



HAL
open science

Religious violences. Theories and anti-theories of the sacred

Pierre Lassave

► **To cite this version:**

Pierre Lassave. Religious violences. Theories and anti-theories of the sacred. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2021, 196, pp.95-110. 10.4000/assr.59958 . halshs-03912393

HAL Id: halshs-03912393

<https://shs.hal.science/halshs-03912393>

Submitted on 12 Jan 2023

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.

Pierre Lassave

Violences religieuses

Théories et anti-théories du sacré

À propos de :

BORGEAUD Philippe, *La pensée européenne des religions*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La librairie du XXI^e siècle », 2021, 245 p.

DUBUISSON Daniel, *L'invention des religions. Impérialisme cognitif et violence épistémique*, Paris, CNRS Éditions, 2020, 236 p.

LECLERC Gérard-Yves, *Histoire philosophique et politique du sacré. La violence et le sacré des autres*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique. Débats », 2020, 278 p.

TAROT Camille, *Précis de religion. Les transformations d'un refoulé*, Lormont, Le Bord de l'eau, coll. « La bibliothèque du Mauss », 2021, 222 p.

Les symboles et les garants religieux n'ont pas fini, comme l'on sait, d'aiguiser les conflits meurtriers du monde. À sa petite échelle, la polémique hexagonale sur « l'islamo-gauchisme » en livre quelque écho avec son flot de néologismes composés (« judéophobie », « islamophobie »). À l'écart de la mêlée, des chercheurs ne manquent pas de s'interroger sur la réalité incertaine de la sécularisation ou sur les retours de la pensée magique au cœur des situations de crise. Quelques voix convergent ainsi dans l'espace universitaire pour reprendre le fil des théories enseignées du sacré à la lumière des dernières enquêtes empiriques. Ces initiatives émanent dans nos quatre ouvrages, faut-il l'indiquer, d'historiens et de sociologues européens qui reviennent au moment de la retraite et en manière de bilan sur la dimension politique de leur savoir. Certains se livrent résolument à la généalogie des strates conceptuelles, d'autres à l'inverse s'emploient non moins résolument à la déconstruction des cadres de pensée résultant de l'invention européenne du mot « religion », d'autres encore semblent devoir avancer dans leur parcours réflexif au cœur des faits au-delà de ces dernières objections de principe. Les volumes réunis ici illustrent plus généralement d'après leurs sources un certain retour en réflexion politique des références religieuses.

Dans un compte rendu récent, nous avons déjà fait état du dernier ouvrage du philosophe et sociologue allemand Hans Joas sur *Les pouvoirs du sacré comme alternative au désenchantement* (Joas, 2020 ; Lassave, 2020a). Cet essai de 2017 (*Die Macht des Heiligen*, litt. « la puissance du sacré »), traduit en français trois ans après, se rattache en effet à ce mouvement réflexif en ce qu'il refait le parcours des théories du sacré pour avancer l'idée d'un processus continu de sacralisation et de désacralisation quelles que soient les époques jusqu'à conclure à un état structurel et universel d'« autosacralisation » des sociétés. De David Hume à Marcel Gauchet en passant par William James, Émile Durkheim et Max Weber principalement, l'auteur déploie la pluralité et la récurrence rituelle des formes d'expériences du sacré auxquelles la modernité ajoute ses subtilités derrière l'idée que le christianisme est la religion de sortie de la religion. Le Souverain, le Peuple, la Nation et la Personne ont dès lors pris place aux côtés ou en relais des dieux et totems, attestant que le temps n'épuise nullement la fabrique des figures sacrales malgré les pétitions globales de désenchantement du monde. L'actuelle mobilisation mondiale pour conjurer la pandémie de coronavirus peut être ainsi vue comme la manifestation en vraie grandeur de l'autosacralisation collective de la personne individuelle. Au-delà des variations nationales dans l'arbitrage entre nécessités économiques et sanitaires, le contrôle strict des populations et une certaine forme d'économie de guerre souscrivent en effet de façon unanime à l'impératif de sauvegarde de chaque vie humaine à égalité formelle de droit. Le lien logique entre la peur de mourir de chacun et son consentement à l'état d'exception se pose en lointain écho au mécanisme du *Léviathan* de Thomas Hobbes dont il sera question plus bas.

Les tribulations du « sacré des autres »

Mais c'est d'un autre événement marquant l'époque, où le sacré s'exprime dans l'effroi des attentats parisiens de 2015 (Charlie Hebdo, Hyper-cacher, Bataclan, etc.), que part la réflexion voisine de Gérard-Yves Leclerc dans son *Histoire philosophique et politique du sacré*. L'A. fut professeur de sociologie à l'Université Paris 8 et poursuit dans sa retraite une œuvre de longue haleine consacrée à l'histoire des savoirs et de leur autorité. L'anthropologie et le colonialisme, la mondialisation culturelle ou la guerre des écritures saintes, constituent autant de thèmes qui illustrent la teneur politique de ses travaux généalogiques inspirés par l'œuvre de Michel Foucault. Face aux manifestations massives des « Je suis Charlie » et à ses détractations voilées, le sociologue se demande s'il ne s'agit pas du vieux conflit des sacralités qui se rejoue sous ses yeux : la République laïque contre l'archaïsme tribal. Par quelles médiations est-on dès lors passé, du totem primitif à la Déclaration des droits de l'homme via les révélations monothéistes, s'interroge-t-il. Il y répond par un long détour analytique qui remonte le temps en empruntant deux voies : celle du rite sacrificiel d'un côté, celle de la catégorie théologico-politique de l'autre.

Dans les pas de Durkheim découvrant les travaux précurseurs de l'anthropologue écossais William Robertson Smith sur le rite sacrificiel hébraïque comme fondement des communautés et des frontières sociales, Leclerc revient sur ces scènes primitives de communion où le dieu et ses adorateurs s'unissaient en partageant ensemble la chair et le sang d'une victime choisie. De simple entité agrégative, la société devient grâce au sacrifice une communauté morale qui se différencie des autres. La victime sacrificielle dont le long parcours passe de l'homme à la bête, puis à une figure centrale de la mémoire collective, est l'acteur principal de la régulation de la violence humaine. S'appuyant notamment sur les études érudites de l'historien allemand Walter Burkert sur l'antique *Homo necans*, l'A. revient sur la redistribution des hiérarchies qu'opère le partage de la victime émissaire et démembrée entre les dieux et les différents hommes et sur la sacralisation et la symbolisation progressive de cette dernière. La théorie de René Girard prend ici le relais pour voir dans la résurrection du Christ crucifié le signe providentiel d'expulsion définitive de la violence d'entre les humains. Nous reviendrons plus bas, avec Camille Tarot, sur la portée heuristique de cet archétype.

Se penchant sur les communautés sacrales issues de cette concomitance de systèmes de pensée (bouddhisme, confucianisme, judéo-christianisme, logocentrisme grec, etc.) que le philosophe allemand Karl Jaspers a qualifiée de « période axiale », Leclerc rend attentif aux variations de traitement de l'altérité depuis lors. Ainsi l'*interpretatio graeca* sous l'empire romain surmonte en raison les frontières par la transposition des dieux selon les lieux (cf. Zeus-Jupiter-César, etc.), tandis que la rupture monothéiste issue du lointain judaïsme égyptien chemine à travers le logos qui exclut les autres et les égarés. Mais le conflit montant des cosmologies résultant de l'expansion des échanges d'un bout à l'autre de la planète fait de l'espace européen un haut lieu de l'exacerbation en même temps que du contrôle des tensions. La controverse théologique qui avec les Réformes met à feu et à sang les pays propulse les États-nations naissants en régulateurs suprêmes (*summa potestas*) des antagonismes. Déjà Machiavel avait montré qu'il n'y avait de religion que dans le jeu des puissances princières. Avec Thomas Hobbes et les théories contractuelles de gouvernement (Rousseau, Locke) se redéploie l'espace théologico-politique qui va conduire tardivement à l'avènement de la laïcité et des droits de l'homme, un « sacré républicain » à vocation universelle auquel s'attaquent aujourd'hui en France divers courants (multiculturalisme, indigénisme, islamisme).

C'est donc dans son second volet sur le devenir du théologico-politique que Leclerc déroule le fil des théories qui depuis les temps modernes européens tendent à surmonter le conflit des altérités irréductibles. Cela passe par les philosophies modernes fondées sur la reconnaissance progressive de la liberté de conscience dont le *Léviathan* de Hobbes constitue pour l'A. l'une des premières pièces maîtresses sur le mode du recours nécessaire à une entité souveraine pour protéger les individus des dégâts mortels causés par la guerre de tous contre tous. La théorie de la justice de John Rawls peut en constituer, selon

Leclerc, l'un des termes contemporains sur le mode de la solidarité sociale (célèbre « principe d'équité sous voile d'ignorance »).

Pour remonter la chaîne de ces médiations libérales propres à la pensée occidentale, l'A. découpe sa matière selon les communautés sacrales produites à chaque étape, les types de violence qui y sévissent, les lieux qui les fixent, les biens de salut qui s'y échangent. L'instauration révolutionnaire du pacte républicain après le régicide constitue ainsi une étape centrale dans le transfert d'un ordre sacré à l'autre. La célébration de la République en 1793 dans Notre-Dame de Paris offre ici le cliché de départ d'une longue période de conflits et d'arrangements entre mémoires et attachements religieux sous couvert des régimes de laïcité. On sait combien le modèle républicain de régulation étatique et formelle des antagonismes ethno-religieux est devenu hégémonique dans le monde au xx^e siècle. Mais les heurts récents sur l'esplanade de la mosquée Al Aqsa au Mont du Temple à Jérusalem suffisent à rappeler la puissance active des référents religieux au cœur de la sécularisation du monde, comme le montre l'A. à travers de nombreux foyers qu'il revisite en s'interrogeant sur les modalités de coexistence pacifique entre sacralités que le temps sédimente et condense. C'est alors que sa réflexion même de chercheur en sciences sociales entre en jeu lorsqu'il se demande si le savoir comparatif que leurs disciplines mobilisent depuis plus d'un siècle sur le fait religieux ne fait pas aujourd'hui office d'*interpretatio laïca* – écho à l'antique *interpretatio graeca* – pour œuvrer à l'échange entre les trois monothéismes et les « grands polythéismes de l'Inde, de la Chine ou du Japon ». Prenant « le risque d'une lecture qui réduirait une histoire raisonnée du sacré à un regard que l'Occident, jadis chrétien, aujourd'hui sécularisé et agnostique, porte sur le sacré des autres », l'A. précise que son entreprise généalogique s'est efforcée de « replacer la question des rapports de l'Islam et la République dans le cadre d'une optique plus large examinant les relations de cohabitation entre la totalité des sacrés existants » (Leclerc, 2020 : 268).

Dans une certaine mesure, la généalogie de Leclerc met en série la dynamique de sacralisation précédemment avancée par Joas. Outre la question qu'elle soulève elle-même de sa réduction à l'optique occidentale, on peut hésiter entre saluer d'un côté l'ampleur de son répertoire de sacralités revisitées à l'aune de l'anthropologie et de la philosophie politique et relever de l'autre ses inévitables manques. On notera par exemple, au titre des auteurs convoqués au parcours sur le théologico-politique, l'absence d'un Carl Schmitt qui en fut l'un des théoriciens contemporains, auteur singulièrement contesté d'ailleurs pour ses attaches avec le régime nazi. Face au constat nostalgique de la sécularisation des concepts théologiques chrétiens (transfert du Dieu tout puissant en législateur omnipotent ou du péché originel en force ennemie), le juriste, rappelons-le, aspirait à refonder l'autorité décisionnelle sur des principes de légitimité supérieurs au libre jeu des règles de représentation parlementaire et de gestion bureaucratique (Schmitt, 1988). Option à contre-courant des théories libérales qui conduisent précisément pour Leclerc à surmonter la guerre des sacralités, telle par exemple celle de l'agir communicationnel développée par Jürgen Habermas. Sur le versant

de l'anthropologie du sacrifice, on pourrait également relever l'absence d'une référence utile, celle de Maurice Bloch qui voit dans tout rite sacrificiel le passage de la vie naturelle passive à la vie sociale active, via l'épreuve oblatrice du retrait du monde jusqu'à la mort puis le retour à la vie augmentée du pouvoir de vie et de mort sur les autres, soit un cycle permanent d'engendrement de la violence religieuse (Bloch, 1997). Mais ces quelques grands absents n'enlèvent rien à la richesse du parcours accompli. Soit une histoire des idées qui, bien que n'omettant jamais leurs contextes et substrats politiques successifs, s'attarde peu cependant sur les conditions épistémiques et institutionnelles des savoirs produits. Il en est pour exemple ce XIX^e siècle européen qui a vu s'affirmer l'objet religieux dans les cadres universitaires de différentes disciplines en expansion comme l'histoire, l'anthropologie ou la sociologie.

La remise en cause de l'objet

Dans son dernier ouvrage, *L'invention des religions, impérialisme cognitif et violence épistémique*, l'historien Daniel Dubuisson y revient précisément. Énumérant succinctement le chapelet de chaires d'histoire des religions, créées dans l'Europe au XIX^e siècle (Genève, 1873; Leyde, 1877; Londres, 1888; Paris, Collège de France, 1879; EPHE, 1880, etc.), le directeur de recherche émérite au CNRS montre d'abord comment leur objet s'inscrit sans distance dans une série de dualismes de pensée issus de la théologie chrétienne : individualité et universalité, transcendance et immanence, nature et surnature, foi et tradition, etc. Modèle accompli de maîtrise du sacré par l'ancrage du divin dans la vie humaine et par l'édiction d'un sens moral, le christianisme sert d'étalon implicite dans le classement hiérarchique des religions du monde selon leurs divinités, leurs cultes et leurs cléricatures respectifs. Déjà les savants du Grand Siècle avaient distingué les trois monothéismes des innombrables « idolâtries » et sagesse lointaines dans le temps et l'espace. Les historiens des nouvelles chaires des années 1870-1880 précisent le répertoire de ces dernières procédant de la sorte à l'invention de l'hindouisme, du bouddhisme, du confucianisme ou du zoroastrisme. La philologie comparée, notamment les travaux précurseurs de Franz Bopp (1791-1867) distinguant la morphologie fonctionnelle des langues sémitiques de celle des langues indo-européennes, et la biologie évolutionnaire de Charles Darwin (1809-1882), sous-tendent la classification des systèmes religieux selon des aires culturelles différenciées et selon des grandes étapes successives. Citons seulement les théories des états (sauvage, barbare, civilisé) selon Lewis Henry Morgan (1818-1881) ou des stades religieux (animisme, polythéisme, monothéisme) selon Edward Tylor (1832-1917).

Par ce retour critique sur les « sciences religieuses », Dubuisson poursuit son entreprise de déconstruction précédemment marquée par son essai sur l'invention chrétienne de la notion de religion depuis l'Antiquité romaine tardive (Dubuisson, 1998). Il y promouvait notamment comme objet alternatif à l'époque de la globalisation la notion de « formations cosmographiques », soit un ensemble de récits et de lois qui donnent un sens à la vie et définissent

un ordre collectif doté d'un caractère absolu. Plus de vingt ans après, l'historiographe fait état de la remise en cause dans le même temps de la notion de religion au sein même des *Religious Studies* américaines dont le développement est comme l'on sait sans commune mesure avec la marginalité académique européenne¹. On compte en effet près de 10 000 spécialistes appointés dans les universités états-uniennes et animés par de solides instances (l'A. cite par exemple la revue *Method and Theory in the Study of Religion*, créée en 1993, et dont il est membre depuis 2013). On ne s'étonnera guère d'ailleurs que dans ce pays multiple mais où le Président passe serment la main sur la Bible 90 % des cours portent sur le christianisme, le reste des enseignements se partageant entre grandes religions historiques (judaïsme, islam, hindouisme, bouddhisme et leurs dérivés, les cultes animistes ou les divers syncrétismes étant à la portion congrue). Se faisant le porte-parole d'un ensemble de travaux généalogiques et critiques qui depuis les années 1990 ont fleuri au sein ou en marge des départements de sciences religieuses (citons Talal Asad, Richard King, Russell T. McCutcheon ou Timothy Fitzgerald), Dubuisson montre que leur cœur de cible est précisément une certaine phénoménologie du sacré qui spéculait sur les essences d'un sentiment de transcendance censé être partagé par un *homo religiosus* universel². Schéma qui résiste mal à certaines enquêtes ethnographiques de terrain qui indiquent plutôt que ce sont les usages qui prévalent sur les sentiments. Mircea Eliade, dont l'histoire comparée des religions pivote autour de cette notion centrale de religiosité universelle, est particulièrement visé. Notons que la réduction de ce savoir occidental à une « crypto-théologie œcuménique » passe par la *French Theory* des années 1970-1980 (Jacques Derrida, Michel Foucault, etc.) qui a montré par exemple que les mots ne sont pas transparents aux choses, que les représentations ne sont pas séparables des pratiques, ou que les élaborations mythologiques en perpétuelle transformation produisent la part symbolique de la réalité du monde (Cusset, 2003). Ainsi donc la légende antique d'un homme qui est devenu fils de dieu pour avoir renouvelé l'alliance avec ce dernier en plaçant la foi individuelle au-dessus de toute loi jusqu'à son propre sacrifice va-t-elle progressivement créer un culte, des institutions et des catégories de pensée (duales comme évoqué précédemment) dont ni les lois modernes de laïcité, ni les sciences de l'homme ne sont sorties indemnes. D'où entre autres la dévalorisation par les sciences religieuses des superstitions, magies et autres sorcelleries qui ne procèdent pas de la vraie religion que les empires occidentaux successifs ne se sont pas privés d'imposer non sans violence aux indigènes du monde conquis. Les chercheurs « religionists » d'aujourd'hui qui démontrent le religieux par le religieux ne peuvent que s'inscrire dans ce long cours autoréférentiel de dévalorisation et de hiérarchisation.

1. Précisons que le livre que nous recensons est la version française de *The Invention of Religions*, paru en 2019 et qui a été primé en 2020 par l'American Academy of Religion (Award for Excellence in the Study of Religion).

2. Indiquons pour le lecteur intéressé quelques titres de cette mouvance critique : Asad, 1993 ; McCutcheon, 1997 ; Fitzgerald, 2000 ; King, 2017.

L'injonction forte de Dubuisson et des « anti-religionistes » américains à rompre avec les catégories d'une pensée occidentale sujette à la domination culturelle chrétienne risque de déstabiliser à bon droit les généalogies du sacré précédemment rencontrées chez Joas ou chez Leclerc. Mais elle risque aussi de forcer l'antagonisme des cultures au détriment des branchements et métissages qui résultent de la circulation toujours plus visible des cosmographies. Dans le même ordre d'idée, le procès instruit contre la phénoménologie du sacré ne s'embarrasse pas de nuances en omettant d'entrer dans le détail d'une méthode réflexive telle qu'un Gerardus Van der Leeuw a pu l'élaborer dès les années 1930 sous l'influence de la philosophie d'Edmund Husserl et que certains sociologues des religions d'après-guerre ont singulièrement développé, tels Peter L. Berger ou Thomas Luckmann à leur tour influencés par Alfred Schütz³.

Sourde violence de la science des religions

Mais, heureusement pour Dubuisson et ses relais d'Outre-Atlantique, le dernier ouvrage de Philippe Borgeaud sur *La pensée européenne des religions* vient apporter autant de nuances que de profondeur historique à leur critique. Professeur honoraire d'histoire des religions à l'université de Genève, spécialiste de l'antiquité, Borgeaud poursuit également comme Dubuisson une longue réflexion critique sur l'histoire occidentale des sciences religieuses. Dans un livre précédent, *Aux origines de l'histoire des religions*, il était revenu sur le caractère pluriel et polémique de l'objet religieux au sein des savoirs anciens, entre Rome, Athènes et Jérusalem (Borgeaud, 2004). Dans son dernier essai, l'historien part désormais du principe « qu'il n'y a de religion que dans les paroles, les sentiments et les actes de ceux qui s'en proclament les acteurs ou les adversaires » (Borgeaud, 2021 : 15). Point donc de quête éperdue d'essence ni de négation radicale de son objet. « Dubuisson proposait l'abandon du terme “religion”. Je propose pour ma part de lui donner un sens différent, qui le libère de la forme qu'il a prise dans le monde chrétien », précise-t-il (*ibid.* : 17).

De la théogonie d'Hésiode aux savants comparatistes du XIX^e siècle, en passant par les Pères de l'Église et les missionnaires aux antipodes de l'époque moderne, l'A. brosse une vaste fresque des réflexions conflictuelles sur ces faits, discours et gestes que l'on qualifie de religions. Dès l'origine du mot latin (*religio*) se noue ainsi une longue intrigue de captation sémantique. Les Lactance, Tertullien ou Eusèbe des premiers siècles du christianisme tordent pour longtemps sa racine étymologique : *relegere*, éprouver du scrupule envers l'obligation coutumière comme le comprend Cicéron, dérive ainsi vers *religare*, lier ou relier, qui marque le lien fondamental entre les hommes et leur

3. Isambert, 1970. L'A. y résume notamment la démarche d'approche phénoménologique de G. Van der Leeuw en plusieurs étapes : 1) immersion dans l'intériorité des témoins ; 2) délimitation d'un langage d'interprétation ; 3) détermination de schèmes communs ; 4) construction de types idéaux.

dieu au détriment de toute pratique traditionnelle, toujours menacée d'être reléguée au rang de superstition. Départager le vrai (Dieu majuscule) du faux (idoles nombreuses) comme le sacré du profane, vieille obsession hébraïque, s'empare des esprits qui se retournent sur leur héritage pour édicter la loi juste. Platon en a même fait un exercice de sagesse en soi. S'enfonçant dans le tuf des interprétations bibliques, Borgeaud évoque par exemple comment et avec force détails la figure de Belphégor issue de Baal-Peor, idole de la luxure en pays de Moab, fut transformée par Saint Jérôme en Priape ithyphallique. Les précédents traducteurs grecs (Aquila, Symmaque) avaient à l'inverse retenu une image de castration et d'inversion sexuelle. Le voile noir du fantôme de la légende populaire n'est peut-être pas étranger à ce passé d'ambivalence sulfureuse. Innombrables métamorphoses à partir desquelles, insiste l'A., « les vieux récits sur l'origine des “fausses” religions échappent à leur cadre théorique pour devenir des outils concrets liés à des procédures parfois violentes qui s'appliquent à des humains pour les amener à la “vraie” religion » (*ibid.*: 75). Mais à partir du *De idolatria liber* de Maïmonide au XII^e siècle, retraduit et commenté par Vossius au XVII^e siècle, chemine « une nouvelle forme de réflexion visant à concilier le singulier de l'éthos religieux (l'universalité postulée d'une religion adamique) avec la multiplicité des pratiques les plus étranges observées dans différents contextes culturels, sociaux et historiques » (*ibid.*: 93). Les explorations des terres lointaines, les contacts entre peuples, puis la longue série occidentale des conquêtes et des exploitations où les missions civilisatrices voisinent avec les traites esclavagistes forment la toile de fond des récits savants qui ordonnent l'ici et l'ailleurs, le présent et le passé dans une histoire universelle du salut chrétien. Ainsi pour le jésuite Matteo Ricci, séjournant en Chine, le bouddhisme était-il tributaire en ses origines à la fois de la pensée grecque introduite en Inde par Alexandre et du christianisme diffusé par l'apôtre Thomas. Nobles origines qui auraient été oubliées sous l'influence du diable. Détenir la vérité de l'autre et savoir vers quoi elle s'achemine tient dès lors du « vol de langage », expression imagée que l'A. emprunte à Roland Barthes. Passons sur les compilations de « fausses croyances » que l'A. évoque, telle *Le monde enchanté* du pasteur hollandais Balthasar Bekker (1691) ou *L'Histoire des imaginations extravagantes* de l'abbé Laurent Bordelon (1710), pour en revenir à nouveau à Hobbes quand les Modernes découvrent que la peur des dieux et autres phobies (*phobera*) constituent les meilleurs atouts de toute souveraineté. Ainsi circulerait toujours cette puissance de frayeur et de coercition, « le sacré », que les historiens positivistes du XIX^e siècle européen ou colonial s'emploient à étiqueter dans ses formes et ses généalogies multiples au fil du « génie des peuples ». C'est alors qu'au siècle suivant le regard centré sur les formes du lien absolu avec le divin cède progressivement du terrain à l'exploration des attachements et croyances ordinaires dans le « bric-à-brac planétaire » (Borgeaud, 2004 : 16), à la « ronde chatoyante des coutumes et des superstitions », écrit l'A. (Borgeaud, 2021 : 201). C'est du moins ce que ce dernier appelle de ses vœux en secouant pour une bonne fois le carcan théologique qui pèse sur l'histoire des religions.

Opposer l'étymologie cicéronienne aux torsions et captations chrétiennes n'est donc pas qu'une petite querelle sémantique. « Il n'est point d'humain qui ne soit religieux et superstitieux, c'est-à-dire qui puisse dans son existence échapper à toute coutume et se passer de pratiquer, en y étant viscéralement attaché, au moins certaines choses qui sont parfaitement absurdes considérées d'un autre point de vue que le sien », est-il précisé (*ibid.*: 184). Mais au seuil de ce vaste programme pour le temps présent, l'historien ne va pas au-delà dans le temps des considérations de Marx sur la « chaleur d'un monde sans cœur » ou de Coleridge sur la « *suspension of disbelief* ». Pour en revenir au filon phénoménologique épinglé par Dubuisson, la « religion invisible » d'un Thomas Luckmann en ses « transcendances mineures » ou ordinaires a pourtant pris depuis longtemps le relais avec ses innombrables observations de terrain⁴. Borgeaud va peut-être vite en besogne en rangeant la sociologie aux côtés de la théologie, parmi les disciplines qui ont le souci des religions du monde, « conçues comme des ensembles clos sur le modèle du christianisme dogmatique » (*ibid.*: 200). On lui saura cependant gré d'avoir mis en scène tant d'inflexions et de violations savantes accumulées sur plus de deux millénaires avec une mention spéciale pour la haute antiquité méditerranéenne et la modernité européenne. Considérant toute la violence accumulée par le magistère occidental des sciences religieuses, l'A. évoque « la colère que risque engendrer cette brutalité symbolique » (*ibid.*: 137). Cette « contre-violence » que craint Borgeaud s'exprime sans doute aujourd'hui dans les « études décoloniales » qu'évoquent Dubuisson et ses relais. Mais cette histoire de retour de bâton reste à faire avec le souci du détail et de l'image qu'a pu montrer Borgeaud du côté de la pensée européenne.

Potion « pharmac/kologique »

On retrouve l'opposition entre les acceptions chrétienne et cicéronienne du mot *religio* dans la distinction que Camille Tarot émet de son côté entre religion par le haut, avec ses hauts lieux de spiritualité, ses formes individuelles, éthérées, et religion par le bas, avec ses bas-fonds de magie noire, ses formes archaïques, communautaires. De là, l'anthropologue nous conduit à sa théorie « pharmac/kologique » qui traite à parité de la confusion des substances pharmaceutiques, à la fois bénéfiques et dangereuses (*pharmaka*), et de l'ambivalence des personnes, à la fois poison et remède comme peut l'être le bouc émissaire (*pharmakos*). « J'écris "pharmac/kologie" par une condensation, imperceptible à l'oreille, pour attirer l'attention sur l'ambiguïté des situations très nombreuses, de la sorcellerie au combat politique, des luttes religieuses aux conflits raciaux, qui passent des substances ou des idées empoisonnées à l'accusation des hommes comme porteurs responsables du mal », précise-t-il

4. Luckmann, 1967. Exemple parmi tant d'observation de la vie religieuse ordinaire aujourd'hui : Gotman, 2013.

donc dans *L'actualité de la religion*, qui précède de peu celui que nous recensons⁵. Il faut dire que ce dernier, *Précis de religion, les transformations d'un refoulé*, se présente comme le *terminus ad quem* d'un long processus de formation et de maturation d'une des rares œuvres théoriques francophones sur le religieux aujourd'hui.

Professeur émérite de sociologie à l'université de Caen, Tarot est connu pour ses forts et denses volumes (entre 700 et 900 pages) publiés dans la « Bibliothèque du MAUSS » initiée aux éditions La Découverte par Alain Caillé, théoricien anti-utilitaire du don après Marcel Mauss.

Dans le premier, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique* (Tarot, 1999), il retraçait la genèse et l'évolution du fait symbolique comme objet central de la science sociale telle que Mauss l'a forgée après la fondation durkheimienne et qui connaît aujourd'hui des prolongements multiples. Dans le second, *Le symbolique et le sacré* (Tarot, 2008), il reprenait précisément les lignes divergentes de cette postérité en recentrant l'enquête sur le lien entre le sacré et le symbolique par la mise en dialogue des œuvres de Mircea Eliade, Georges Dumézil, Claude Lévi-Strauss, Pierre Bourdieu, Marcel Gauchet et René Girard⁶. Comparaison systématique dont l'A. fait profit pour esquisser sa propre théorie du symbolisme sacré. Aux côtés de la fonction « pharmacologique » que nous venons d'évoquer, en siègent d'autres : « xénologique » (rapport à l'altérité), « dorologique » (rapport au don). Le troisième volume enfin, déjà cité (Tarot, 2019), parachève le modèle en le confrontant à « l'actualité de la religion » dont l'élévation du niveau de violence politique marque l'entrée dans le XXI^e siècle (fonction « biologique »). Il y confirmait notamment la « puissance du sacré », pour reprendre les termes de Joas, en l'ancrant comme on l'a évoqué dans l'archétype girardien suivant lequel le bouc émissaire vient dénouer la crise mimétique entre frères rivaux en transformant le poison en remède après le partage et l'ingestion de la victime sacrificielle. L'un des points forts de confrontation avec l'actualité était en l'occurrence le cours multiple de l'islam, en particulier dans son face à face historique avec l'Occident chrétien. Voulant rendre les sciences sociales utiles au débat public, l'A. y prônait une spiritualité politique pacifiée et motivée par la conscience de la violence fondatrice propre à toute institution humaine.

D'un volume trois fois moindre que les précédents, le présent *Précis de religion*, publié dans la foulée du dernier pavé de la trilogie, veut aller encore plus loin dans la mise à disposition publique du savoir accumulé dans les chaires universitaires. Il s'agit d'une synthèse autour d'une trentaine de mots clés qui revient sur des questions fondamentales telles que par exemple le choix de parler de la religion au singulier plutôt qu'au pluriel, le poids de l'archaïsme religieux sur les agissements meurtriers contemporains, les transformations séculières jusqu'au sein des institutions religieuses. Partie

5. Tarot, 2019 : 102. Voir notre compte rendu (Lassave, 2020b).

6. Voir les « lectures croisées » de l'ouvrage dans *Archives de sciences sociales des religions*, avec les contributions de Dehouve, Obadia, Arppe, Roy, Dumoncel (2009).

émergée de l'iceberg, ce livre utile renvoie le lecteur au précédent ouvrage pour plus de références et de développements. Tout en reconnaissant la paternité occidentale, chrétienne et coloniale du mot religion (sans qu'il revienne ici sur l'historiographie critique de Dubuisson ou de Borgeaud, amplement mentionnée pour le premier dans *Le symbolique et le sacré*), Tarot n'en défend pas moins son usage comme élément de compréhension de phénomènes sociaux divers dans le temps et l'espace qui entretiennent entre eux « un air de parenté » comme disait Wittgenstein. L'un de ces traits communs tient à la tension permanente entre processus de disjonction (séparation du profane et du sacré, exclusion de l'altérité) et de conjonction (alliance avec le divin, concorde humaine) – où l'on retrouve la dialectique déjà évoquée du poison (k) et du remède (c).

« Système symbolique du sacré », le religieux se comprend tant dans sa sémiotique même (avec force métaphores, allégories et fables) que dans son archéologie qui renvoie à un système de forces irrépessibles et humainement destructrices, à peine contenues par la mécanique rituelle. Mais à la différence de Joas qu'il cite, Tarot décline les variations historiques de cette aventure humaine, par exemple le fait que la fameuse « période axiale » précédemment évoquée par Leclerc sut remettre en cause la ritualité asservie à la « puissance du sacré ». L'archaïsme de la violence sacrificielle fondatrice n'en reste pas moins dans son modèle à l'œuvre comme forme élémentaire de la vie conflictuelle sur laquelle s'embranchent tout procès de civilisation. Parmi sa trentaine de mots clés (sacrifice, valeur, idéologie, utopie, révolution, sécularisation, laïcité, spiritualité, etc.) qu'il serait trop long à commenter, arrêtons-nous seulement sur ceux du don et de la dette que l'A. met en avant dans son raisonnement explicatif : « La religion comme don aux dieux visant à éteindre une dette inextinguible pervertit le don en légitimant l'inégalité que les religions étendent aux genres et aux classes », écrit-il ainsi en se référant à l'anthropologue Maurice Godelier (Tarot, 2021 : 83). Entre autres variantes complexes du rapport au don et à la dette, Tarot évoque pour sa part ce « don empoisonné » que des brahmanes impécunieux reçoivent des riches agriculteurs, maîtres des lieux dans une localité de l'Inde du Nord, la survivance du système inégalitaire des castes imposant ce rééquilibrage symbolique. Don et dette prolongent plus généralement l'idée de tension entre disjonction maléfique et conjonction bénéfique, même si l'A. précise que la disjonction n'est pas mécaniquement maléfique ni la conjonction bénéfique. Ce qui le conduit à expliquer entre autres le mécanisme djihadiste qui transfère l'absence totale de dette envers les autres, taxés de mécréance, en don absolu de soi par l'autosacrifice terroriste : « C'est cette coexistence d'un manque total de dette d'un côté avec le trop plein de dette absolue de l'autre, qui permet par un mélange trop souvent explosif le passage à l'acte destructeur de soi et de l'autre et qui explique la valence négative de menace que véhicule le terme de radicalisation » (*ibid.* : 174). Nous nous écartons ainsi des simplismes de la « radicalisation de l'islam » opposée à « islamisation de la radicalité ».

Cet exemple qui associe le « dorologique » au « biologique » montre que l'anthropologie du religieux a encore quelque chose à dire, même si globalement le monde sort lentement de l'archéoreligion en ménageant quelque place au « sacré des autres », pour reprendre l'expression de Leclerc. « Il y a donc, commente Tarot dans sa dernière phrase, heureusement, une historicité des pharmac/kologies par laquelle le contexte socio-historique s'introduit dans le petit monde numériquement restreint des valeurs comme un facteur d'infinie diversification et de renouvellement » (*ibid.* : 203). À l'instar de son précédent ouvrage, qui forme décidément le complément développé et documenté de ce précis synthétique, un même engagement final de l'A. marque le pas d'une élaboration théorique pourtant attentive à une certaine neutralité axiologique de rigueur. « Foucault, témoin quelque peu abusé de la révolution iranienne, avait néanmoins émis le diagnostic que nous avons besoin d'une "spiritualité politique". Le mot tient de l'oxymore. Il serait donc difficile à définir et cependant on peut croire qu'il contient quelque chose de profondément juste, même s'il pointe vers une tâche immense et surtout héroïque, qui relève probablement du combat non-violent en religion et en politique » (*ibid.* : 196), écrit donc le chercheur qui ne cache pas dès lors son serment humaniste.

Une lecture vétilleuse du « précis » pourrait s'étonner qu'au chapitre de l'histoire des sciences sociales du religieux, l'A. en reste pour l'essentiel à de l'autocitation ou fasse peu mention comme Leclerc de leur dimension institutionnelle, privilégiant le ciel des idées. Mais on ne s'arrêtera pas à cette question qui renvoie au genre pédagogique du volume, pour laisser cours à d'autres interrogations sur le fond, telle par exemple l'absence de prise en compte dans l'actualité des liens entre le religieux et la fin annoncée de l'anthropocène. La mobilisation mondiale contre la pandémie, révélatrice, comme on l'a dit, d'une certaine sacralisation de la personne, pourrait également s'ajouter à la liste des rendez-vous à venir entre les événements du monde et la théorie pharmac/kologique.

Ad quem, a quo

Même si seuls Borgeaud et Dubuisson se citent réciproquement, ne fût-ce qu'en bibliographie pour le dernier, on a à maintes reprises noté les liens qu'entretiennent entre eux nos ouvrages recensés. Leur air de parenté peut être fixé pour finir en quatre points.

1. Nos quatre auteurs, auxquels on rajouterait volontiers Joas mentionné en introduction, appartiennent, on l'a dit, à la même génération, celle des « boomers » certes, mais aussi celle de la redéfinition des sciences sociales du religieux à rebours du déni de son objet par l'idée centrale de sécularisation du monde. Ce ne sont précisément pas les refondateurs de l'immédiat après-guerre mais leurs premiers élèves qui ont par la suite assuré la continuité d'une spécialité au sein de leurs disciplines respectives, ici l'histoire et la sociologie principalement. Seconde génération d'après-guerre que nous avons par ailleurs qualifiée d'« héritière » dans notre enquête ethno-historique sur la sociologie

des religions (Lassave, 2019). Le cas de Leclerc est à peine différent des autres dans la mesure où sa carrière intellectuelle, qu'on pourrait dire de sociologue de la culture au sens large, ne s'est penchée sur les questions religieuses qu'à partir de la retraite. Mais il rejoint cependant Joas et Tarot dans l'exploration généalogique d'un processus conjoint de sacralisation et de désacralisation qui remet vivement en cause l'idée de sécularisation inéluctable du monde. Avec son attention aiguisée à la diversité magique des croyances mais aussi au gouffre des effrois de la violence sacrée, Borgeaud pourra également trouver dans l'archéologie pharmac/kologique développée par Tarot quelque socle théorique de référence.

2. C'est parce que certains refondateurs d'après-guerre sont allés jusqu'à faire du sacré l'axe absolu du monde que l'objet religieux a paradoxalement pris une tournure problématique pour certains de leurs élèves. La contestation de l'œuvre naguère influente de l'historien Mircea Eliade pour son arrière-plan théologico-politique fascisant est typique à cet égard d'un mouvement de retour critique sur l'objet religieux qui s'est développé de part et d'autre de l'Atlantique. Notons que Borgeaud suivit l'enseignement d'Eliade à Chicago au début des années 1970 et que Dubuisson porta le fer contre les « impostures et la fausse science » de l'historien roumain dans un essai sans concession (Dubuisson, 2005). On a vu comment la remise en question de la phénoménologie du sacré a rejoint la généalogie critique et « décoloniale » des sciences religieuses. Les « formations cosmographiques » de Dubuisson comme alternative au mot religion tiennent à cet égard d'une sorte de « programme fort », tandis que l'exploration des sources helléno-judéo-chrétiennes d'un mot contesté renvoie plutôt pour Borgeaud à un « vol de langage » sur longue durée. Leclerc ni Tarot pour leur part n'en semblent dupes même si leurs regards se tournent sur la « chose religieuse » au sens durkheimien du terme, à la fois objet empirique et fonction sociale primordiale. « N'est-ce pas au nom de l'universalité de la religion chrétienne d'abord, puis de ses avatars sécularisés comme le progressisme, le socialisme, le marxisme, le libéralisme que l'Occident s'était employé à conquérir le monde ? », s'interrogeait ainsi Tarot (2021 : 15).

3. Dans son long parcours à travers les figures sacrales, Borgeaud s'est notamment arrêté sur le mobile de la peur et ses *phobera*, choses effrayantes, tout particulièrement cette mort violente qui menace tout un chacun dont Hobbes fit le ressort de sa théorie de la remise de soi à l'instance étatique souveraine comme gage de sécurité pour tous⁷. On retrouve dans la généalogie du sacré développée par Leclerc ce même *Léviathan*, symbole de la toute-puissance divine impénétrable à l'homme (voir la morale fataliste du livre de Job) mais que les Modernes ont transposé dans l'ordre politique, au terme d'ailleurs d'interminables guerres de religion à travers l'Europe. Contrairement aux

7. Sur la théorie hobbesienne de la toute-puissance divine transposée à l'ordre politique, voir pour une synthèse éclairante Foisneau, 2021.

Anciens, l'État-Léviathan rompt en effet avec l'horizon du salut éternel pour refonder paradoxalement le salut des hommes à partir d'un état mortel de nature contenu grâce à la providence étatique. On pourrait trouver d'ailleurs dans le consentement attendu au vaccin quelque écho d'actualité à cette théorie de la remise de soi nécessaire à la souveraineté protectrice. Mais comme le montrent Borgeaud et Leclerc en s'ignorant réciproquement, il n'y a pas de frontière étanche entre la crainte (*awe*) du gendarme et l'effroi (*fear*) de la mort. Les gouvernants modernes ne s'y sont pas trompés en actualisant le vieux procédé qui consiste depuis Critias à inventer dieux et démons pour provoquer l'obéissance des masses. Autant dire que le religieux n'en a jamais fini avec la violence, sourde ou explosive, qui lui est consubstantielle ainsi que l'a établi à son tour Tarot dans son modèle pharmac/kologique.

4. On a vu comment Leclerc assumait le « risque » de la réduction occidental-chrétienne dans le regard porté par les sciences religieuses sur le sacré des autres. Son objectif, l'examen des relations de cohabitation entre la totalité des sacrés existants, renouerait-il sans le dire avec la « révélation » durkheimienne sur la fonction heuristique du religieux dans la connaissance des dynamiques et des institutions sociales ? De même, l'affirmation par Tarot de la violence fondatrice au principe de tout procès de civilisation pose-t-elle implicitement la question de la variable religieuse comme analyseur central du monde social ? Aucun de nos auteurs ne s'est pour autant avancé plus loin dans ce domaine délicat d'épistémologie sociologique. Tout se passe comme si les ouvrages ici recensés constituaient le *terminus ad quem* de leurs perspectives généalogiques et critiques. Les quelques remarques que nous avons pu formuler sur les dimensions théologico-politiques de l'atteinte générale à la vie biologique et planétaire participent dès lors des suites attendues, soit donc le *terminus a quo* des pensées du sacré et de sa violence dont nous venons de rendre compte. Dans le même ordre d'idée, on pourra se demander si, à partir de la « ronde chatoyante des coutumes et superstitions » observées sur longue durée par Borgeaud puis des « formations cosmographiques » énoncées par Dubuisson jusqu'à la « tradition discursive » de l'islam génétiquement opposée par Asad à la sécularité chrétienne, il ne faut pas s'attendre à la montée en charge de théories post-occidentales du religieux qui restent encore à définir.

Pierre LASSAVE
Centre d'études en sciences sociales du religieux (EHESS-CNRS)
 pierre.lassave@ehess.fr

Bibliographie

- ARPPE Tiina, 2009, « Sacrifice, anthropologie, économie », *Archives de sciences sociales des religions*, 148, p. 45-54.
- ASAD Talal, 1993, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Londres, The John Hopkins University Press.
- BLOCH Maurice, 1997 [1992], *La violence du religieux*, traduit de l'anglais par Catherine Cullen, Paris, Odile Jacob.
- BORGEAUD Philippe, 2004, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La librairie du XXI^e siècle ».
- , 2021, *La pensée européenne des religions*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La librairie du XXI^e siècle ».
- CUSSET François, 2003, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte.
- DEHOUE Danièle, 2009, « À propos de la notion d'expulsion », *Archives de sciences sociales des religions*, 148, p. 25-31.
- DUBUISSON Daniel, 1998, *L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologies*, Bruxelles, Éditions Complexe, coll. « Les dieux dans la cité ».
- , 2005, *Impostures et pseudo-science: l'œuvre de Mircea Eliade*, préface d'Isac Chiva, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, coll. « Savoirs mieux ».
- , 2020, *L'invention des religions. Impérialisme cognitif et violence épistémique*, Paris, CNRS Éditions.
- DUMONCEL Jean-Claude, 2009, « La thèse de Tarot-Tesnière », *Archives de sciences sociales des religions*, 148, p. 65-71.
- FITZGERALD Timothy, 2000, *The Ideology of Religious Studies*, New York, Oxford, Oxford University Press.
- FOISNEAU Luc, 2021, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Biblis ».
- GOTMAN Anne, 2013, *Ce que la religion fait aux gens. Sociologie des croyances intimes*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- ISAMBERT François-André, 1970, « La phénoménologie religieuse », in H. Desroche, J. Séguy (dir.), *Introduction aux sciences humaines des religions* Paris, Éditions Cujas, coll. « Genèses », p. 217-240.
- JOAS Hans, 2020 [2017], *Les pouvoirs du sacré. Une alternative au récit du désenchantement*, traduit de l'allemand par Jean-Marc Tétaz, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La couleur des idées ».
- KING Richard (ed.), 2017, *Religion, Theory, Critique. Classic and Contemporary Approaches and Methodologies*, New York, Columbia University Press.
- LASSAVE Pierre, 2019, *La sociologie des religions. Une communauté de savoir*, préface de Danièle Hervieu-Léger, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « En temps et lieux ».
- , 2020a, « Hans Joas, *Les pouvoirs du sacré. Une alternative au récit du désenchantement* » [compte rendu], *Archives de sciences sociales des religions*, 192, p. 234-236.
- , 2020b, « Camille Tarot, *L'actualité de la religion. Introduction aux sciences sociales des religions* » [compte rendu], *Revue française de sociologie*, 61, 1, p. 30-33.

- LECLERC Gérard-Yves, 2020, *Histoire philosophique et politique du sacré. La violence et le sacré des autres*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique. Débats ».
- LUCKMANN Thomas, 1967, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York, MacMillan.
- MCCUTCHEON Russel T., 1997, *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, New York, Oxford, Oxford University Press
- OBADIA Lionel, 2009, « La part anthropologique du symbolisme religieux », *Archives de sciences sociales des religions*, 148, p. 33-43.
- ROY Jean-Marc, 2009, « La violence, la mimésis et le sujet », *Archives de sciences sociales des religions*, 148, p. 55-63.
- SCHMITT Carl, 1998 [1922, 1969], *Théologie politique*, traduit de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines ».
- TAROT Camille, 1999, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, préface d'Alain Caillé, Paris, La Découverte, coll. « La bibliothèque du MAUSS », 1999.
- , 2008, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte, coll. « La bibliothèque du MAUSS ».
- , 2019, *L'actualité de la religion. Introduction aux sciences sociales des religions*, préface de Danièle Hervieu-Léger, Lormont, Éditions Le Bord de l'eau, coll. « Bibliothèque du MAUSS ».
- , 2021, *Précis de religion. Les transformations d'un refoulé*, Lormont, Le Bord de l'eau, coll. « La bibliothèque du Mauss ».