelques décennies à peine, dans une ère où l'on parle volontiers de sécularisation, de fin ou disparition des religions, mais non des croyances ou de la transcendance, sous toutes ses formes nouvelles ou revisitées : « Ce que masque, au fond, l'aveuglante formule wébérienne, "le désenchantement du monde", c'est le fait que tout désenchantement d'un domaine d'investissement imaginaire, comme aujourd'hui la politique et ses utopies, suscite le réenchantement d'un autre, en l'occurrence, chez nous, le patrimoine, les mémoires et les identités, ethniques ou religieuses » (Debray, 2006 : 17-18). Quand les Eglises pesaient sur les systèmes sociopolitiques, sous les régimes théocratiques ou, en France, avant la séparation des Églises et de l'État de 1905, l'institution religieuse « normait » le sacré en lui donnant sa forme et son contenu. Avec la disparition de ce monopole sur le sacré, la vie sociale s'est réappropriée la notion, en l'appliquant à d'autres objets proprement humains et sociaux (Rivière, Piette, 1990). Ainsi se prépare le champ d'extension du sacré, dans la société en général, et l'espace de la communication, en particulier. Chaque époque se forge le sacré selon son *climat* et sa trajectoire, comme si la sensibilité spirituelle ayant elle aussi horreur du vide, une sacralité venait nécessairement se substituer à une précédente. Non seulement le sacré peut se révéler areligieux, sur le mode de la privation, mais il peut encore s'apparier à son contraire et soutenir l'oxymore d'une « sacralité profane » (Debray, 2006) ou d'une « sacralité laïque » (Poulat, 2006).

Sortir aussi résolument le sacré de la sphère des religions pour le considérer dans sa propre lumière, sans ombre portée, conduit à redéfinir le rapport du chercheur à son objet et à la construction de celui-ci. En faisant procéder le sacré de la religion, et seulement de celle-ci, le chercheur qui s'intéresse à ce sujet voit la construction de son objet d'étude lui échapper en grande partie sinon même

totallement puisqu'il est préalablement questionné, délimité ailleurs que dans son laboratoire et par d'autres instances : textes religieux, exégèse, paroles ecclésiales, etc. Dans ces conditions, le chercheur s'empare moins d'une notion qu'il ne la reçoit de l'extérieur, déjà arrêtée et définie, avec parfois ses précautions d'emploi. S'il est vrai que le caractère sacré d'une chose, sur le plan morphologique, ne saurait provenir d'une puissance extérieure, disons divine, la notion de sacré ne saurait davantage s'imposer de l'extérieur au chercheur, en l'occurrence de l'institution religieuse, déjà toute armée de ses principes et de sa logique. Le sacré n'est pas une qualité donnée qui aurait *toujours déjà* été là. Avant toute considération, c'est la trace de l'humain, la marque de l'homme, au sens anthropologique qui, retrouvant sa souveraineté face à la parole institutionnelle, investit tel objet, tel lieu, telle pratique, telle personne, etc. comme sacré dès lors qu'il en reconnaît le lieu et le moyen d'expériences médiates avec une forme de transcendance : « C'est l'homme, et l'homme seulement, qui est la mesure de la sacralité des êtres et des choses, parce qu'il est l'agent de leur possible sacralisation » (Meslin, 1988 : 94). Une chose est sacrée non pas en raison de sa nature spécifique, de son essence car elle est toujours de même nature que les autres réalités du monde. Aucun absolu en elle, mais elle présente une valeur d'usage tournée vers une finalité.

Au contraire, la grande labilité du sacré, la diversité changeante des signifiants dans lesquels il se trouve investi s'opposent aux tentatives de le substantialiser, dont une qui n'est certes pas la moindre selon Georges Bataille (1970), à savoir le christianisme. Pour lui le sacré n'est pas une réalité substantielle à l'épreuve du temps mais, en termes plus abstraits, un instant privilégié trouvé au hasard de la recherche. Partant de cette désubstantialisation, Georges Bataille trace la voie qui pourrait devenir une invite au chercheur en Sciences de l'information et de la communication. « Une telle disjonction du sacré et de la substance transcendante ouvre soudain un champ nouveau [...] à l'agitation qui s'est emparée de l'esprit humain vivant. Car si le champ du sacré est accessible, il ne peut être question pour cet esprit de ne pas franchir l'enceinte » (1970 : 563). Il appartient aux sciences de l'information et de la communication de franchir cette enceinte anciennement réservée aux religions et d'y porter leur regard pour observer, au-delà ou en-deçà des mouvements de sécularisation, comment le sacré se métamorphose pour prendre de nouvelles formes signifiantes, des traits figuratifs pour se matérialiser et entrer dans l'espace de la communication. Nous prendrons soin de définir, sous peu, ce terme de *figuratif* qui donne son inspiration à ce dossier, sous le titre de « figures du sacré ». Mais quelques précisions encore.

Des auteurs d'horizons différents comme Georges Bataille ont très tôt pensé le sacré sans le fonder nécessairement sur la religion ou d'autres comme l'anthropologue des religions Michel Meslin ont laissé entrevoir la possibilité de son extension au-delà de la sphère religieuse sans explorer ces nouvelles voies. Même Mircea Eliade (1971) dans *La Nostalgie des origines* remarque qu'il existe un « certain

nombre de phénomènes apparemment non religieux dans lesquels on peut déceler des recouvrements nouveaux et originaux du sacré » (12).

A l'opposé de cette prudence épistémologique, des auteurs comme l'ethnologue et écrivain Michel Leiris ont tout aussi tôt admis comme une évidence que le sacré pouvait exister ailleurs que dans le religieux et se sont employés à en relever ses manifestations, parfois de façon très personnelle et subjective, dans la vie sociale et sécularisée. Entre ces deux postures intellectuelles, entre une extension du sacré principalement envisagée comme une éventualité non expérimentée, d'un côté, et le constat que le sacré se répand bel et bien dans l'univers social profane, peu d'analyses se sont situées sur la dynamique du sacré à sortir de la religion et à circuler.

L'enjeu nous semble pourtant essentiel car ce déplacement ne se réalise pas sans conséquences ni effets tant épistémologiques pour l'observateur que sémantiques pour la notion elle-même. Donner de l'intelligibilité au déplacement du sacré demande préalablement de renouveler les outils méthodologiques qui ne peuvent plus seulement emprunter à l'anthropologie. « Lorsqu'on apprend à l'observer hors des religions instituées, le sens du sacré, ou plus précisément, le sens de l'expérience qui en est faite, se conjugue au pluriel » (Jeffrey, 1998 : 25). Et Denis Jeffrey d'ajouter qu'il « est important, dans la perspective postmoderne, de développer des outils théoriques » (*ibid.*).

Or ce travail d'outillage méthodologique pour suivre l'évolution complexe du sacré n'a encore jamais été vraiment mené de façon systématique comme Albert Piette (2003) a pu le faire au sujet des religions séculières pour les penser en dehors de l'anthropologie des religions instituées. Ce que l'on a appelé « la thèse des déplacements de l'expérience du sacré » (Lemieux, Milot, 1986), qui a émergé au Canada au milieu des années 1980, a été l'une des premières tentatives pour définir un cadre théorique afin de rendre compte de l'expérience du sacré en dehors des limites du religieux institué.

En fait l'approche méthodologique proposée ne rompt pas véritablement avec la religiosité du sacré dans la mesure où, pour en suivre les traces, la théorie des déplacements suppose une définition extensive de la religion et traduit préalablement en termes religieux des activités de la vie quotidienne (jardinage, sport, spectacles, etc.) dans lesquelles pourrait se loger du sacré. Bien qu'il soit délié du monothéisme, le sacré n'en continue pas moins d'être perçu et interprété sur fond de religiosité à la différence que les nouvelles religiosités séculières se sont substituées aux religions instituées.

Plaçons-nous un instant dans l'hypothèse d'un sacré procédant exclusivement de la religion, y compris les nouvelles religiosités séculières, sans réelle possibilité de l'en extraire. Dans ce cas, soit son étude se réduit au périmètre du religieux, ce qui reviendrait à une théologie où les sciences humaines et sociales (SHS) n'ont pas vraiment leur place ; soit elle essaie d'éprouver l'opérativité du sacré en dehors du

périmètre religieux, mais avec une ombre portée qui conditionne le regard et limite l'objet. Des formes altérées pour ne pas dire dégradées du sacré, dans les plis de la vie sociale, comme autant d'éléments qui présentent au besoin des caractéristiques communes, des similitudes factuelles avec le sacré religieux, lequel reste, en dernière instance, la seule véritable référence pour mesurer le degré de sacralité de toute chose.

Cette démarche qui agit par homologie et, *in fine*, par homologation avec le parangon religieux du sacré, gêne plutôt qu'elle n'éclaire l'analyse du phénomène. Elle contient en elle-même ses propres limites car, de même que le comparant ne saurait se confondre ou seulement correspondre exactement avec le comparé, ce jeu métaphorique instaure *de facto* une indépassable séparation entre modèle religieux du sacré et la personne, l'objet ou le lieu repéré pour ses ressemblances au risque de ne pas reconnaître leurs formes ni leurs sens spécifiques. La conséquence est qu'à vouloir s'immerger dans la société contemporaine et s'en tenir à l'étiquetage mimétique avec le sacré religieux, on se condamne à ne jamais découvrir que des bribes, des morceaux, d'un « presque sacré ». Un sentiment domine alors de n'évoluer que dans un registre d'inévitable incomplétude et d'altération, sans espoir de rencontrer *le sacré* dans sa forme originelle, ailleurs que dans la religion même.

On se croit ainsi condamné à ne reconnaître le sacré que différenciellement et non plus essentiellement. La tentation de retrouver une sorte de légitimité à parler du sacré consisterait alors à instituer ou convertir ses possibles sphères d'expression comme le sport, la science, la politique, la musique, etc. en religions séculières ou en « quasi-religions »², pour reprendre l'expression de Paul Tillich (1968), prolongeant de la sorte le faux-semblant du *presque* dont Roland Barthes souligne dans *La chambre claire* (1980) l'atrocité, au regard de la déception qu'il crée. Dans un autre registre, Christian Bromberger (1996) s'est également confronté à la question du rapport entre son objet d'étude, les observations ethnologiques des passions du football, et l'idéaltype du rituel religieux. Cherchant la juste distance, il arrive à la conclusion d'un nécessaire *écart significatif*. « Au bout du compte, il ne s'agit pas tant de repérer des similitudes et des convergences générales que des transferts, des processus d'appropriation, d'inversion, de distanciation, de rupture, bref un système d'écarts significatifs qui nous dirait quelque chose de la nature spécifique du phénomène qui nous occupe » (317). Cette nécessaire distanciation avec un modèle change la façon de considérer le sacré et les formes du sacré que l'on se met en situation de découvrir dans le monde. Il ne saurait se réduire à une forme dégradée dans la mesure où, détaché du référentiel religieux en surplomb, son évaluation ne relève plus d'une logique graduelle (relative à la sacralité religieuse) mais essentiellement catégorielle : quelque chose est sacré *par ses propres qualités* et non plus *par rapport* au religieux.

² L'idée directrice de Paul Tillich est que les grandes religions sont confrontées d'une manière ou d'une autre à ce qu'il appelle les « quasi-religions ». Il subsume sous le concept de religion ces mouvements séculiers qui présentent, comme il le dit, « avec évidence les caractères des religions proprement dites, bien qu'en même temps ils diffèrent profondément ».

Arracher le sacré de la gangue religieuse où il se trouvait maintenu depuis plusieurs siècles, cela constitue un postulat et réclame une posture franche pour s'autonomiser du religieux. Toutefois, après une si longue période d'incrémentation, même si la séparation est épistémologiquement prononcée, l'ascendance du religieux travaille toujours à se maintenir dans l'approche du sacré, au moins sous forme résiduelle. C'est pourquoi, la véritable autonomisation du sacré par rapport au référent ou la référence religieuse consiste à adopter la démarche à front renversé d'Albert Piette : intervertir la place du sacré, alors considéré comme premier, par rapport à la religion considérée comme seconde. Pour éviter que ses travaux sur les religiosités séculières soient bordés sur la voie étroite de l'analogie permanente avec le fait religieux, Albert Piette (2003) s'est défait d'une approche religiolosique, c'est-à-dire d'une approche qui consiste à trouver du religieux dans le séculier ou à lire celui-ci comme s'il était religieux. Ce qu'il nomme « le regard incongru » est en fait une conversion du regard épistémologique. Au lieu de partir d'une définition de la religion pour repérer ensuite dans le séculier la présence ou l'émergence d'éléments caractéristiques du religieux, il part de l'acte séculier, dégagé de toute interprétation religieuse *a priori* pour, ensuite, se déplacer avec de nouveaux outils méthodologiques et théoriques vers l'activité religieuse. « L'activité séculière ne constitue pas pour nous le résultat d'un processus de dégradation ou de recomposition du religieux, mais bien un tremplin analytique pour l'étude de la religion » (*ibid* : 76). Le chercheur en sciences humaines gagne beaucoup, scientifiquement, à s'abstraire des religions instituées. Cela permet de construire son objet d'étude en marge des paroles ecclésiales qui se veulent fondatrices en la matière et, ce faisant, cela évite de se limiter à une vision par trop monothéiste et pour tout dire univoque du sacré.

Le sacré, on l'aura compris, se construit en objet d'étude scientifique à mesure et, plus encore, à la condition qu'il se détache de la religion et prenne ses distances. Maintenu dans le giron religieux, le sacré n'apparaît dans la vie ordinaire que sous les traits non seulement mimétiques mais parodiques d'un artifice de production d'autant plus coloré qu'il serait creux, d'autant plus éclatant qu'il serait vide de sens et de transcendance. L'écart significatif proposé par Christian Bromberger instaure une première distance qui autorise à penser le sacré de façon plus autonome mais le détermine encore à prendre sens par un système de renvois, certes plus complexes que l'analogie, avec le religieux. À un autre degré de distanciation, le renversement de perspective d'Albert Piette permet de poser le sacré comme une construction syncrétique. Il faut donc partir du sacré, mais de quoi s'agit-il exactement ?

Depuis son retour remarqué sur la scène sociale (Ferrarotti, 1993) et médiatique³, le terme de sacré a insensiblement infusé, percolé, avec le discours de

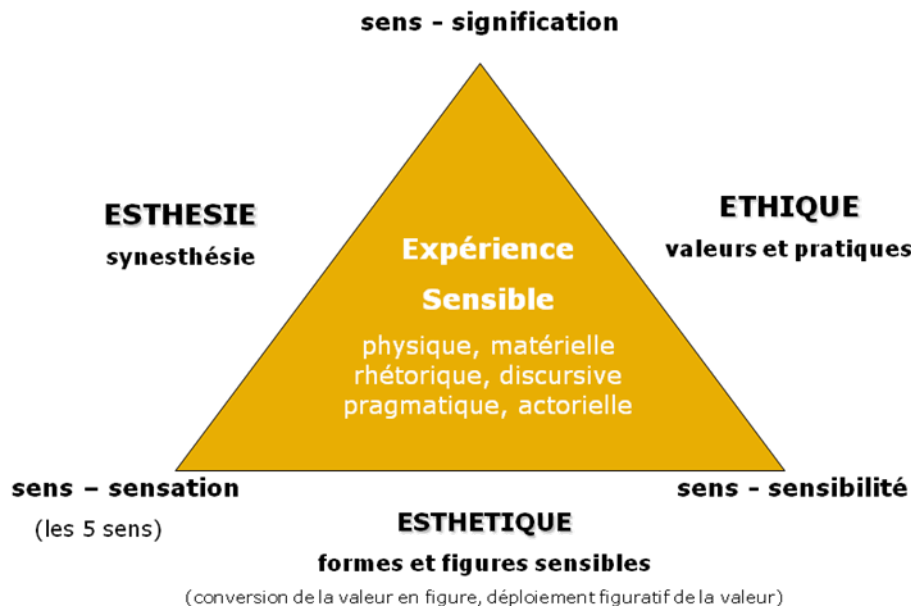
³ Voir les nombreux ouvrages, colloques et livraisons de revues en sciences humaines et sociales consacrés au sacré ou à des thèmes connexes comme la croyance, la prière, le recueillement, l'âme, etc. Parmi beaucoup d'autres : Lardellier, Pascal, Delaye, Richard, (dirs.), *Entreprise et sacré*, Paris, Hermès Lavoisier, 2012 ; Leone, Massimo, *Sémiotique de l'âme. Langages du changement spirituel à l'aube de l'âge moderne*, 3 volumes, Paris, Presses Académiques Francophones 2012 ; *Le Temps des médias*, 17,

sens commun, au point d'être régulièrement utilisé dans le langage courant au travers d'usages, pour l'essentiel, métaphoriques. Si la métaphore garde toute sa force de production du sens, le passage du qualificatif « sacré », par lequel on désigne sans même y penser un objet, un individu, un lieu investi de cette vertu, au substantif « le sacré », qui a seulement été inventé au XXe siècle pour le désigner en tant qu'objet de pensée, pose quelques difficultés épistémologiques. Il faut s'y arrêter un instant.

Jean-Jacques Wunenburger (2009) souligne que la diversité des conceptions du sacré qui se sont multipliées depuis un siècle dans les sciences humaines et sociales atteste de la difficulté à saisir conceptuellement une réalité à la fois subjective et objective. Déjà parce qu'elle procède d'une expérience sensible complexe, avec des croyances métaphysiques et spirituelles. Pour ajouter à la complexité, l'approche du sacré s'avère assez largement conditionnée par les concepts auxquels on le relie (religion, sainteté, pureté, transcendance, etc.) et ceux auxquels on l'oppose (profane, ordinaire, impur, etc.) ainsi que par la méthode d'analyse adoptée.

Ce dossier propose de poser un premier regard sur la déterritorialisation du sacré à partir d'une approche d'inspiration sociosémiotique à même de rendre compte de la recomposition de ses modalités d'expression et de ses formes signifiantes. De notre point de vue, il est utile, en vertu même de son champ d'extension, de replacer le sacré dans le cadre de l'expérience sensible (Boutaud, Veron, 2007), où s'articulent trois registres de manifestation du sens : esthétique, esthétisme, éthique. Notons d'emblée que l'assonance entre les termes, ne témoigne pas ici d'un goût pour l'anaphore ou la paronomase, mais traduit avant tout l'unité du monde sensible et les relations de solidarité qui en interdéfinissent les termes, par contiguïté, par complémentarité. Le plan *esthétique* est celui des sensations, des perceptions, des manifestations sensorielles, qu'une obédience sémiotique, peircienne pour ne pas la citer, conçoit comme priméité de l'expérience ; le plan *esthétisme* est celui des formes d'expression, de représentation qui révèlent les formes sociales et symboliques investies dans le sacré ; le plan *éthique* se rapporte, quant à lui, à l'axiologie du sacré, à son système de valeurs conjuguées à des pratiques qui ressortissent, globalement, d'un comportement, d'un *ethos* ou d'une forme de vie attachés au sacré, incarnant le sacré.

automne, « Communiquer le sacré », 2011 ; *ESSACHESS, Journal for communication studies*, vol 4, 8, « Sacré et communication », 2011 ; *Destino del sacro. Discorso religioso e semiotica della cultura*, a cura di Nicola Dusi e Gianfranco Marrone, Roma, Meltemi, 2008.



Dans les limites de notre approche, il nous faut précisément avancer par degrés. Situer déjà le sacré dans la trinité du sensible, telle que nous la concevons, entre esthésie, esthétique et éthique, autrement dit entre sensations, sensibilité et signification, la dimension *esthésique*, sensorielle, pouvant être à l'origine de ce déploiement sensible mais pas systématiquement. On peut très bien imaginer un processus inverse d'adoption d'une éthique relationnelle à l'égard du sacré adossée à des valeurs et à un catéchisme avant même d'être appropriée, pour ne pas dire incorporée, sur le plan esthétique.

Sous le régime de l'esthésie, la sensation ; avec l'esthétique, le motif ; avec l'éthique, la relation. En affinant un peu, (1) l'esthésie ou plutôt la synesthésie dont Merleau-Ponty rappelle qu'elle est la règle. Les sens coopèrent, se manifestent d'emblée dans leur association, leurs correspondances. Il faut donc un travail de discrétisation pour isoler une manifestation sensorielle dominante parmi les autres. Dans le registre figuratif, nous savons que dès ce niveau de perception sensorielle, toute sensation de base donne naissance à une image et une forme sensorielle qui préfigurent le processus même d'iconisation de la sensation. Tous les sens sont évidemment mobilisés dans la relation sensible au sacré, celui-ci leur confère un degré d'intensité particulière, comme il apparaîtra dans tous les contextes de ce dossier. La problématique sera même étendue, ici, à la capacité de restituer, dans l'image et la figuration du sacré, la forme et la force des sensations vécues dans l'expérience directe du sacré ; (2) en termes de communication, la dimension *esthétique* du sacré peut s'entendre, fondamentalement, comme la conversion de cette valeur de sacré, l'ontologie du sacré (sur le plan du contenu), en figure ou manifestation figurative du sacré (sur le plan de l'expression et de la représentation).

C'est pourquoi l'esthétique compose essentiellement avec des formes et des figures sensibles, dans toute leur extension figurative (textes, objets, dispositifs, espaces, situations, modes d'action, etc.), là où l'éthique opère sur le discours et les valeurs, le faire et le faire-faire soudés au sacré. L'esthétique c'est le niveau médiateur du sacré qui opère la conversion en motifs des sensations immatérielles et des valeurs abstraites. A titre d'espace de médiation figurative, qui matérialise par définition ces dimensions abstraites et immatérielles, ce registre esthétique constitue le plan par excellence de la communication ; (3) le plan éthique convoque évidemment le sacré comme valeur mais aussi comme axiologie, c'est-à-dire un système de valeurs d'où émergent la transcendance, le dépassement, l'engagement, l'expérience de l'altérité, etc. Ethique relationnelle, de soi à soi et de soi aux autres, à partir du sacré ; éthique pratique qui matérialise le rapport au sacré à travers une *hexis* corporelle, un maintien, des gestes, des rituels, véritables manifestations expressives du sacré. Tout cela participe de sa *figuration* dans les différents contextes où nous allons bientôt l'appréhender. Derrière la continuité et la contiguïté *esthésie-esthétique-éthique*, derrière l'assonance et l'effet paronomastique, c'est donc l'unité sensible du sacré qui se condense et manifeste les interrelations entre ses dimensions constitutives.

Si la synesthésie est la règle, dans l'ordre du sensoriel, l'iconicité est la clé, dans l'ordre du sensible. C'est pourquoi ce dossier sur le sacré s'organise autour de la *figure* et du *figuratif*, qu'il faut concevoir à trois grands niveaux complémentaires :

- le *niveau iconique ou visuel* souvent traduit comme l'*image* du sacré, la possibilité de mettre en image le sacré, comme il est question ici, dans ce dossier, à travers l'expression picturale, la photo d'art ou l'image publicitaire.

- le *niveau figuratif*, proprement dit, au sens où la sémiotique a défini depuis peu son champ d'extension (Fontanille, 2007), des sensations matérialisées par l'expérience jusqu'à l'*ethos* et la culture qui, en l'occurrence, affectent par degrés la production et la réception du sacré. Bien au-delà d'un support visuel, l'espace figuratif du sacré se déploie à travers des messages de toutes natures, mais aussi des objets, des dispositifs, des cadres d'exposition et d'action qui mettent en scène le sacré en espace religieux comme en espace profane. A ce titre, comment ne pas établir des passerelles mentales entre l'espace sacré des églises et l'image sacralisée de certains espaces marchands, nouveaux temples dédiés aux marques, à travers une scénographie complète et complexe de toutes les formes expressives du sacré.⁴

- à un troisième niveau, le figuratif comme *motif stabilisé* de représentation mentale du sacré, avec des traits iconisés stables, constants. Cela signifie qu'en dehors des variations contextuelles dont le sacré fait l'objet, des propriétés sensibles se maintiennent et sont identifiables comme les traits distinctifs du sacré dans son essence et sa reconnaissance. Pensons à un motif figuratif comme la

⁴ Boutaud, J.-J., Dufour, S., 2012, « Le sacré en son terroir. De la communication des maisons de champagne », in Lardellier, P., Delaye, R. (dirs.), *Entreprise et sacré*, Paris, Hermès Lavoisier, p. 377-391.

séparation dont Durkheim faisait l'un des traits dominants du sacré (1924) ; l'*intensité* ou hyperesthésie, s'il est vrai que le sujet prend conscience, à travers le sacré, d'une réalité suprasensible qui se présente à lui sous un autre jour, une autre lumière, avec une force et une énergie particulières ; ou encore l'*axialisation* qui situe le sacré sur un axe horizontal comme occupant une place à part, en dehors (*sacer*) et sur un axe vertical comme occupant une place supérieure, ou la représentation du sacré comme *figure synchrétique* qui travaille l'image d'un tout unifié soudain animé de traits harmonieux et clairs.

En allant plus loin, il nous faut appréhender le déplacement du sacré, comme espace figuratif, à sa figuration sociale, avec l'entrée en scène du sujet, les effets de mise en acte du sacré : les codes, les rites, les cérémonies sociales, toute cette liturgie qui entoure la représentation et les pratiques sacrées. Il convient d'intégrer à cette dramaturgie du sacré, comme *scène* et *récit* (Goffman, 1991 ; Ricœur, 1983), et on le verra dans les articles de ce dossier, ce qui procède dès lors, pour le dire pompeusement, d'une sémiogenèse du sensible : une *préfiguration* de la relation au sacré ; une *configuration* de l'espace sacré, du dispositif sacré, de nature à intégrer, mobiliser, objets et acteurs ; parce qu'on ne saurait en rester là, la *performance* du sacré qui suppose l'entrée en scène des acteurs, avec leur pouvoir de *figuration* pour donner force et vigueur au sacré, sous des formes non routinisées mais ritualisées, codifiées.

Un élément est sacré pour un groupe social parce qu'il a été préalablement désigné comme tel par une instance autorisée à le faire : religion, clergé ou ordre, assemblée, etc. Mais en dehors et antérieurement à toute désignation institutionnelle extérieure, comment un individu a-t-il accès par lui-même au sacré, comment prend-t-il conscience qu'il est confronté au sacré et qu'il en fait directement l'expérience ? Cette question nous conduit à essayer de cerner à grands traits ce qu'est véritablement le sacré, de tenter de lui donner un contenu.

La description phénoménologique qu'en propose Rudolf Otto (1917) dans son ouvrage pionnier en termes de puissance, de pouvoir, de force, indique déjà que ses modalités de perception se situent bien en-deçà du langage et du logos, au niveau des émotions et des affects. Le sacré ne se lit ni se décrypte comme un texte à la surface des choses auxquelles il s'applique. Il se donnerait, en premier lieu, comme une émotion intimement et intensément ressentie. Dans son étude sur la phénoménologie du sacré, Paul Ricœur (1974) en parle également comme d'une puissance, *l'Efficace par excellence* dont la circulation n'emprunte pas l'articulation du sens. Même s'il conserve quelques distances critiques vis-à-vis de Rudolf Otto, à qui il reproche notamment son insistance sur l'irrationalité du sacré, Paul Ricœur convient que l'expérience humaine du sacré ne s'inscrit pas dans la catégorie de la proclamation, de la transmission ou de l'interprétation : « Les traits du sacré, à mon sens, ne passent pas dans une herméneutique de la proclamation et relèvent de ce que je

voudrais appeler une phénoménologie de la manifestation » (1974 : 57). L'expression « se manifester » par laquelle on nomme couramment les modalités d'apparition du sacré indique assez qu'il échappe au registre verbal et discursif classique, semblant d'ores et déjà mettre en échec une approche communicationnelle classique.

Si le sacré est d'un autre ordre que la parole, s'il se laisse saisir sous la forme d'énergie ou de force, il trouverait à se manifester sur le registre sensible et sensoriel dont Mircea Eliade (1954) a remarqué, de longue date, l'importance dans l'histoire religieuse et des croyances : « Il n'existe pas d'expérience religieuse sans l'intermédiaire des sens [...]. En d'autres termes, partout dans l'histoire religieuse de l'humanité, l'activité sensorielle a été valorisée en tant que moyen de participer au sacré et d'atteindre le divin » (70-71). Mircea Eliade s'est particulièrement intéressé aux rites d'initiation chamanique dont le processus, avec ses épreuves, aboutit à un changement de régime sensoriel de l'individu choisi, à une transformation qualitative de son expérience sensorielle qui lui forgerait une nouvelle sensibilité : « On pourrait presque dire que, grâce à toutes ces épreuves, l'activité sensorielle de l'« élu » tend à devenir une hiérophanie : à travers les sens étrangement aiguisés du chaman, le sacré se manifeste » (Eliade, 1954 : 78).

Le chercheur en sciences de l'information et de la communication et plus largement en sciences humaines, semble démuné devant cette force diffuse, inarticulée. A ce stade premier de la manifestation, le sacré ne peut être appréhendé et interprété directement. Il reste uniquement accessible par le récit de celui qui en a fait l'expérience synesthésique, plaçant le chercheur dans la même position que le psychanalyste pour saisir son objet d'étude. « De même que nous ne pouvons savoir ce qu'est un rêve rêvé que par ce qu'en dit le rêveur éveillé, de même nous ne connaissons le sacré qu'à travers l'homme qui le définit » (Meslin, 1988 : 63). Le rapprochement opéré entre le rêve et le sacré comme deux objets qui se tiennent résolument à distance de leur observateur respectif peut s'enrichir de la réflexion apportée par Ricœur (1995). Dès lors que le rêve ne peut être interprété par une saisie directe, c'est en réalité le discours du rêveur qui est interprété par l'analyste, procédant ainsi à un déplacement de sens. En fait, l'analyste substitue au rêve le discours rapporté du rêve qui serait la parole primitive du désir, ce que dirait le désir dans une prosopopée sans contrainte. Reste à savoir si l'on peut tirer les mêmes conclusions avec le témoignage du mystique qu'avec le récit onirique et dire du sacré comme du rêve qu'il est lui aussi proche du langage puisqu'il peut être également raconté, analysé et interprété. Paul Ricœur semble répondre par l'affirmative car, postulant que la parole est à l'origine symbolique, il affirme qu'il faut toujours une parole pour reprendre le monde et faire qu'il devienne hiérophanie. Là encore, ce sont des points qui trouveront leur éclairage indirect dans notre dossier.

Laissons provisoirement cette question et revenons à deux remarques liminaires, en lien plus direct, cette fois, avec les articles à venir. Le sacré, avant toute chose, induit une rupture ou, à tout le moins, un changement de degré.

Percevoir du sacré, avant même d'en connaître le contenu, consiste à percevoir une rupture dans le continuum de la réalité sensible à tel point que l'idée même de seuil, de frontière s'avère une condition nécessaire à la manifestation du sacré. Il correspond, en effet, à un type de perception et de conception d'une réalité différenciée par rapport au réel immédiat dans lequel nous sommes et que l'on pourrait qualifier, par commodité, de profane. Le sacré se révèle clairement à travers un signe puis un processus de différenciation. Il ne peut se confondre avec le quotidien car il serait, pour reprendre l'expression de Rudolf Otto, le « *ganz andere* », possible à traduire par le « radicalement autre ». Le sacré implique par principe une division du monde en deux, de part et d'autre d'une nette délimitation, d'une frontière, d'un limès sensible et symbolique rendu éminemment perceptible à l'individu comme en témoigne le souvenir personnel de Michel Leiris (1938) : « À côté des objets, des lieux, des spectacles qui exerçaient sur nous un attrait si spécial (l'attrait de tout ce qui apparaît séparé du monde courant), je trouve des circonstances, des faits pour ainsi dire impondérables, qui m'ont donné la perception aigüe de l'existence d'un règne distinct, réservé, sans commune mesure avec le reste, et détaché de la masse du profane » (112-113). En marge du banal, du familier, du trivial, le sacré fait donc éprouver une réalité distincte, séparée, non accessible, voire interdite.

Seconde remarque, le sacré provoque l'expérience d'une « réalité d'une autre nature » que la réalité ordinaire. Pour essayer d'entrevoir de quoi est fait ce « radicalement autre », il faut revenir à Rudolf Otto pour qui le sacré est une force certes, mais une force ambivalente. Elle impose à la fois de la crainte et du respect, de l'effroi et de l'admiration (ce qu'il nomme le *numineux*) face à quelque chose qui nous échappe et nous dépasse, que nous ne pouvons ni maîtriser, ni même approcher. Certains faits naturels, par exemple, semblent plus que d'autres en mesure de susciter cette impression d'étrangeté et de puissance par leur manifestation dans l'espace ou dans le temps comme l'expérience du grandiose devant un infiniment puissant (phénomène climatique dévastateur) ou un infiniment grand (cosmologie, géologie, etc.). Sans aller plus loin dans la recension, des phénomènes inhabituels par leur envergure, leur intensivité ou leur étendue semblent propices à faire ressentir la présence du sacré dans la mesure où ils établissent un certain rapport spécifique du sujet au monde, lui faisant prendre une conscience aigüe d'un mystère le dépassant ou d'une puissance suprasensible incommensurable et écrasante.

Par sa nature ambivalente, le sacré peut se manifester à la faveur de sentiments jubilatoires devant les mystères de la vie mais aussi, à l'inverse, lors d'un désarroi, d'une affliction et d'une frayeur comme celle vécue devant la mort, le *trauma*. L'expérience de la peur, d'une peur existentielle, témoigne d'une résurgence du sacré. David Le Breton souligne que la subjectivité atteint le sacré et l'intime à travers l'exposition de soi à un effort intense ou à un risque tangible qui culmine avec

l'ordalie. L'épreuve est le plus souvent inconsciemment fondée sur une intuition du destin où l'acteur s'en remet à une force qui le dépasse pour décider de sa vie à venir. Exaltation de moments « saturés d'être », le sacré « se présente souvent par la proximité qu'il noue avec la mort. De plus en plus, le risque de perdre la vie se donne ainsi comme le moyen le plus radical et le plus prompt de fabriquer du sacré intime, d'engendrer la métamorphose individuelle » (Le Breton, 2000 : 179). David Le Breton observe tout particulièrement ce jaillissement du sacré lors d'expériences limites qui confrontent directement la personne à l'épreuve de la mort. Qu'il soit euphorique ou dysphorique, dans l'effroi ou la fascination, ce « radicalement autre » se caractérise par une sorte de vertige dont le ressort peut charger l'acteur d'un sentiment diffus de plénitude, engendrer un temps fort qui donne un goût de perfection, et de transcendance personnelle. « Le sacré est une énergie diffuse, de provenance sociale et individuelle, qui peut vivifier un objet, une durée, une situation, un espace, un individu ou une action » (*ibid* : 180).

Après ce rapide cadrage phénoménologique du sacré, il nous faut apporter une précision. Si le sacré procède d'une énergie, de ce *tout autre* qui nous arrache à nous-mêmes et peut nous plonger dans un trouble, toute expérience intérieure de ce qui nous excède, toute transformation de soi ne peut être assimilée au sacré, sous peine de basculer dans une ontologie grossière de ce qui advient et se crée à travers une telle dimension du sensible et de l'être. Il serait erroné, par exemple, de croire que tout état de rupture ou d'intensification de la vie émotionnelle se confond avec le sacré. Une peur irréfléchie devant un danger grave nous bouleverse, sans pour autant nous faire accéder à la conscience d'une présence supérieure invisible. *L'expérience du sacré*, pour reprendre les termes d'André Cognard dans ce dossier, se présente, à travers ses diverses modalités sensibles et sensorielles, comme une perception différentielle du monde et des êtres, comme une véritable rupture ontologique, par lesquels l'homme se détermine par rapport à une altérité éminente, qu'il tient à distance en même temps qu'il cherche à s'en rapprocher.

Les contours du sacré qui le séparent sur ses frontières extérieures du domaine profane, comme son contenu profond, varient notoirement à l'échelle spatiale d'une tradition de pensée, d'une culture à l'autre (l'impureté du porc, le sacrement du mariage monogamique, etc.), et à l'échelle chronologique, des époques reculées aux plus récentes (la lune n'est plus hiérophanie depuis bien longtemps dans la société occidentale), si bien que son évidente élasticité empêche de le fixer de façon définitive. Le sacré ne s'impose pas à tous dans le même sens commun, si bien que Jean-Jacques Wunenburger (2009) souligne combien son inscription culturelle le soumet, par voie de conséquence, à une profanation (un sacrilège) dès lors que ce qui est sacré pour les uns est traité comme une réalité indifférenciée, banale pour d'autres. La profanation d'objets patrimoniaux porteurs d'une identité nationale et hautement symbolique existe particulièrement en temps de guerre ; durant la Première Guerre mondiale la cathédrale de Reims, expression gothique du génie

bâtitseur national, a été délibérément prise pour cible par les troupes allemandes et a été érigée par les intellectuels et les artistes en métonymie du martyr de la France.

L'homme est l'agent de production sémantique du sacré, il en est aussi l'agent de déplacement, voire de suppression pour sa propre communauté. Il peut retirer cette vertu à quelque chose ou à quelqu'un après la lui avoir attribuée. En somme, l'homme sacralise et désacralise à sa guise selon les époques, les sensibilités, les imaginaires, etc. Il peut désacraliser, d'aucuns diront profaner, ce qu'il avait précédemment sacralisé aussi sûrement que l'on brûle ce que l'on a adoré. Il nous faut comprendre pourquoi, à un moment donné, une société, une communauté, un groupe reconnaît quelque chose ou quelqu'un de sacré et pourquoi, à un autre moment, ce même groupe lui retire cette qualité. Le sacré a donc besoin d'être identifié comme tel et il ne l'est que sur fond d'une signification qui lui est attachée, qui doit être fixée, partagée et transmise.

Difficilement saisissable et catégorisable à l'état de numineux, le sacré présente d'abord un caractère mouvant, labile, nomade que Roger Bastide (1975) qualifie de « sauvage », telle une matière première à apprivoiser. Il est en revanche possible de décrire comment le sacré se manifeste dans la mesure où ses manifestations ont une forme, une structure, une articulation. Quelle que soit sa puissance émotionnelle et sensorielle, le sacré en vient à dépasser le stade primitif des affects pour prendre une forme tangible dans le monde sensible. Sorte d'énergie qui émerge à la conscience de l'individu, le sacré a besoin, pour être pleinement vécu, de projections à partir desquelles le ressenti encore diffus se convertit en figures stabilisées.

Mircea Eliade avait défini comme *hiérophanie* tout ce par quoi le sacré se montre, ouvrant ainsi la voie à une phénoménologie du sacré. Pour revenir à des considérations plus communicationnelles, nous dirons que le sacré trouve à s'incarner, au sens premier de « prendre corps », se faire chair, dans des objets et des mythes, à se déployer à travers des postures, des jeux et des rites, qui l'inscrivent dans une esthétique figurative. De notre point de vue, et celui privilégié dans ce dossier, le passage du niveau esthésique au niveau esthétique de l'expérience du sacré se fait sous l'obédience d'une anthropologie et d'une sémiotique du sensible (Floch, 1995 ; Landowski, 2004 ; Boutaud, Veron, 2007) qui n'est pas réductible à la description de sensations. Elle présuppose un jeu de positions et de relations entre des sensations de base, un premier contact sensoriel avec le monde, et deux autres niveaux ou pôles de manifestation du sens : celui des formes sensibles ou symboliques, dans les termes de Cassirer, et celui du sens, proprement dit, en termes de signification.

C'est la raison pour laquelle nous présentons ce dossier sous le titre de « figures du sacré ». La notion de *figure* renvoie très directement à l'une des clés de la communication : la *dimension figurative* qui offre un plan de l'expression au sacré, à travers des signes, des objets, des espaces, des moments qui prennent, se matérialisent dans des gestes, des rites, des actions et engagent les acteurs à performer les situations. Cet espace figuratif se condense évidemment dans la figure

du sacré, que nous considérons comme une *figure sensible*, dans la mesure où elle procède, nous venons de rappeler, de l'articulation entre l'esthésique, l'esthétique et l'éthique. Il n'aura pas échappé au lecteur que nous parlons de « figures » du sacré au pluriel, de sorte que le sacré devient la figure englobante d'autres figures sensibles qui profitent de l'extension même de la notion, sur un plan de projection social, médiatique et bien sûr marchand, à mesure qu'infuse cette valeur dans la circulation des discours. A travers ce dossier, on ne sera donc pas étonné de voir le champ d'extension qui s'offre au sacré, au fil des articles, par émancipation et autonomisation du religieux, jusqu'à des effets de chiasme entre le religieux qui se désacralise et les temples des marchands qui sacralisent les marques.

La roue a tourné depuis les temps où le sacré était exclusivement institué par une religion qui s'imposait au plus grand nombre et désignait à la collectivité, depuis son autorité morale, quelque image de la transcendance (statut, reliquaire, lieu d'apparition, temple, etc.). Le sens sacré se déployait alors à partir d'une valeur spirituelle pour l'ensemble d'une communauté. Régis Debray (2009) fait même de la collectivité rassemblée le cadre indispensable à l'émergence du sacré : « Là où il y a un nous, il y a une sacralité ; et là où le nous se disloque, le sacré s'estompe. Pas plus qu'il y a de langue privée, il n'y a de sacré d'un seul » (61).

Si la perception du sacré, en tant que force ou énergie, demande une visée de la conscience, la reconnaissance de ses formes symboliques exige que l'esprit s'émancipe des seules données immédiates de la perception et sache découvrir au-delà du sens propre des objets sacrés, un sens second, figuré. Ainsi voir dans une matière (le feu, la pierre), une forme (une croix, le cercle), une couleur, un lieu, du sacré revient à le traiter comme signe d'autre chose en rapportant sa partie tangible ici-bas à une partie immatérielle. Cette capacité de comprendre symboliquement le monde, inhérente au sacré, n'est pas fantaisiste ou laissée à la libre interprétation de chacun, elle dépend d'une syntaxe, de la codification d'une croyance, d'une tradition, d'une culture à laquelle l'individu a été formé par un enseignement, voire une initiation.

Cette présupposition herméneutique a pour conséquence que le sacré peut être défini à la fois comme objectif et subjectif. Objectif au sens où il repose sur des réalités matérielles consacrées auxquelles sont rattachées des significations, par un savoir partagé, véhiculé par des mythes et porté par des acteurs. Nous retrouvons là les bases d'un espace figuratif qui est la clé de notre dossier. Subjectif, aussi, car rien n'oblige à reconnaître la sacralité d'une réalité si elle n'est pas posée et proposée comme telle par le champ de croyances auquel on adhère (Wunenburger, 2009). En somme, le sacré prend véritablement sens dans une culture où il se trouve objectivé, nommé et socialisé. « Pour décider de la réalité de ce sacré, il faut d'abord à nouveau en cerner les connotations par une analyse. Car aucune spéculation philosophique *a priori* ne peut décider ce que doit être le sacré, puisque celui-ci est une figure culturelle » (Vergote, 1974 : 477).

Se dessine un changement de paradigme du sacré ou, tout du moins, une profonde mutation ; autrefois révélation religieuse ou doctrinale partagée collectivement, désormais création sociale et vécu individuellement. Dans un texte autobiographique Michel Leiris se demande en quoi consiste non pas le sacré, mais bien *son* sacré. « Quels sont les objets, les lieux, les circonstances qui éveillent en moi ce mélange de crainte et d'attachement, cette attitude ambiguë que détermine l'approche d'une chose à la fois attirante et dangereuse, prestigieuse et rejetée, cette mixture de respect, de désir et de terreur qui peut passer pour le signe psychologique du sacré » (Leiris : 102-103). Le sacré s'est progressivement délié des grands systèmes, en premier lieu de la religion, et poursuivant sa lancée, de la société, pour se morceler au rythme de l'individualisme moderne. « Le sacré est une valeur et une projection individuelle, soumis en ce sens aux aléas des singularités personnelles [...] ; le sentiment qu'il engendre et ses points d'imputation se diversifient, s'émiettent au gré des initiatives individuelles » (Le Breton, 2000 : 178). Comme saint Augustin qui, se désespérant de trouver Dieu dans le monde extérieur, s'émerveille de le découvrir en lui, le lieu de production du sacré se trouve aussi au plus profond de soi, au niveau de la subjectivité individuelle et se découvre, nous dit Michel Leiris, par un travail « d'introspection et de psychologie individuelle ».

Dès lors que le sacré ne provient plus d'une source unique, entendons d'une religion ou d'un ordre quelconque, se constitue en marge du sacré institué, une sacralité projective. Non décidée par une instance, elle résulte d'un processus électif de personnes dispersées, de sujets esseulés jusqu'à prendre les formes extrêmes de l'idiosyncrasie. « Le sacré tend à devenir une expérience subjective de l'individu qui s'ouvre à une autre chose que lui-même et qui peut être la défense des espèces animales en voie de disparition, l'écologie, la défense des prisonniers, l'aide au Tiers Monde... Puisque tout semble pouvoir devenir le lieu du sacré, celui-ci peut revêtir pour certains le visage de la sexualité ou celui d'un paradis artificiel, en même temps que le drapeau national ou l'ostension du *Corpus Christi* peuvent perdre toute signification sacrale. Tant il est vrai que ce déplacement du sacré peut être vécu comme une réaction violente contre un certain ordre moral et politique et contre le caractère trop technicien de nos sociétés » (Meslin, 1988 pages).

S'ouvre alors le vaste champ des possibles pour le sacré qui peut s'investir dans une infinité de choses, dans les interstices de la société contemporaine, des plus immatériels aux plus terre-à-terre, des plus élevés aux plus triviaux : un stade de football, un acteur de cinéma, une marque commerciale, la patrie, un animal de compagnie... Le sens sacré semble bien devoir étendre son axiologie des valeurs /spiritualité/ et /collectivité/, où le cantonnait la religion, à des valeurs oppositives, respectivement /trivialité/ et /individualité/, pour se projeter dans l'ensemble de l'espace sémantique. Dressant l'inventaire des sites, événements, objets et circonstances qui, dans la vie quotidienne, relèvent du sacré, Michel Leiris cite quelques souvenirs de son enfance : le chapeau haut de forme à bords plats que son

père accrochait le soir au portemanteau lorsqu'il rentrait de son bureau ou le Smith et Wesson à barillet ordinairement rangé dans le tiroir d'un secrétaire. Le jeune Michel Leiris percevait alors ce chapeau comme sacré parce qu'il était le symbole de la puissance et de l'autorité paternelle comme son revolver était l'attribut par excellence de celui à qui il incombait de soutenir la maison et de la protéger des voleurs.

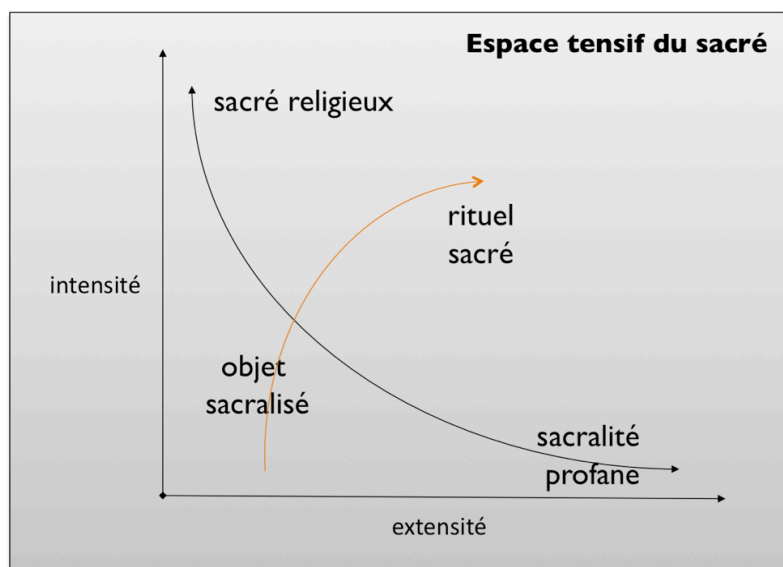
Il se rappelle également... des toilettes où, enfant, il s'enfermait avec son frère tous les soirs pour se raconter, d'un jour à l'autre, des feuilletons inventés. Par un radical effet de balancier, le sacré s'étend du côté de la trivialité jusqu'à investir... les lieux. L'incongruité disparaît si l'on admet qu'aucun élément n'est pas sacré en soi, ni indigne par nature. On nous pardonnera, dès lors, de nous arrêter quelques instants en ce lieu, avec la dimension allégorique que revêt ici l'inversion du signal à l'égard du sacré, sans limite à son extension figurative et symbolique.

En effet, il nous paraît intéressant de comprendre comment, et peut-être à quelles conditions, ce lieu de commodité trivial peut prendre un sens sacré dans l'usage qui en est fait. Déjà ces toilettes semblaient un endroit différent des autres, non en raison de leur fonctionnalité, mais à cause de la distinction symbolique dont elles bénéficiaient dans l'expérience quotidienne. C'est là que les deux enfants donnaient naissance à des séries de légendes et bâtissaient leur Panthéon de héros imaginaires. C'est là aussi que prenaient corps la magie et l'embryon de société secrète que Michel Leiris formait avec son frère. Ensuite la clôture du lieu plaçait les deux enfants le plus en marge de la vie ordinaire et le plus séparé vis-à-vis des autres relégués à l'extérieur. Ce lieu fonctionne selon une logique de mise à l'écart, de coupure spatiale et symbolique comme le signifie l'une des origines étymologiques de sacré, *sacer*, « ce qui est séparé », qui s'applique aux lieux mais aussi aux êtres (Agamben, 2012). Enfin, les deux frères éprouvaient le sentiment d'une crainte, d'un interdit ou d'un risque liés à l'expérience du sacré. Si la famille savait que les deux frères étaient derrière la porte fermée, elle ignorait ce qu'ils se racontaient. « Il y avait dans ce que nous faisons quelque chose plus ou moins défendu, qui nous attirait d'ailleurs des réprimandes lorsque nous restions trop longtemps enfermés » (Leiris, 1938 : 107).

Cet exemple montre assez nettement que le sacré est, de fait, émanation du profane, fût-il à la source trivial ou vil. Une fois identifié, en raison de sa médiation signifiante et expressive, il est érigé en tant que tel par différents rites ou pratiques qui en consacrent, précisément, l'événement et l'avènement. Ce constat ne manquera pas d'apparaître dans les articles à suivre. On y observe, en l'occurrence, une disjonction entre le système et la hiérarchie des valeurs morales à l'œuvre dans une société et la possibilité de prise du sens sacré. Nul besoin d'être valorisé ou magnifié pour accéder au sacré. Notre exemple, aussi trivial soit-il est venu prouver que même dépourvu de toute valeur spirituelle, tout objet, tout espace, peut se révéler précieux et recherché en vertu d'un principe d'inversion plusieurs fois

constaté où tout ce qui est en bas passe en haut, où les derniers deviennent les premiers, où ce qui est dérisoire et sans prix en régime profane acquiert une valeur inestimable en milieu sacré.

Quelle est, dès lors, compte tenu de toutes ces relations dialectiques et dialogiques à l'intérieur du sacré, la logique de notre propos dans ce dossier. Il peut s'éclairer à l'intérieur d'un schéma tensif dont la sémiotique (Fontanille et Zilberberg, 1998) exploite le rendement heuristique et figuratif, précisément.



Pour suivre le fil conducteur de ce dossier sur les « figures du sacré » il est possible de se représenter un arc herméneutique, du sacré religieux à la sacralité profane. Il est traversé par le rituel sacralisé, à mesure qu'il se construit et se développe, au-delà d'un objet considéré en soi comme sacré et pris isolément. L'espace tensif ainsi construit trouve son expression la plus intense, mais aussi la moins extensive, avec le sacré religieux ou, pour le dire autrement, l'expression du sacré, d'un sacré, attaché à une religion. Sur l'axe de l'étendue, au contraire, se détachent et se déploient toutes les formes de sacralité profane mises en avant et en scène dans l'espace médiatique ou marchand, à l'image de tous les temples de la consommation élevés pour l'adoration des marques. Un espace moins sacré, au sens religieux, que sacralisé, en mode profane, qui perd en intensité et en profondeur ce qu'il gagne en étendue, dans le monde marchand ou professionnel. Entre ces deux polarités, aux valences opposées, le rituel, à la fois méthode et procédure de réalisation, principe et processus de création, constitue la figure de maintien du sacré pris dans cet espace tensif, ouvert plus que jamais à la communication.

Ainsi se mettent en tension deux formes de sacré. sur l'axe de l'intensité, le sacré de type religieux en tant qu'il est institué par un acte fondateur ou une Parole performative d'une autorité qui désigne tels objets, vivants ou non mais nécessairement

en nombre restreint, comme sacrés. Une telle imposition du sacré peut d'ailleurs entretenir la confusion sur ce sacré qui serait immanent à l'objet. Sur l'axe de l'étendue, une autre forme de sacré, que l'on désignera donc comme sacralité profane, dont la caractéristique est de résulter d'un processus de sacralisation par lequel une société civile, une communauté ou même un groupe réduit à quelques individus confère la qualité de sacré à des objets a priori illimités.

Ce schéma tensif illustre et guide la logique de ce dossier, en suivant la trajectoire du sens, du sacré religieux vers la sacralité profane, sous l'angle problématique qui nous intéresse ici en priorité : la dimension *figurative* du sacré, la possibilité de le *figurer*, d'en produire des motifs et des *figures* sous les trois aspects fondamentaux du figuratif déjà évoqués : *figures du sacré* à travers sa mise en image et son expression plastique, iconique, visuelle ; *figures du sacré* à travers un espace figuratif élargi, au sens sémiotique, qui compose avec un univers sensible : objets, espaces, dispositifs, cadres situationnels, modalités actuelles, etc. tout un théâtre visible et sensible pour le sacré ; *figures du sacré*, enfin, qui ne réfèrent plus à un espace figuratif en particulier, par exemple un lieu de culte religieux ou un temple marchand, pour reprendre nos polarités, mais concernent les propriétés figuratives qui fixent sa représentation, quel que soit le contexte retenu, religieux ou profane : ainsi, dans la figure du sacré, les motifs de la séparation, de la transformation ou transfiguration, de l'axialisation avec dialectique du proche et du lointain, dédoublée en mode vertical (ascendant-descendant) et horizontal (intérieurité-extérieurité).

La ligne de force du dossier ne peut donc échapper :

- au cœur du religieux, déjà, avec David Douyère et la « figure de l'Incarnation, dogme chrétien qui dit l'habitation de Dieu en l'homme », en faisant valoir une portée évidemment théologique mais tout autant communicationnelle à cette figure.

- puis sur les pas des pèlerins, « figures sociales » marquées, comme l'observe Agnès Bernard, par leur diversité : agriculteurs aux visages burinés, familles endimanchées, randonneurs en tenue décontractée, prêtres en habits, jeunes « baba cools », BCBG, « gothiques ». Autant de « figures » se *consacrant*, sinon se livrant au libre exercice du pèlerinage comme « pratique volontaire, autonome, modulable, individuelle, pratique mobile, exceptionnelle » (Hervieu-Léger), que les communautés religieuses entretiennent désormais à titre « événementiel ». A l'image du pèlerinage de Vassivière (Basse-Auvergne), « le diocèse médiatise l'événement, qui devient un outil de communication alliant la dimension sacrée du pèlerinage et celle – profane – du divertissement ».

- pour Maria Giulia Dondero, il est également question du déplacement du religieux, avec les figures saintes, vers le profane et ses figures de mode, mais sous un angle bien particulier de saisie figurative du sacré : l'iconographie de l'olfaction. Double défi donc : comment figurer l'olfaction et comment figurer le sacré à l'intérieur même de ce motif sensoriel et sensible ? A cet égard, la photographie « a essayé de montrer qu'elle pouvait figurer l'ineffable, l'invisible, le transcendant et s'est elle-même « mise à

l'épreuve » en figurant des thématiques religieuses et des personnages de la tradition picturale ». Mais, au-delà du religieux, elle permet aussi d'envisager le sacré dans des espaces figuratifs comme l'image publicitaire du parfum, gardant et captant la trace indicielle de l'olfaction et de son pouvoir.

- un cran plus loin, dans ce déplacement tensif du religieux vers le profane, nous voici intégrés à ce que l'usage désigne comme un *corps*, un groupe humain solidaire et un espace unifié où le sacré compose avec les valeurs d'engagement, de dépassement. C'est le corps de l'armée de l'air, appréhendé de l'intérieur par Richard Delaye. Là encore, mais sous d'autres traits, se manifeste la figure de l'incarnation : « chaque officier doit incarner la convergence de plusieurs sacrés : celui de la Nation, qui lui confie des pouvoirs extraordinaires liés au monopole de la violence légitime ; celui de la République française, qui lui accorde sa confiance et lui délègue ces pouvoirs ; celui de l'institution Armée de l'air, qui lui donne les moyens de mettre en œuvre cette violence au nom de la communauté ; celui de la mission, qui transcende les comportements et la réflexion dans l'action ».

- dans la continuité du mouvement vers les espaces profanes et la sacralité profane, Pascal Lardellier nous ouvre la porte d'un nouveau temple : *l'Apple store*. Après Durkheim, il souligne, toutes choses égales par ailleurs, combien, à considérer cet espace marchand « la matérialité du dispositif est en effet inséparable de sa finalité cérémonielle. Le sacré – tout éthéré ou diffus qu'il soit - nécessite une spatialité qui lui est propre, symbolique mais concrète, qui va le rendre visible, lisible, tangible ». L'Apple store donne ainsi à voir, et plus encore, à ressentir et pénétrer un espace figuratif qui travaille sous toutes ses dimensions (objets, espaces, cadres, gestes, rituels) l'« extension du domaine du sacré ». On peut même concevoir « qu'à mesure que l'on progresse dans le magasin, on passe des degrés, qui permettent de se rapprocher physiquement et symboliquement de la figure mythique de la marque, de son essence ».

Il nous fallait également, pour donner à ce dossier toute sa substance, recueillir le témoignage d'une figure même du sacré : André Cognard. Méditations à haute voix d'un grand témoin sur la vie et l'expérience du sacré. Maître d'Aikido reconnu mondialement, en charge de diriger l'Académie Internationale, à la mort du Maître Kobayashi (1998), André Cognard est formateur, auteur et penseur de l'Aikido, comme pratique, éthique et sagesse attachées à un art martial. Même si l'expérience du sacré ne peut être que personnelle, il faut se laisser guider par l'image, sur « la voie qui mène à s'oublier ». L'oubli de soi comme « sentiment d'exister qui n'est conditionné par rien, pas même le devenir de soi, et c'est là, et seulement là que je vois le sacré ». C'est peut-être le lieu où le figuratif lui-même s'évanouit.

Références mentionnées

Agamben, Giorgio, 2012, *Homo Sacer (Tome 5), Opus Dei: archéologie de l'office*, traduit par Martin Rueff, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », Paris.

- Barthes, Roland, 1980, *La chambre claire : note sur la photographie*, Paris, Cahiers du cinéma, Gallimard, Seuil.
- Bastide, Roger, 1975, *Le sacré sauvage et autres essais*, Paris, Payot, 1975.
- Bataille, Georges, 1970, « Le sacré », Œuvres complètes, tome 1, Paris, Gallimard, pp. 559-563.
- Boutaud, Jean-Jacques, Veron, Eliseo, 2007, *Sémiotique ouverte. Itinéraires sémiotiques en communication*, Paris, Hermès-Lavoisier.
- Breton, Philippe, Le Breton, David, 2009, *Le silence et la parole. Contre les excès de la communication*, Toulouse, Erès.
- Boutaud, Jean-Jacques, Dufour, Stéphane, 2012, « Le sacré en son terroir. De la communication des maisons de champagne », in Lardellier, Pascal, Delaye, Richard (dirs.), *Entreprise et sacré*, Paris, Hermès Lavoisier, p. 377-391.
- Bromberger, Christian, 1996, *Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Debray, Régis, 2011, *La jeunesse du sacré*, Paris, Gallimard.
- Debray, Régis, 2009, *Le moment fraternité*, Paris, Gallimard.
- Debray, Régis, 2006, « Pour une sacralité profane », *Médium*, n°6, pp. 3-21.
- Dufour, Stéphane, Boutaud, Jean-Jacques, « L'indicible et l'indiciel. Empreinte gustative et trace figurative », in *L'homme trace. Perspectives anthropologiques des traces contemporaines*, dir. Galinon Méléneq, Béatrice, CNRS Editions, 2011, pp. 151-170.
- Durkheim, Emile, 1924 (1996), *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF Quadrige.
- Dusi, Nicola, Marrone, Gianfranco, 2008 (eds.), *Destino del sacro. Discorso religioso e semiotica della cultura*, Roma, Meltemi, 2008.
- Eliade, Mircea, 1971, *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard.
- Eliade, Mircea, 1954, « Expérience sensorielle et expérience mystique chez les primitifs », in *Nos sens et Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer, pp. 70-99.
- Ferrarotti, Franco, 1993, *Le retour du sacré : vers une foi sans dogmes*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- Floch, Jean-Marie, 1995, *Identités visuelles*, Paris, PUF.
- Fontanille, Jacques, 2007, « Textes, objets, situations et formes de vie. Les niveaux de pertinence du plan de l'expression dans une sémiotique des cultures », in *Transversalité du Sens*, Denis Bertrand et Michel Costantini, dir., Paris, P.U.V.
- Fontanille, Jacques et Zilberberg, Claude, 1998, *Tension et signification*, Mardaga, Liège,
- Goffman, Erving, 1991, *Les cadres de l'expérience*, Paris, Editions de minuit
- Jeffrey, Denis, 1998, *Jouissance du sacré. Religion et postmodernité*, Paris, Armand Colin.
- Landowski, Eric, 2004, *Passions sans nom*, Paris, PUF.
- Le Breton, David, 2000, *La passion du risque*, Paris, Métailié.
- Leone, Massimo, 2012, *Sémiotique de l'âme. Langages du changement spirituel à l'aube de l'âge moderne*, 3 volumes, Paris, Presses Académiques Francophones.

- Lemieux, Raymond, Milot, Micheline, (dirs.), 1986, *Figures contemporaines du sacré*, Montréal, Fides.
- Leiris, Michel, 1938, « Le sacré dans la vie quotidienne », in Hollier, Denis, 1995, *Le collège de sociologie*, Paris, Gallimard, pp. 94-142.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1945, *Phénoménologie de la perception*, Tel Gallimard, Paris, 1976.
- Meslin, Michel, 1988, *L'Expérience humaine du divin : fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris, Editions du Cerf.
- Otto, Rudolf, 1917, *Le sacré*, Paris, Payot, 1969.
- Piette, Albert, 2003, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica.
- Poulat, Emile, 2006, *Église contre bourgeoisie*, Paris, Berg International.
- Ricœur, Paul, 1995, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil.
- Ricœur, Paul, 1983, *Temps et récit*, Tome I, Paris, Seuil.
- Ricœur, Paul, 1974, « Manifestation et proclamation », in Castelli, Enrico, *Le sacré. Etudes et recherches*, Paris, Aubier Montaigne, pp. 57-76.
- Rivière, Claude, Piette, Albert (dirs), 1990, *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*, Paris l'Harmattan.
- Stiegler, Bernard, 2004, *De la misère symbolique (Tome I), L'époque hyperindustrielle ; 2005 (Tome II) La catastrophe du sensible*, Paris, Galilée.
- Tillich, Paul, 1968, *Le Christianisme et les religions*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Vergote, Antoine, 1974, « Equivoques et articulation du sacré », in Castelli, Enrico, *Le sacré. Etudes et recherches*, Paris, Aubier Montaigne, pp. 471-492.
- Wunenburger, Jean-Jacques, 2009, *Le sacré*, Paris, PUF.