

L'Élaboration de la notion de sacré dans l'« école » durkheimienne

The Elaboration of the Notion of the Holy among Durkheim's Followers

François-A. Isambert



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/23032>

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Référence électronique

François-A. Isambert, « L'Élaboration de la notion de sacré dans l'« école » durkheimienne », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], L'héritage des *Formes*, mis en ligne le 18 juillet 2011, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/23032>

L'Elaboration de la notion de sacré dans l' « école »
durkheimienne cas / The Elaboration of the Notion of the Holy
among Durkheim's Followers.

In: Archives des sciences sociales des religions. N. 42, 1976. pp. 35-56.

Abstract

In Durkheim's works the notion of the holy progressively acquires an importance it does not have at the beginning. A reading of Robertson Smith and the works of Hubert and Mauss give Durkheim's reflexion a new basis which finds its full expression in the synthesis of The Elementary Forms of the Religious Life.

Citer ce document / Cite this document :

Isambert François-André. L'Elaboration de la notion de sacré dans l' « école » durkheimienne cas / The Elaboration of the Notion of the Holy among Durkheim's Followers. In: Archives des sciences sociales des religions. N. 42, 1976. pp. 35-56.

doi : 10.3406/assr.1976.2098

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0335-5985_1976_num_42_1_2098

L'ÉLABORATION DE LA NOTION DE SACRÉ DANS L' « ÉCOLE » DURKHEIMIENNE (*)

In Durkheim's works the notion of the holy progressively acquires an importance it does not have at the beginning. A reading of Robertson Smith and the works of Hubert and Mauss give Durkheim's reflexion a new basis which finds its full expression in the synthesis of The Elementary Forms of the Religious Life.

Il existe, dans l'œuvre de Durkheim, deux définitions de la religion. L'une est relative à la forme, l'autre au contenu. L'une s'attache à l'obligation de croyance, l'autre au sacré. Rien d'étonnant à cela : la première définition date de 1899, à un moment où Durkheim aborde l'étude sociologique de la religion (1), l'autre est de 1907, à un moment où Durkheim prépare cette vaste synthèse de travaux qui prendra pour nom *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (2). La première définition se présente comme préliminaire, de la part d'un homme qui commence par délimiter le terrain qu'il va explorer :

« Cette définition initiale ne saurait évidemment avoir pour objet d'exprimer l'essence de la chose définie. Elle ne peut que délimiter le cercle

(*) Dans cette étude, *A.S.* désigne *L'Année Sociologique*, *F.E.* les *Formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris, Alcan, 1912), *M.H.* les *Mélanges d'Histoire des Religions*, de H. Hubert et M. Mauss (Paris, Alcan, 1909), *T.D.* les *Textes de Durkheim* (Paris, éd. de Minuit, 3 vol. 1975, réunis et présentés par Victor Karady), *J.S.* le *Journal Sociologique de Durkheim* (Textes de *L'Année Sociologique* réunis par Jean Duvignand, Paris, Presses Universitaires, 1969), *O.M.* les *Œuvres de Marcel Mauss* (Paris, éd. de Minuit, 1968-1969, 3 vol. réunis et présentés par Victor Karady).

(1) « De la définition des phénomènes religieux », *A.S.*, II, 1897-1898 (1899), pp. 1-28, repris in *J.S.*, pp. 140-165.

(2) Dans un cours dont le résumé est paru dans la *Revue de Philosophie*, n° 7, reproduit in *T.D.*, II, p. 65 sv. Pour la définition de la religion, comparer *T.D.*, II, p. 70, et *F.E.*, p. 65.

des faits sur lesquels va porter la recherche, indiquer à quels signes on les reconnaît et par où ils se distinguent de ceux avec lesquels ils pourraient être confondus » (3).

Au terme de son tour d'horizon, Durkheim croit être en mesure d'écrire :

« Toutes les croyances religieuses connues, qu'elles soient simples ou complexes, présentent un même caractère commun : elles supposent une classification des choses réelles ou idéales, que se représentent les hommes, en deux classes, en deux genres opposés, désignés généralement par deux termes distincts que traduisent assez bien les mots de *profane* et de *sacré* » (4).

Donc non seulement les deux définitions n'ont rien de contradictoire, mais encore elles peuvent paraître parfaitement intégrées dans un processus unique de recherche, ouvert par la première et clôturé par la seconde. Pourquoi, dès lors, Durkheim semble-t-il regretter sa première définition après avoir présenté la seconde ? Certes, la définition des *Formes élémentaires* « rejoint » celle qui avait été proposée dans *L'Année sociologique* et « les deux définitions se recouvrant en partie ». Mais « la première était trop formelle et négligeait trop complètement le contenu des représentations religieuses ». Durkheim n'avait pas vu « quel intérêt il y avait à mettre tout de suite en évidence ce qu'il (le contenu) a de caractéristique » (5).

De fait, ce n'est pas seulement par prudence que l'article de 1899 s'en tient à la forme. C'est l'intérêt même de la notion de sacré, caractéristique du contenu des représentations religieuses qui est contesté dans le cadre d'une définition des phénomènes religieux :

« On ne fait que remplacer un mot par un autre et cette substitution n'apporte en elle-même aucune clarté. Car encore faudrait-il savoir en quoi consistent ces choses sacrées et comment on les reconnaît. C'est précisément le problème qui nous occupe. Le poser en des termes différents, ce n'est pas le résoudre » (6).

Durkheim se heurtait alors au fait que religion et sacré semblaient pouvoir se définir mutuellement et de manière circulaire, sans faire

(3) *A.S.*, II, p. 1; *J.S.*, p. 140.

(4) *F.E.*, p. 50. A vrai dire, Durkheim écrit aussi en tête des *Formes élémentaires* que « les caractères profonds et vraiment explicatifs de la religion » ne peuvent être déterminés « qu'au terme de la recherche », et se donne pour tâche « d'indiquer un certain nombre de signes extérieurs, facilement perceptibles, qui permettent de reconnaître les phénomènes religieux » (*ibid.*, p. 32). Mais ces précautions oratoires désignent visiblement moins l'état de la recherche que la phase de son exposition. En fait, Durkheim, se fondant sur une recherche déjà élaborée, va faire parcourir au lecteur une première étape où il va désigner la caractéristique de tout phénomène religieux pour arriver à une seconde étape où l'explication de ce caractère sera donnée. On ne manquera pas toutefois de remarquer que, dès l'article de 1899, Durkheim ébauche une explication, et que la désignation de la religion par l'opposition du profane et du sacré touche plus que des « signes extérieurs ».

(5) *F.E.*, p. 65, n.l.

(6) *A.S.*, II, p. 17; *J.S.*, pp. 154-155.

avancer la connaissance. Pour rompre le cercle, il fallait que l'un des deux termes puisse être défini sans recours à l'autre, c'est-à-dire que l'un des deux termes soit porteur d'un supplément de signification qui n'était pas immédiatement apparent. C'est « religion » qui est porteur de ce supplément dans la première définition, ce sera « sacré », par la suite. Cela veut dire qu'entre-temps la notion de *sacré* se sera enrichie, qu'elle ne sera plus ce simple synonyme de « religieux », qu'elle se sera chargée non seulement des illustrations que pourront apporter les exemples de faits religieux particuliers, mais encore des produits d'une élaboration théorique.

Il y a donc une discontinuité entre les deux définitions. Nous savions que Durkheim avait, une première fois, réorganisé sa théorie de la religion, qu'un cours de 1895 en fut l'occasion et que l'inspiration fut cherchée chez Robertson Smith et « son école » (7). Le cours de 1895 n'a pas été retrouvé, mais on a toute raison de penser que l'article de *L'Année sociologique* reprend la conception de la religion qui venait d'être exposée. Or cet article, en définissant la religion abstraction faite de la notion de sacré, reste éloigné de ce qui sera la théorie durkheimienne définitive de la religion, et qui donnera au sacré une place centrale. La sociologie de la religion ne s'élabore donc pas de façon continue à partir d'une « révélation » (8) qui se situerait en 1895. Une modification de la conception du sacré vient à nouveau transformer l'approche de la religion qui comprendrait ainsi trois phases dans la vie intellectuelle de Durkheim et non point deux.

On peut alors se demander quelle fut exactement la nature du revirement de 1895. Est-ce vraiment à ce moment que Durkheim, s'inspirant de Robertson Smith, vit le parti épistémologique qu'il pouvait tirer des *germinal principles* (9) ? Il n'en a pas tiré en tous cas toutes les conséquences. Il n'a pas non plus utilisé tout de suite l'analyse que fit Robertson Smith de la notion de *sacré* (10). Faut-il donc limiter la « révélation » — et ce n'est pas chose mince — à la méthode de définition objective des faits religieux, l'année même où paraissaient les *Règles de la Méthode sociologique* ? Mais alors, on ne comprend plus bien la référence à Robertson

(7) Cf. J. Sumpf, « Durkheim et le problème de l'étude sociologique de la religion », *Archives de Sociologie des Religions*, 20 (1965), pp. 63-73. L'auteur se fonde sur une lettre dont il cite des passages et notamment : « ce cours de 1895 marque une ligne de démarcation dans le développement de ma pensée si bien que toutes mes recherches antérieures durent être reprises à nouveaux frais pour être mises en harmonie avec ces vues nouvelles » (*ibid.*, p. 63. La lettre de Durkheim, citée d'après S. DEPLOIGE, *Le Conflit de la morale et de la sociologie*, Louvain, Institut sup. de Philosophie, 1911, p. 402, avait été publiée, ainsi qu'une autre et les réponses de Deploige, dans la *Revue néo-scholastique* (Louvain), 14 (1907), pp. 606-618. Lettres de Durkheim publ. in *T.D.*, I, pp. 401-405).

(8) C'est le terme employé par Durkheim (*T.D.*, I, p. 404).

(9) J. Sumpf (*art. cit.*, p. 67) montre la parenté entre le recours aux formes élémentaires chez Durkheim, pour retrouver les phénomènes sous une forme primitive qui permette d'en dégager la nature, et la démarche de Robertson Smith s'appuyant sur la notion de *germinal principles*.

(10) R. SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites*, Edimbourg, 1889.

Smith (11). Ne faut-il pas, en fait, tenir compte du caractère *progressif* de la transformation, suggéré par la phrase suivant laquelle les « vues nouvelles » entraînerent une « reprise à nouveaux frais » des « recherches antérieures » ? Donc, sans pouvoir exactement apprécier la nouveauté des vues du cours de 1895, on pourrait suivre une « reprise à nouveaux frais » sous l'influence de ce que Durkheim appelle parfois l'« école anthropologique anglaise ». On peut penser que l'élaboration de la notion de sacré joue un rôle capital dans cette transformation.

Or cette élaboration, nous pouvons en suivre les progrès pas à pas, non pas tant chez le « maître », que surtout chez les « disciples ». Hubert et Mauss sont chargés de la vaste section « sociologie religieuse » de *L'Année Sociologique*. C'est à eux que revint de rendre compte d'ouvrages aussi importants pour l'information de la sociologie religieuse durkheimienne que l'*Introduction to the History of Religions* de Jevons (A.S., I), *The Native Tribes of Central Australia* de Spencer et Gillen (A.S., III), la 2^e édition du *Rameau d'Or* (A.S., V), *Magic and Religion* d'Andrew Lang (A.S., VI), etc. Et surtout, l'« Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », la « Théorie de la magie » et l'Introduction de Henri Hubert au *Manuel d'Histoire des Religions* de Chantepie de la Saussaye constituent autant d'étapes pour l'édification d'une théorie du sacré (12). Le mutisme apparent de Durkheim (13) sur ce point fait contraste, entre 1899 et 1907, avec la prolixité des disciples, comme fait contraste la discrétion de Durkheim en matière de référence à Hubert et Mauss, par rapport à l'abondance des signes d'allégeance de ceux-ci à Durkheim.

(11) On peut être éclairé sur l'apport fondamental de Robertson Smith « et son école » à la pensée durkheimienne par ces lignes de Marcel Mauss extraites d'un compte rendu du livre de F.B. JEVONS, *An Introduction to the History of Religions*, Londres, 1896 : « M. Jevons nous donne un véritable manuel de la science des religions telle que la conçoivent les savants de la nouvelle Ecole anthropologique : R. Smith, MM. Tylor, Lang, Frazer (...). Historiquement, elle dérive de l'évolutionnisme spencerien, et la continuité de l'évolution religieuse est un de ses thèmes favoris. Scientifiquement, d'une part, elle s'oppose à l'Ecole philologique allemande et française (tout particulièrement avec M. Lang) et, d'autre part, elle se rattache à la science récente de l'anthropologie (...). L'anthropologie religieuse a donc consisté à introduire l'étude des religions primitives dans le cadre des anciennes études historiques, philologiques et folkloristes (...). Alors l'identité fondamentale de ces trois ordres de faits apparaît : religions primitives, religions des anciens peuples civilisés, survivance des croyances et des rites dans les usages locaux et les traditions de l'Europe et de l'Asie » (A.S., I, pp. 160-161; O.M., I, pp. 109-110). Ce passage confirme l'interprétation de J. Sumpf en l'élargissant : ce qui oppose l'école anglaise à l'école allemande (dans la lettre de 1895, précisément, Durkheim se défendait d'avoir emprunté sa pensée aux Allemands et marquait par opposition ce qu'il devait aux Anglais) c'est cette idée de l'identité profonde de la religion chez les primitifs et dans les civilisations plus complexes permettant un pont entre l'anthropologie et l'histoire. Ceci, sans préjudice d'emprunts plus précis à Robertson Smith ou à d'autres Anglais, comme nous le verrons.

(12) « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », A.S., II (1899), pp. 29-138; M.H., pp. 1-130; O.M., I, pp. 193-307; « Esquisse d'une théorie générale de la magie », A.S., VII, 1902-1903 (1904), pp. 1-146. (Ces deux études, signées de Hubert et Mauss). *Manuel d'Histoire des Religions*, de CHANTEPIE de la SAUSSAYE, Paris, 1904, trad. et introduction par H. HUBERT.

(13) Ainsi la longue étude de DURKHEIM de 1902 « Sur le totémisme » (A.S., V, 1900-1901, pp. 82-121; J.S., pp. 315-352) tout en insistant sur le caractère religieux de ce phénomène, utilise chichement le terme sacré et dans un sens banal, sans enrichir la notion.

S'agit-il donc de réparer une injustice et de rendre à Hubert et Mauss la part d'élaboration théorique qui leur est due ? Peut-être, et il semble bien que Durkheim n'aurait pu présenter dans les *Formes élémentaires* une nouvelle théorie de la religion sans le travail de Hubert et de Mauss. On ne peut pour autant considérer cette théorie comme *empruntée* aux disciples. Le vigoureux esprit de système de Durkheim vient apporter aux élaborations théoriques partielles sur le sacrifice, le *mana*, les rites et d'une façon plus générale le sacré, un cadre assez contraignant dont on peut, selon l'humeur du jour, admirer la logique ou regretter les contraintes. Qui plus est, dès les premiers articles de Durkheim dans *L'Année Sociologique* on trouve des intuitions qui seront reprises par ailleurs. Donc l'étude des textes permet de fixer les étapes de l'*expression* de la pensée durkheimienne sur le sacré. Mais si l'on peut percevoir que Durkheim dut beaucoup à ses disciples, une part importante de mystère demeure, quant aux échanges intellectuels à l'intérieur de l'école.

LA DÉFINITION DES PHÉNOMÈNES RELIGIEUX

On ne peut pas dire que la notion de sacré soit absente des écrits de Durkheim au cours de la première des trois étapes. Elle apparaît incidemment dans « La prohibition de l'inceste » (14). Ce serait apparemment une simple analogie qui ferait apparaître la notion :

« Les deux sexes doivent mettre à s'éviter le même soin que le profane à fuir le sacré, et le sacré le profane » (15).

Mais la règle de séparation du profane et du sacré se trouve ainsi énoncée, et ce dans une théorie du tabou qui nourrira plus tard celle du sacré (16). En effet, comme on le dira du sacré, le *tabou* est « à la base de toutes les religions primitives, et même, en un sens, de toutes les religions » (17). Les choses où réside un principe surnaturel sont dites « tabouées » (18) et l'interdit qui est ainsi désigné a pour raison d'être la force qui est censée habiter les choses en question et qui risquerait de briser le violateur. Ainsi commence à s'exprimer la caractérisation du sacré par l'interdit, ce qui est un premier aspect de la pensée de Durkheim, mais aussi l'évocation de la *force* inhérente aux choses sacrées. Mais ces intuitions sont en ordre dispersé et ne sont pas encore groupées en système.

Plus importante et plus structurée est la contribution de « la définition des phénomènes religieux », l'année suivante. En effet, bien que le sacré ne définisse pas la religion, pour les raisons que nous avons vues, il intervient de deux manières qui constituent des pierres d'attente de la théorie future.

(14) « La Prohibition de l'inceste et ses origines », *A.S.*, I, 1896-1897 (1898), pp. 1-70; *J.S.*, pp. 37-101.

(15) *Ibid.*, *A.S.*, I, p. 40; *J.S.*, p. 73.

(16) Hubert marquera aussi clairement que possible la continuité entre le néologisme « taboué », qui disparaîtra du vocabulaire durkheimien, et le mot « sacré ». « Le sacré est le séparé, l'interdit; les choses sacrées sont protégées par des interdits rituels; elles sont *tabouées* » (H. HUBERT, « Introduction », *op. cit.*, p. XLVI).

(17) *A.S.*, I, p. 39; *J.S.*, p. 72.

(18) *A.S.*, p. 40; *J.S.*, p. 72.

« La distinction des choses en sacrées et profanes est très souvent indépendante de toute idée de Dieu. Cette idée n'a donc pu être le point de repère originel d'après lequel cette distinction s'est faite; mais elle s'est formée ultérieurement pour introduire dans la masse confuse des choses sacrées un commencement d'organisation » (19).

Affirmation capitale par laquelle Durkheim fixe sa position préanimiste, mais qui n'est utilisée que comme un argument contre la conception théiste de la religion. Il n'est pas question d'en faire le pivot d'une nouvelle théorie. Il manque pour cela des éléments essentiels.

C'est en revanche une contribution positive à la théorie que présente Durkheim lorsqu'il tente une première explication sociologique de la distinction entre le profane et le sacré :

« Les choses sacrées, ce sont celles dont la société elle-même a élaboré la représentation : il y entre toute sorte d'états collectifs, de traditions et d'émotions communes, de sentiments qui se rapportent à des objets d'intérêt général, etc., et tous ces éléments sont combinés d'après les lois propres de la mentalité sociale. Les choses profanes, au contraire, ce sont celles que chacun de nous construit avec les données de ses sens et de son expérience... » (20).

Ainsi, « cette dualité du temporel et du spirituel » (comme on le voit, la terminologie de Durkheim est hésitante) exprime « la dualité de l'individuel et du social ». Proposition essentielle, sans aucun doute, et qui tente d'implanter le sacré au cœur même du fait social. Mais on voit assez facilement qu'en mettant sous la rubrique du sacré l'ensemble des représentations collectives *élaborées par la société elle-même* (ce dernier membre de phrase est essentiel pour différencier ce « sacré » des représentations communes élaborées à coup d'expériences individuelles) on cadre très largement. Pourquoi ne pas y inclure ce qui concerne le droit, la morale et même les catégories *a priori* de la connaissance ? Or la parenté de la religion, du droit et de la morale est bien une intuition durkheimienne à la fois précoce et profonde (21). Quant au domaine de la connaissance, Durkheim développera expressément dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse* les raisons qui le poussent à lui donner une origine religieuse. Déjà dans « Quelques formes primitives de classification », en collaboration avec Marcel Mauss, le caractère « sociocentrique » des classifications primitives entraîne que celles-ci sont « sacrées pour les particuliers » (22). On voit ainsi que cette extension du domaine sacré était bien faite pour fonder l'idée d'une évolution des divers secteurs de la pensée à partir de la pensée religieuse. Mais par là même la notion devenait impropre à la détermination de la spécificité du domaine religieux.

(19) A.S., II, p. 15; J.S., p. 153.

(20) A.S., II, pp. 25-26.

(21) Ainsi que le montre J. SUMPFF, à partir d'un texte de 1886 et de l'*Education morale* (cours de 1902-1903, Paris, Alcan, 1925), *art. cit.*, pp. 63-64. On relèvera ce passage : « Ainsi le domaine de la morale est comme entouré d'une barrière mystérieuse qui retient à l'écart les profanateurs, tout comme le domaine religieux est soustrait aux atteintes du profane. C'est un domaine sacré » (*Education morale*, p. 11).

(22) A.S., VI, 1901-1902 (1903), p. 72, et J.S., p. 460.

L'ESSAI SUR LE SACRIFICE

L' « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice » fait un pas en avant considérable pour l'attribution d'un rôle sociologique à la notion de sacré. Le contenu de celle-ci est radicalement modifié, ce qui lui fait acquérir un pouvoir structurant qui enrichit considérablement ses possibilités d'utilisation.

Ce qui caractérise le sacré, comme chez Durkheim, c'est toujours sa séparation d'avec le profane, l'interdit, le danger du contact de la part de l'homme ordinaire, ou, de manière plus générale, de la part de tout être profane. Mauss précise lui-même à ce sujet sa dette — et par là même celle de l'école durkheimienne — à Robertson Smith :

« Nous avons indiqué dans l'introduction de notre *Essai sur le sacrifice* de quelle façon notre théorie se rattache à celle de Robertson Smith. Tout ce qu'il a dit du sacré, du *tabou*, du pur et de l'impur, nous l'avons mis à profit » (23).

A vrai dire, l' « Essai sur le sacrifice » explique surtout quelle part de la théorie de Robertson Smith sur le sacrifice même est retenue. Mais les auteurs parlent du « caractère ambigu des choses sacrées, que R. Smith avait si admirablement mis en lumière » (24). Donc, sans abandonner la connexion élémentaire du sacré et de l'interdit, Hubert et Mauss recueillent de Robertson Smith une dimension nouvelle de la notion qui va assurer sa fécondité opératoire. Cette fameuse « ambiguïté » du sacré que Freud devait populariser sous le nom d' « ambivalence » (25), on la trouve à l'œuvre dans le sacrifice et c'est Robertson Smith qui en a fait le premier la théorie. En effet, le tabou s'applique à deux sortes de réalités apparemment opposées, ce qui est sacré (*holy*) et ce qui est impur (*unclean*), en sorte que les limites du sacré et de l'impur sont souvent « imprécises » (26). Qui plus est, si l'impureté est nettement différenciée du sacré (*holiness*) dans les religions spiritualisées, il n'en est pas de même dans les religions primitives. Ce qui est impur (par exemple une femme en couches ou ayant ses règles) est en même temps doué d'une puissance magique. Inversement, le sacré est contagieux comme l'impureté et on se débarrasse du caractère sacré par une sorte de purification, comme on se débarrasse d'une impureté (27). C'est ce qui va, chez Hubert et Mauss, commander toute la dynamique du sacrifice.

L'ambiguïté c'est en effet le double caractère bienfaisant et dangereux des choses et des êtres sacrés, qui rend souhaitable l'entrée en relation

(23) Préface à *M.H.*, p. IV; *O.M.*, I, p. 5. Cette préface avait été publiée sous la signature de Hubert et Mauss dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, 58 (1906), pp. 163-203.

(24) *A.S.*, II, p. 31; *M.H.*, p. 3; *O.M.*, I, p. 195.

(25) S. FREUD, « Das Tabu und die Ambivalenz der Gefühlregungen », dans *Totem und Tabu*, Leipzig et Vienne, 1913, pp. 17-68. Freud puise à la pensée de Robertson Smith par l'intermédiaire de Wundt (*Völkerpsychologie*, II, 2 (1906), pp. 300-346).

(26) *Lectures on the Religion of the Semites*, *op. cit.*, p. 143.

(27) Robertson Smith, dans une note terminale, met au point sa pensée concernant les rapports du sacré, de l'impur et du tabou : Note C à l'*op. cit.*, pp. 427-435. Durkheim se réfère à cette note dans son analyse des rites piaculaires, et reprend à cette occasion la conception smithienne de « l'ambiguïté du sacré » (*F.E.*, pp. 586-588).

avec elles, mais qui prohibe leur contact. Le sacrifice, dans son sens le plus général, est une solution à cette difficulté. Hubert et Mauss le définissent comme

« un moyen pour le profane de communiquer avec le sacré par l'intermédiaire d'une victime » (28).

Aussi la fonction essentielle du sacrifice est-elle la sacralisation du sacrifiant. Mais sacralisation modérée et médiatisée, toute sacralisation excessive ou directe devenant impureté. Les rites d'entrée peuvent être dits sacralisants dans la mesure où ils comportent des purifications successives permettant une approche progressive du sacré, tandis que le premier rôle passe du « sacrifiant » (homme du commun) au « sacrificateur » (spécialiste) puis à la victime. Mais les rites de sortie sont en un sens encore plus significatifs, puisque les purifications qu'ils comprennent ont pour but de débarrasser le sacrificateur et le sacrifiant de la sacralité excessive qu'ils peuvent détenir et qui les rendrait inaptes à la vie courante.

Le fait crucial est sans doute l'existence de rites de désacralisation. Sous ce nom, on mettra bien entendu les sacrifices expiatoires, si on admet que « le pécheur, comme le criminel, est un être sacré » (29). Mais n'est-ce pas supposer ce que l'on veut prouver ? Or

« Dans ce qui précède, nous avons supposé que le caractère sacré, dont était marqué le sacrifiant au début du sacrifice, était pour lui une tare, une cause d'infériorité religieuse, péché, impureté, etc. Mais il y a des cas où le mécanisme est exactement le même et où pourtant l'état initial est pour le sacrifiant une source de supériorité, constitue un état de pureté. Le nazir, à Jérusalem, était un être parfaitement pur... Mais, une fois arrivé au terme de son vœu, il ne pouvait s'en dégager que par un sacrifice » (30).

Ainsi l'ambivalence du sacré permet à la fois de rendre compte des contraintes rituelles et de la multiplicité des fonctions du sacrifice : propitiation, expiation, sacralisation, désacralisation.

Cet enrichissement sémantique crée autour du terme « sacré » un véritable *champ*, dans la mesure où les quatre termes de sacré/profane, pur/impur se trouvent situés dans des rapports définis. Mais la complexité et la mobilité de ces rapports donne à ce champ une structure dialectique. On s'en assurera mieux en précisant que l'analyse du sacrifice constitue un espace et un système opératoire.

On peut en effet parler d'espace, dans un sens non matériel mais précis, dans la mesure où sacré et profane ne sont pas des qualités que possèdent individuellement tels et tels êtres, mais des ensembles exclusifs constitués de genres : les dieux, les prêtres, telle espèce d'animaux « sacrés », etc. On peut donc parler de « mondes » séparés, d'où cette autre définition, équivalente mais plus imagée :

(28) Préface à *M.H.*, p. XVI; *O.M.*, I, p. 16.

(29) *A.S.*, II, p. 91; *O.M.*, I, p. 258.

(30) *A.S.*, II, p. 95; *O.M.*, I, p. 262.

« Ce procédé consiste à établir une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime » (31).

« Communication », « passage », « contact » sont les termes employés constamment par Hubert et Mauss pour exprimer les actes qui se font à la jonction des deux zones. Qui plus est, cet espace n'est pas dichotomique, mais polarisé et ordonné. Il y a une hiérarchie du sacré, choses et êtres sont plus ou moins proches du domaine du sacré le plus fort qui est celui des dieux. D'où les deux phases dites d' « entrée » et de « sortie » dans le sacrifice qui sont des phases d'entrée dans le sacré et de sortie du sacré. Pour l'entrée :

« Toutes ces purifications, lustrations, considérations, préparaient le profane à l'acte sacré, en éliminant de son corps les vices de la laïcité, en le retranchant de la vie commune et en l'introduisant pas à pas dans le monde sacré des dieux » (32).

Et si on prend l'ensemble du processus, c'est un parcours dans deux sens inverses et successifs, qui sont assimilés à une ascension et à une descente (33). Et comme le sacrifice comporte plusieurs acteurs, chacun d'eux effectue un parcours distinct :

« L'état religieux du sacrifiant décrit donc, lui aussi une courbe symétrique de celle que parcourt la victime. Il commence par s'élever progressivement dans la sphère du religieux, il atteint un point culminant d'où il redescend ensuite vers le profane. Ainsi chacun des êtres et des objets qui jouent un rôle dans le sacrifice, est entraîné comme par un mouvement continu qui, de l'entrée à la sortie, se poursuit sur deux pentes opposées. Mais si les courbes ainsi décrites ont la même configuration générale, elles n'ont pas toutes la même hauteur; c'est naturellement celle que décrit la victime qui parvient au point le plus élevé » (34).

L'espace du sacré, de par sa structure, définit donc des opérations de rapprochement, d'éloignement, de contact. C'est là un langage qui est employé par les auteurs en alternance avec celui d'acquisition ou de perte du caractère sacré. L'acquisition de la sacralité est identique à un déplacement dans l'espace du sacré. Aussi la sacralisation est-elle susceptible de degrés : on acquiert plus ou moins le caractère sacré, comme on s'avance plus ou moins loin dans l'espace qu'il structure.

Or c'est là, semble-t-il, que se trouve la contrainte rituelle fondamentale. Sans en faire une règle expresse, Hubert et Mauss appliquent très clairement cette consigne, que la progression dans l'espace du sacré est possible — et même souhaitable — lorsqu'elle se fait vers le plus proche et, inversement, que le saut d'un point à un point éloigné sur l'axe du sacré est catastrophique. La conséquence de ce saut est l'absorption par le sacré que constitue l'impureté du criminel, déporté en quelque sorte dans

(31) *A.S.*, II, p. 133; *O.M.*, I, 302. Le terme « monde » est employé à diverses reprises. Par exemple (*O.M.*, I, p. 213) : « le monde des dieux est séparé de celui des hommes ».

(32) *A.S.*, II, p. 52; *O.M.*, I, p. 217.

(33) Par ex. : *O.M.*, I, pp. 250-251.

(34) *A.S.*, II, p. 88; *O.M.*, I, p. 255.

l'espace du sacré, ou encore cette absorption que constitue la mort. Mort du violateur certes, mais aussi mort de la victime qui est à sa manière une absorption par le sacré :

« La victime est déjà éminemment sacrée. Mais l'esprit qui est en elle, le principe divin qu'elle contient maintenant, est encore engagé dans son corps et rattaché par ce dernier au monde des choses profanes. La mort va l'en dégager, rendant ainsi la consécration définitive et irrévocable. C'est le moment solennel.

C'est un crime qui commence, une sorte de sacrilège » (35).

Ainsi se trouve mise en place, dans cet « Essai sur le sacrifice », une véritable théorie du sacré comme champ sémantique, comme espace symbolique et comme système opératoire. Au terme de cette analyse, l'identité du sacré et de l'impur est posée comme équivalence rituelle, ce qui va plus loin que ne le voulait Robertson Smith et tend peut-être à aplatir l'idée même d'ambiguïté du sacré. Mais si, comme nous venons de le voir, tout sacrifice sanglant est équivalent à un crime (et sans doute réciproquement), ce n'est pas pour réduire à l'unité la richesse des connotations affectives opposées qui se pressent sous la plume des auteurs. La victime est honorée et glorifiée, mais en même temps on la plaint et on lui demande pardon (36).

Tous se trouve prêt pour donner au caractère sacré lui-même une consistance et pour en expliquer la nature.

LA THÉORIE DE LA MAGIE

La « Théorie de la Magie », en développant l'appareil du sacré et du *mana*, va précisément effectuer ce complément d'élaboration. Disons tout de suite que Hubert et Mauss avaient eu conscience d'avoir fait œuvre théorique et même — à tort ou à raison — d'avoir fait école. Sidney Hartland, Marett, Jevons, Preuss, Vierkandt et Frazer lui-même se seraient « ralliés » à leur théorie du *mana* (37).

Bien entendu, Hubert et Mauss n'ont pas créé de toutes pièces. Ils reconnaissent la paternité de Codrington en ce qui concerne la mise au jour du *mana* mélanésien (38). Ils ne prétendent pas non plus inventer la conception préanimiste de la religion, donnant à celle-ci pour objet élémentaire une force impersonnelle et que Marett et Hewitt avaient développée peu auparavant (39). Or si Codrington avait étendu le *mana* à l'ensemble du domaine mélanésien et si Marett et Hewitt avaient vu l'analogie de cette notion avec des notions voisines chez d'autres peuples, personne n'en avait fait une notion tout à fait générale et fondamentale tant pour la conception du sacré que pour celle de la magie et de la religion.

(35) *A.S.*, II, p. 67; *O.M.*, I, p. 233.

(36) *Ibid.*

(37) Préface de 1906, *M.H.*, pp. XXI-XXII; *O.M.*, I, p. 21.

(38) « Esquisse d'une théorie de la Magie », *A.S.*, VII, p. 98, p. 108, etc., citant R.H. CODRINGTON, *The Melanésians*, Oxford, 1891.

(39) R.R. MARETT, « Preanimistic Religion », *Folklore* (Londres), XI, 1900, pp. 162-182. I.N.B. HEWITT, « Orenda and a Definition of Religion », *American Anthropologist*, 1902, pp. 33-46.

Si on suit Codrington, le *mana* « est une de ces idées troubles dont nous croyons être débarrassés et que, par conséquent, nous avons peine à concevoir » (40). C'est une « qualité » et en même temps, « une chose, une substance » et « une force ». Tout cela réuni.

« Le *mana* est proprement ce qui fait la valeur des choses et des gens, valeur religieuse et même valeur sociale » (41).

Toujours en suivant Codrington, le *mana* est souvent la force attachée à un esprit, mais il n'est pas lui-même un esprit, un démon, ce que différencie la conception du *mana* de l'animisme. Il s'attache aussi aux objets.

Hubert et Mauss s'aventurent sur leur propre terrain lorsqu'ils élargissent la notion. Dans la magie, le *mana* du magicien agit. Mais le rite lui-même est porteur du *mana*, « il peut être lui-même *mana* ». Alors on arrive à cette idée que

« Le *mana* est la force par excellence, l'efficacité véritable des choses, qui corrobore leur action mécanique sans l'annihiler. C'est lui qui fait que le filet prend, que la maison est solide, que le canot tient bien à la mer. Dans le champ, il est la fertilité; dans les médecines, il est la vertu salutaire ou mortelle. Dans la flèche il est ce qui tue, et, dans ce cas, il est représenté par l'os de mort dont la tige de la flèche est munie » (42).

Codrington a caractérisé le *mana* comme « surnaturel ». En fait, « il est à la fois surnaturel et naturel, puisqu'il est répandu dans tout le monde sensible, auquel il est hétérogène et pourtant immanent » (43). En somme, l'ambiguïté apparaît de nouveau, mais cette fois-ci au niveau de la nature du *mana* et, par conséquent, comme nous allons le voir, du sacré.

En effet, la notion de *mana* est, aux yeux de Hubert et Mauss très proche de celle de sacré, au point d'être confondue avec elle chez certains peuples. Mais plus précisément, on peut articuler le *mana* sur cette forme primitive de sacré qu'est le *tabou*. On arrive alors à ceci, que tout ce qui est *tabou* possède du *mana*; en revanche, il y a des choses à *mana* qui ne sont pas *tabou*.

« Par conséquent, non seulement la notion de *mana* est plus générale que celle de sacré, mais encore celle-ci est comprise dans celle-là, celle-ci se découpe sur celle-là. Il est probablement exact de dire que le sacré est une espèce dont le *mana* est le genre. Ainsi, sous les rites magiques, nous aurions trouvé mieux que la notion de sacré que nous y cherchions, nous en aurions retrouvé la souche » (44).

Cette dernière phrase est particulièrement importante par ce que les durkheimiens abandonneront assez rapidement l'idée suivant laquelle il y aurait entre *mana* et sacré des rapports d'inclusion logique. Ce qui va compter de plus en plus c'est que la notion de *mana* va expliquer celle de

(40) *A.S.*, VII, p. 109.

(41) *Ibid.*

(42) *Ibid.*, p. 111.

(43) *Ibid.*, p. 112.

(44) *Ibid.*, p. 120.

sacré et, de ce fait, va devenir coextensive à elle (45). Finalement, tout ce qui est dit sur la nature du *mana* et en particulier sur son fondement social, va pouvoir servir à fonder sociologiquement le sacré lui-même.

Or Hubert et Mauss procèdent en deux étapes. D'abord, le *mana* ne peut être l'objet d'une simple expérience individuelle. Le *mana* est typiquement une « représentation collective » :

« La qualité de *mana*, ou de sacré, s'attache à des choses qui ont une position tout spécialement définie dans la société, à tel point qu'elles sont souvent considérées comme mises hors du domaine et de l'usage commun » (46).

Plus généralement, la « valeur magique », c'est-à-dire le *mana* résulte de la position occupée dans la société. « Les deux notions de vertu magique et de position sociale coïncident dans la mesure où c'est l'une qui fait l'autre » (47). Par « position sociale », il faut évidemment entendre quelque chose de plus général que la position dans la hiérarchie sociale. C'est finalement le rôle attribué par la société aux personnes ou aux choses. C'est en somme faire reposer l'irrationalité de la magie sur son caractère culturel, manière typique de raisonner de tout un courant de pensée qui tend à voir dans l'individu un être naturellement raisonnable et perméable à l'expérience et que seule la société peut conduire sur les voies du fantastique.

Mais ne peut-on aller plus loin ? La notion de *mana* est-elle seulement formellement sociale ? Hubert et Mauss posent la question de savoir si les vertus magiques peuvent être objets d'expérience. Maintenant encore un fossé entre l'expérience subjective et le fonctionnement social, ils écartent rapidement cette éventualité. C'est seulement au niveau du jugement que la société agit. Quelque chose comme un jugement synthétique *a priori*, non pas fruit de l'entendement, mais objet d'une contrainte sociale irrationnelle, se produit.

« Quand il y a jugement magique, il y a synthèse collective, croyance unanime, à un moment donné, dans une société, à la vérité de certaines idées, à l'efficacité de certains gestes (...). Les associations naturelles d'idées rendent simplement possibles les jugements magiques. Ceux-ci sont toute autre chose qu'un défilé d'images : ce sont de véritables préceptes impératifs (...). Ce qui impose un jugement magique, c'est une quasi-convention qui établit, préjudiciellement, que le signe crée la chose, la partie le tout, le mot l'événement et ainsi de suite » (48).

Et partout, nos auteurs donnent sur ce point un rôle à la société dépassant la simple détermination formelle. Un processus de psychologie collective est à l'œuvre : c'est d'une sorte de débordement du besoin éprouvé par tous sur les moyens pour le satisfaire que le jugement tient sa force concrète.

(45) En 1906, H. et M. désignent le *mana* comme « notion identique ou analogue à la notion du sacré » (*M.H.*, p. XIX; *O.M.*, I, p. 19).

(46) *A.S.*, VII, p. 120.

(47) *Ibid.*, p. 121.

(48) *Ibid.*, p. 126.

« C'est parce que l'effet désiré par tous est constaté par tous que le moyen est reconnu apte à produire l'effet; c'est parce qu'ils désiraient la guérison des fiévreux que l'aspersion d'eau froide, le contact sympathique avec une grenouille, semblaient aux Hindous qui avaient recours aux brahmanes de l'Atharvaveda, des antagonistes suffisants de la fièvre tierce ou quarte. En définitive, c'est toujours la société qui se paie elle-même de la fausse monnaie de son rêve » (49).

Ainsi se trouve posée une conception assez nouvelle caractérisée un peu plus loin d'« états affectifs sociaux ». Ceux-ci sont à la base de la religion comme de la magie, et la notion de *mana* est aussi religieuse que magique. A ce niveau de la représentation de forces mi-immanentes, mi-transcendantes, on est devant les « faits-souches » de la religion comme de la magie (50). Ajoutons que les auteurs joignent à la notion de « force » celle de « milieu » qui rejoint analogiquement celle d'espace du sacré que nous avons vue précédemment, mais qui est développée en détail sous la forme du temps sacré dans l'étude de H. Hubert sur le temps religieux. La notion de « temps-milieu » y occupe une place centrale et fournit un exemple caractéristique de la manière dont le sacré peut se présenter comme cadre enveloppant en même temps que comme force ponctuelle (51).

BILAN

Ces travaux allaient permettre à Henri Hubert de faire un exposé magistral de l'état de la question du sacré dans l'école durkeimienne en 1904. Présentant dans son « Introduction » à Chantepie de la Saussaye les « écoles » anthropologiques anglaise et française, il décrit cette dernière comme plus critique que théorique (c'est-à-dire constructive). Ce serait le premier volume de *L'Année Sociologique* qui aurait donné à cette école l'occasion de prendre « conscience d'elle-même » (52) :

« La nouvelle école sociologique n'est donc pas encore près d'avoir fait le tour de sa doctrine, plus loin encore d'écrire son manuel. »

Témoignage intéressant sur l'état de chantier et par conséquent de non-fermeture où se trouvait alors la doctrine durkheimienne, mais aussi sur le désir de constituer une synthèse cohérente. Mais on voit aussi que Hubert ne se sent pas prêt à effectuer une synthèse proprement dite : tout au plus un bilan.

Aussi commence-t-il par reprendre le contenu de l'article de 1899 avec la définition qu'il comporte de la religion : Hubert insiste sur le caractère obligatoire des croyances religieuses et sur l'« irrésistible puissance morale » qui impose cette obligation et qui est la société (53). Et pourtant, il se

(49) *Ibid.*, p. 127.

(50) *Ibid.*, p. 138.

(51) H. HUBERT, « Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et dans la magie », *Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses, Annuaire*, Paris, 1905, pp. 1-39, repris in *M.H.*, pp. 189-229. Pour la notion de temps-milieu, cf. *M.H.*, p. 194.

(52) « Introduction », p. XIII.

(53) *Ibid.*, p. XXVIII.

démarque par rapport à Durkheim en insistant sur le fait que la plupart des religions ne sont pas le fait d'Eglises. Ce spécialiste de la religion populaire tient bien à marquer que les faits religieux se présentent en général « sous des formes très flottantes et très indéfinies » (54). En cela, il ne contredit pas formellement le Durkheim de l'article de 1899, qui préférerait définir les « faits religieux » plutôt que les religions organisées, mais il apporte une tonalité assez différente de celle des préoccupations du chef de l'école, préoccupations qui se marqueront nettement dans les *Formes élémentaires* lorsque Durkheim fait de l'Eglise le substrat indispensable de la religion (55).

Quoi qu'il en soit, la nature sociale de la religion n'empêche pas Hubert d'attacher relativement peu d'importance aux groupes dont elle émane, pour réserver l'essentiel de son intérêt aux représentations, et c'est là que le *sacré* tient la première place. Il est intéressant de voir comment Hubert, en exposant la pensée de Durkheim, déplace l'accent de la forme vers le contenu :

« M. Durkheim, dans son article sur « *La définition des phénomènes religieux* », définit la religion par l'union intime de croyances obligatoires à des pratiques obligatoires. Il n'y a pas de pratique qui ne suppose au moins la croyance aux notions de pouvoir, de moyen, d'esprit actif ou passif et autres qui y sont impliquées » (56).

Et pourtant, Hubert, comme Durkheim, répugne à faire, comme il le reproche à l'école anthropologique anglaise, une sociologie religieuse partant de la diversité des objets et remontant vers les généralités par voie de comparaison empirique. En ce qui concerne les croyances, cela va le conduire à rester à mi-chemin de leur contenu concret. Aussi s'attache-t-il aux caractères généraux des représentations religieuses et c'est là qu'il dégage cette qualité commune :

« Toutes les images, toutes les notions d'être et de qualité auxquelles s'attache la croyance religieuse sont dominées par la notion de *sacré* » (57).

Ce qui le conduit à cette définition qui se distingue cette fois nettement de celle de 1899 :

« La religion est l'administration du sacré » (58).

Définition banale, tombant sous le coup des critiques selon lesquelles on substitue seulement un mot à un autre ? En fait, le mot « sacré » a acquis maintenant une signification qui n'est pas contenue avec évidence dans celle de religion, et Hubert rappelle à nouveau le rôle de Robertson Smith à cet égard. On retrouve les résultats de l'« Essai sur le sacrifice » et de la « Théorie de la Magie » :

(54) *Ibid.*, p. XXII.

(55) *F.E.*, pp. 63-65. Il est vrai que par « Eglise » Durkheim n'entend pas nécessairement un groupement spécialisé dans le religieux, comme le fait Hubert qui suit l'usage commun. Mais, ce faisant, Durkheim insiste sur la communauté de croyance, là où Hubert insiste sur une diversité, non moins déterminée socialement.

(56) « Introduction », p. XLI.

(57) *Ibid.*, p. XLV.

(58) *Ibid.*, p. XLVII.

- 1) « Le sacré est le séparé, l'interdit. » Toutefois, « les choses sacrées sont relativement accessibles à certaines classes d'hommes, dans certaines conditions ».
- 2) Le sacré, « c'est l'idée d'une sorte de milieu où l'on entre et d'où l'on sort ». C'est là que les notions de temps et d'espace sacrés prennent leur sens.
- 3) Le sacré, « c'est aussi celle d'une qualité d'où résulte une force effective » (59).

Passons rapidement sur l'idée selon laquelle la notion de sacré est aussi bien à la base de la magie que de la religion, idée que reprendra Durkheim sans lui attacher une importance considérable (60). Retenons-en que, pour Hubert, cette notion se situe tout à fait à la base d'un secteur entier de l'activité mentale :

« Cette idée, toujours présente, de sacré a plus de valeur qu'une simple notion. Nous sommes tentés de la considérer comme une véritable catégorie, au sens aristotélien du mot. Elle est dans les représentations religieuses ce que les notions de temps, d'espace, de cause, sont dans les représentations individuelles » (61).

Comme nous l'avons vu, il y a là plus qu'une métaphore, le sacré caractérisant un milieu structuré (espace, temps) et un ensemble d'opérations (cause).

Ceci dit, comment passer de la nature sociale du sacré à son universalité, d'une part, à ses déterminations concrètes, d'autre part ? Sur le premier point, Hubert se contente d'affirmer que « le sacré a précisément par rapport à l'individu la même objectivité que le phénomène social » (62). Mais il avait avoué précédemment :

« Une démonstration pleinement satisfaisante du caractère social de la religion n'est pas encore possible » (63).

Quant aux déterminations concrètes, il ne va pas plus loin que l'irrationalité fondée sur la société, dont la « Théorie de la Magie » s'était fait l'écho.

Il faudra attendre deux ans plus tard pour que Hubert et Mauss se risquent à donner à la notion de sacré une *matière* explicitement sociale :

« Il nous paraissait évident que la prohibition d'une chose pour un groupe n'est pas simplement l'effet des scrupules accumulés d'individus. Aussi bien disions-nous que les choses sacrées sont choses sociales. Même nous allons maintenant plus loin. A notre avis, est conçu comme sacré tout ce qui, pour le groupe et ses membres, qualifie la société. Si les dieux, chacun à leur

(59) *Ibid.*, p. XLVI.

(60) *F.E.*, pp. 58-63. Durkheim fait ressortir le caractère collectif de la religion en lui opposant le caractère individuel de la magie. Sur ce second point, il se trouve en désaccord formel avec Hubert et Mauss qu'il réfute sans les nommer, en faisant des confréries magiques des exceptions qui confirment la règle.

(61) « Introduction », p. XLVII.

(62) *Ibid.*, p. XLVIII.

(63) *Ibid.*, p. XXVII.

heure, sortent du temple et deviennent profanes, nous voyons par contre des choses humaines, mais sociales, la patrie, la propriété, le travail, la personne humaine y entrer l'un après l'autre » (64).

Simple aperçu, mais qui précise enfin ce que Durkheim, puis Hubert et Mauss entendaient par le caractère social du sacré. La chose doit être comprise dans son sens plein. C'est en définitive la société qui est sacrée. Aussi le sacré ne s'attache-t-il pas simplement aux produits de cette société, mais à ce qui en est le principe ou la figure. C'est la conception qui prendra corps dans le cours de Durkheim l'année suivante, puis dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse* (65).

LES FORMES ÉLÉMENTAIRES

Les *Formes élémentaires de la vie religieuse* sont un ouvrage complexe, à plusieurs entrées. Le lire comme un traité sur le sacré est une des lectures possibles. L'expression de Hubert « l'administration du sacré » peut alors lui être très bien appliquée. Toute la partie — et qui est la plus importante — concernant les rites positifs, négatifs et piaculaires, peut alors être considérée comme un vaste développement des modes opératoires du sacré. On laissera néanmoins cet aspect de côté, pour se concentrer sur la manière dont Durkheim traite directement de la notion de sacré. Or on se trouve maintenant devant une présentation fortement discursive, dont il faut préciser les étapes et l'enchaînement.

C'est d'abord l'affirmation de l'opposition absolue du profane et du sacré, comme caractéristique de la religion. Notons que ce n'est pas d'abord le sacré en lui-même qui dénote la religion, mais son opposition au profane, position que l'on peut qualifier de structurale, surtout si on se réfère aux travaux sur le sacrifice sur lesquels elle s'appuie (66). Plus encore, ce n'est pas telle opposition particulière, comme le naturel et le surnaturel, le rationnel et l'irrationnel, qui peut être ici prise en compte, mais la forme même de l'opposition (et on voit Durkheim aborder le contenu de la religion avec des préoccupations formelles qui le font s'arrêter, au moins momentanément, sur ce qu'on peut appeler, après Hjemslev, la « forme du contenu »), qui peut être aussi bien figurée par celle du bas et du haut, etc.

(64) Préface à *M.H.*, p. XVI; *O.M.*, I, pp. 16-17.

(65) Cet aperçu sur les développements qu'il recevra par la suite se trouve au même moment chez Durkheim lui-même, d'après le témoignage d'André Lalande : « M. Durkheim est allé encore plus loin dans une conférence ultérieure : il a souhaité apporter la preuve que pratiquement et historiquement à la fois, *Dieu est la société*, et que cette société, conçue d'une façon positive, fournit à la morale tous les supports qu'on attend généralement des religions révélées ». (Version française d'un résumé d'une conférence de Durkheim, *Philosophical Review*, 15 (1906), pp. 255-257; *T.D.*, II, p. 10).

(66) Bien que l'« Essai sur le sacrifice » ne soit pas cité à ce propos, on y retrouve le schéma même du sacrifice, présenté sous l'angle le plus général : « Cette interdiction ne saurait aller jusqu'à rendre impossible toute communication entre les deux mondes; car si le profane ne pouvait aucunement entrer en relations avec le sacré, celui-ci ne servirait à rien. Mais, outre que cette mise en rapport est toujours, par elle-même, une opération délicate qui réclame des précautions et une initiation plus ou moins compliquée, elle n'est même pas possible sans que le profane perde ses caractères spécifiques, sans qu'il devienne lui-même sacré en quelque mesure et à quelque degré » (*F.E.*, pp. 55-56). Durkheim emploie aussi l'expression « deux mondes » (p. 53).

Aussi est-ce par un trait, que Durkheim veut formel, que cette opposition se distingue des autres. C'est son caractère absolu. Mais qu'est-ce à dire ? Durkheim cherche à prendre autant que possible ce terme sous son angle logique :

« L'opposition traditionnelle entre le bien et le mal n'est rien à côté de celle-là : car le bien et le mal sont deux espèces contraires d'un même genre, à savoir le moral, comme la santé et la maladie ne sont que deux aspects différents d'un même ordre de faits, la vie; tandis que le sacré et le profane ont toujours et partout été conçus par l'esprit humain comme des genres séparés, comme deux mondes entre lesquels il n'y a rien de commun » (67).

Laissons de côté la critique possible de cette conception et le glissement vraisemblable du logique à l'ontologique (« des genres... deux mondes ») pour voir surtout l'intention. Hubert et Mauss avaient parlé de l'universalité de la notion de sacré (68), mais ne l'avaient pas vraiment fondée. Or, comme l'a fort bien montré J. Sumpf, Durkheim ne pouvait pas donner à cette universalité un fondement empirique (69). Sans doute le voit-on fréquemment faire appel à une sorte d'expérience universelle : « dans toutes les religions... dans toutes les sociétés ». Mais ne nous y trompons pas : c'est l'expression d'une certitude théorique et non pas d'une expérience; tout au plus peut-on parler d'une certitude théorique confirmée par une expérience cavalière. Cette certitude permet à Durkheim d'affirmer, comme Mauss, la présence de la notion de sacré, même là où il n'existe pas de mot pour l'exprimer (70). Pour cela, Durkheim devait faire appel aux structures universelles de l'esprit humain. Une structure logique faisait particulièrement bien l'affaire.

Cette structure, une fois posée, elle s'applique immédiatement à l'homme social et permet de définir rapidement des rôles et des opérations :

« Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent; les choses profanes, celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à distance des premières. Les croyances religieuses sont des représentations qui expriment la nature des choses sacrées et les rapports qu'elles soutiennent soit les unes avec les autres, soit avec les choses profanes. Enfin, les rites sont des règles de conduite qui prescrivent comment l'homme doit se comporter avec les choses sacrées » (71).

Il semblerait que l'on puisse s'arrêter là et que le concept de sacré ainsi défini se suffise à lui-même. En fait, la préoccupation de Durkheim de fonder scientifiquement le sacré n'est pas satisfaite. D'abord, la dissymétrie entre le sacré et le profane n'est pas pleinement assurée. Durkheim insistera sur ce point lors de la discussion du mot « sacré », préparatoire

(67) *Ibid.*, p. 53. Durkheim parle un peu plus loin d'un « vide logique » entre le profane et le sacré.

(68) Pour Hubert, cf. *supra*. Quant à Mauss, il affirmait conjointement avec Hubert que personne ne contestait l'universalité de la *notion* de sacré, bien que de nombreuses langues, au premier rang desquelles le latin et le sanskrit, fussent dépourvues d'un mot exprimant cette notion de manière adéquate (Préface à *M.H.*, p. XXI; *O.M.*, p. 21).

(69) J. Sumpf, *art. cit.*, pp. 68-69.

(70) Par exemple, dans les sociétés dominées par l'idée de *mana* (*F.E.*, *passim*). Pour Mauss, voir note 64.

(71) *F.E.*, p. 56.

à la publication du *Vocabulaire philosophique* de Lalande : même si on dit que le profane est ce à quoi les interdits s'appliquent, on n'évite pas la réversibilité, « car le sacré, lui aussi, doit en bien des cas éviter le contact du profane » (72). Observation capitale si on craint qu'une définition par l'opposition ne rende les termes « sacré » et « profane » interchangeables, ce qui est moralement inadmissible aux yeux de Durkheim. Mais aussi observation qui ne peut être ramenée à un simple truisme (il est évident que la mise en contact est une opération réciproque), car il y a ici un terme d'où émane l'interdiction et un autre qui la *subit*. Or il n'était pas évident que le sacré puisse subir des interdictions, dans la mesure où l'on suit les leçons de la « Théorie de la Magie » et où on en fait un principe *actif*, le siège d'une *force*.

Or, c'est justement sur cet aspect des choses qu'insiste Durkheim dans la discussion précitée :

« Il reste que dans le cas où ils entrent en relation, l'un et l'autre n'agissent pas de même : le sacré est le siège d'une puissance, d'une énergie qui agit sur le profane, comme agissent un corps électrisé, un ressort tendu... » (73).

Plus généralement, on assiste à un déplacement d'accent de l'ensemble de la conception durkheimienne de la religion. Ayant mis d'abord en avant la foi, les croyances, Durkheim en vient à une conception essentiellement *dynamique* de la vie religieuse :

« On a souvent vu dans la religion une sorte de spéculation sur un objet déterminé : on a cru qu'elle consiste essentiellement en un système d'idées, exprimant plus ou moins adéquatement un système de choses. Mais ce caractère de la religion n'est ni le seul ni le plus important. Avant tout, la vie religieuse suppose la mise en œuvre de forces *sui generis* qui élèvent l'individu au-dessus de lui-même, qui le transportent dans un autre milieu que celui où s'écoule son existence profane et qui le font vivre d'une vie très différente, plus haute et plus intense » (74).

On peut ainsi saisir l'inspiration qui anime Durkheim à travers une logique un peu déroutante. Cette fois-ci, Durkheim se réfère, brièvement il est vrai, à ses collaborateurs comme auteurs d'une théorie fondamentale du *mana*, transposable de la magie à la religion (75). Mais à cette transposition, il veut donner la forme d'une démonstration. Celle-ci s'effectue sur le cas du totémisme, mais on nous a avertis de la portée universelle des conclusions obtenues sur les cas élémentaires (76). Or :

(72) *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 15 (1917); reproduit in LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, p. 937 de l'édition de 1968; *T.D.*, II, p. 64.

(73) *Loc. cit.*

(74) Présentation des *F.E.* devant la Société française de Philosophie, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 13 (1913); *T.D.*, II, p. 23.

(75) « Peu de temps après (après la publication de la théorie du préanimisme par Marrett) MM. Hubert et Mauss, entreprenant de faire une théorie générale de la magie, établissaient que la magie tout entière repose sur la notion de *mana*. Etant donné l'étroite parenté du rite magique et du rite religieux, on pouvait prévoir que la même théorie devait être applicable à la religion » (*F.E.*, p. 288).

(76) *Ibid.*, p. 141 et *passim*.

1° Dans le totémisme, on rencontre une multiplicité de choses sacrées qui le sont toutes « au même titre quoique inégalement » (77). Expression curieuse que l'on peut tenir pour l'affirmation de l'univocité de la notion de sacré à travers la multiplicité des objets auxquels elle s'applique.

2° Dans ces conditions, il ne faut pas expliquer ce caractère commun par les « attributs particuliers » de ces objets. « Particulier » est pris ici en deux sens : celui de « différent des autres », puisque ces attributs « distinguent les unes des autres » les choses sacrées; mais aussi celui d'« appartenant à la chose elle-même », et Durkheim passe subtilement d'un sens à l'autre (78).

3° Ne pouvant venir des caractères « particuliers » des choses, le sacré et les sentiments qu'il éveille ne peuvent venir que « d'un principe qui leur est commun » (79). Nouveau glissement, car Durkheim, jouant sur les sens du mot « principe », passe de l'idée d'un caractère premier selon une logique classificatoire à celui d'un élément premier dans une logique causale, d'où cette conclusion surprenante, si on s'en tient à la rigueur d'une simple déduction :

« C'est à ce principe commun que s'adresse, en réalité, le culte. En d'autres termes, le totémisme est la religion non de tels animaux, ou de tels hommes ou de telles images, mais d'une sorte de force anonyme et impersonnelle, qui se retrouve dans chacun de ces êtres, sans pourtant se confondre avec aucun d'eux » (80).

Cette force impersonnelle, c'est — selon une expression qui fait aujourd'hui sourire par l'anachronisme (ou l'« anatopisme ») qu'elle recèle — le « *mana* totémique ».

Il n'est pas utile de suivre pas à pas la démarche de généralisation du *mana* par Durkheim. Retenons-en qu'au terme de cet examen, l'idée d'une force doit être placée à la base de la religion elle-même : elle est à la fois ce que les mélanésiens désignent sous le nom de *mana*, le principe d'où émane la qualité de sacré et, à la limite, le sacré lui-même (81). Cette force est fondamentalement impersonnelle, ce en quoi Durkheim se rallie intégralement au préanimisme. Elle se personnalise en donnant naissance aux dieux par une sorte de « concentration » (82). Or ce qui est beaucoup plus intéressant — et plus nouveau dans le cadre de l'évolution de la pensée durkheimienne — ce n'est pas que cette force se démontre, mais qu'elle s'éprouve. La prédominance d'une conception dynamique va de pair avec

(77) *Ibid.*, p. 268.

(78) *Loc. cit.* Dans la transcription du cours de 1907, Paul Fontana écrivait : « le caractère sacré de ces êtres ne peut venir de leur nature propre, de leur caractère distinctif » (*T.D.*, II, p. 91).

(79) *Ibid.*, p. 269.

(80) *Loc. cit.*

(81) Ainsi Durkheim écrit : « Quant aux choses sacrées particulières, elle ne sont que des formes individualisées de ce principe essentiel » (*F.E.*, p. 286).

(82) *Ibid.*, p. 284.

la découverte du rôle de l'expérience religieuse (83). Une conception du sacré comme objet d'une intuition affective est donc corrélative du dynamisme dont nous avons parlé (84). Le sentiment du sacré devient le fait religieux fondamental : c'est lui que le culte tend à susciter et c'est lui qui doit être en définitive expliqué.

On assiste dès lors à une transformation de la démonstration du caractère social du sacré. Le passage assez simple de l'idée de croyance obligatoire à celle de croyance imposée par la société est remplacé par celui de l'expérience affective d'une forme à l'expérience de la forme même de la société. Ici encore Durkheim procède par démonstration. Il se place au niveau du totémisme dans les *Formes élémentaires* (85) en généralisant ses conclusions. Mais il donne par la suite une expression générale et condensée qu'il suffit de reproduire :

« Le problème religieux consiste donc à rechercher d'où viennent ces forces et de quoi elles sont faites. De toutes nécessités, elles ne peuvent émaner que d'une source d'énergie supérieure à celles dont dispose l'individu comme tel. Si l'on pose comme une règle de méthode que tous les phénomènes qui se produisent dans la nature sont naturels et dépendent de causes naturelles, comme les religions sont du nombre, c'est dans la nature qu'on devra chercher la source ou les sources de la vie religieuse. Or les seules forces morales supérieures à celles de l'individu humain que l'on rencontre dans le monde discernable sont celles qui résultent du groupement des forces individuelles, de leur synthèse dans et par la société : ce sont les forces collectives » (86).

Raisonnement que nous pourrions critiquer pas à pas comme le précédent, mais qui nous importe moins sans doute que ce résumé lapidaire de toute la conception durkheimienne du sacré :

« La force religieuse n'est que le sentiment que la collectivité inspire à ses membres, mais projeté hors des consciences qui l'éprouvent, et objectif. Pour s'objectiver, il se fixe sur un objet qui devient ainsi sacré » (87).

Alors que la conscience de l'obligation — que Durkheim ne songe aucunement à renier — est permanente dans une société donnée, le sentiment de la force sacrée intervient à des moments particuliers d'exaltation collective, dont les fêtes australiennes décrites par Spencer et Gillen fournissent le prototype (88). Ici aussi l'accent se déplace donc et Durkheim est amené à fournir une précision intéressante à ses interlocuteurs de la Société française de Philosophie. A une question de Henri Delacroix, il répond que « le social ne peut pas devenir religieux *ipso facto* ». De même

(83) « Tout comme un récent apologiste de la foi (en note : William James) nous admettons donc que les croyances religieuses reposent sur une expérience spécifique dont la valeur démonstrative, en un sens, n'est pas inférieure à celle des expériences scientifiques, tout en étant différente » (*F.E.*, p. 596).

(84) « Les sentiments semblables que ces différentes sortes de choses éveillent dans la conscience du fidèle et qui font leur nature sacrée... » (*ibid.*, p. 269).

(85) *Ibid.*, pp. 320-328.

(86) Présentation des *F.E.* à la Société française de Philosophie (*T.D.*, II, pp. 23-24).

(87) *F.E.*, p. 327.

(88) *Ibid.*, pp. 307-314.

que toute réaction chimique n'est pas organique et qu'une synthèse *sui generis* est nécessaire pour l'apparition de phénomènes biologiques, de même une telle synthèse est nécessaire pour l'apparition du religieux au sein du social. Quelle est donc cette synthèse *sui generis* ?

« Je puis même préciser davantage : l'état collectif qui suscite la religion, c'est la communion des consciences, leur fusion dans une conscience résultante qui les absorbe momentanément » (89).

C'est donc sur un mysticisme communiel que débouche Durkheim. L'intuition personnelle se mêle étroitement aux exigences théoriques. Des accents inattendus percent à travers l'argumentation :

« Il y a plus, toute communion des consciences ne produit pas du religieux. Il faut notamment qu'elle ait un certain degré d'unité, d'intimité et que les forces qu'elle dégage soient assez intenses pour tirer l'individu hors de lui-même et l'élever à une vie supérieure » (90).

CONCLUSION

Ce voyage à travers les textes permet donc de jalonner l'itinéraire durkheimien du sacré. On a pu voir le sens du mot sacré se charger progressivement, se spécifier, en sorte que la notion de sacré est devenue progressivement la pièce maîtresse de la théorie durkheimienne de la religion. D'abord simple corrélat vide de la notion de religion, le sacré est devenu en un premier temps le champ opératoire du rituel. Puis, sans abandonner ce rôle, le sacré devient ce qui est animé d'une force d'origine mystérieuse. Enfin, il caractérise ce sentiment que l'on peut éprouver devant la puissance de la société, sans reconnaître l'objet de cette expérience, pour se concentrer enfin sur cet état social spécifique qu'est la communion des consciences.

Ce trajet emprunte aux disciples autant qu'au maître (91). Certes, on ne peut pas conclure de l'ordre chronologique des textes que c'est Hubert et Mauss qui ont fait connaître Robertson Smith à Durkheim. Mais il n'en reste pas moins que c'est Hubert et Mauss qui, tirant un parti admirable des développements de Robertson Smith sur le sacré, ont fait de celui-ci la notion-guide de l'ensemble du rite sacrificiel, traçant ainsi la voie à

(89) *T.D.*, II, p. 40.

(90) *Ibid.*, p. 41.

(91) Nous n'avons pas parlé de Robert Hertz dont la contribution au dossier du sacré se situe en 1909 avec son étude sur « La prééminence de la main droite » (*Revue philosophique*, XXIV (1909), pp. 553-580, repris in *Mélanges de Sociologie religieuse et de Folklore*, Paris, Alcan, 1928, pp. 99-129). La perspective de Hertz, très durkheimienne par son dominance (la prééminence de la main droite est sociale parce qu'elle fait appel à l'opposition du profane et du sacré), est un peu marginale en ce qui concerne le contenu même de la notion du sacré : c'est le profane et non le sacré qui est ambigu : « c'est un néant, si l'on veut, mais un néant actif et contagieux (...), il y a une affinité de nature et presque équivalence entre le profane et l'impur » (*Mélanges*, p. 106). Sur la contribution de R. Hertz à la sociologie religieuse, cf. J. MAÎTRE, « La Sociologie du catholicisme chez Czarnowski, Halbwachs, Hertz et Van Gennep », *Archives de Sociologie des Religions*, 21 (1966), pp. 55-68.

Durkheim pour une opération similaire concernant les rites totémiques élargis à l'ensemble de la ritualité. C'est eux aussi (et Durkheim le reconnaît) qui, en généralisant la notion de *mana* et en l'articulant sur celle de sacré, ont donné une première forme conceptuelle au dynamisme durkheimien du sacré. Durkheim, quant à lui, vise à constituer une théorie d'ensemble, un édifice complet. Le sacré-force doit être à la fois situé dans sa position d'élément fondamental universel de toute religion et expliqué comme produit social. Si sur le premier point Durkheim reste en accord avec Hubert et Mauss, sur le second il adopte une position qui lui est bien personnelle et que plus personne ne soutiendra après lui.

En effet, l'idée suivant laquelle le sentiment du sacré devant les divinités et, plus généralement, devant les objets de la religion, proviendrait de la puissance de la société, n'a jamais été conçue telle quelle par Hubert et Mauss. Nous avons vu les hésitations tant du maître que des disciples sur la nature sociale de la religion. A un premier niveau, tous reconnaissent dans la religion des représentations collectives, c'est-à-dire communes à une collectivité et réglées par elle. A un second niveau, les uns et les autres éprouvent le besoin de faire provenir de la collectivité le caractère spécifique de ces représentations : nous avons vu Hubert et Mauss se consacrer à cette tâche aussi bien que Durkheim, quoique par des voies différentes. Hubert et Mauss, nous l'avons vu, en arrivent à cette idée, qu'en définitive, c'est la société qui est sacrée, mais ils ne font pas de l'expérience du sacré celle de la dualité de la société et de l'individu (92). Dire, comme Hubert et Mauss, que la société est sacrée, c'est en rester au niveau des attributs, c'est-à-dire au niveau de l'inventaire sémantique et culturel. Durkheim, lui, veut atteindre le niveau causal. Ce faisant, il se pose des problèmes d'une génération antérieure, sur le même plan exactement que Max Müller, qui veut *expliquer* la religion par l'expérience des forces de la nature. C'est seulement à ce prix qu'une théorie du sacré est considérée par lui comme vraiment scientifique (en l'occurrence, sociologique).

Mais ce n'est là qu'un versant de ce sociologisme religieux. L'autre, c'est la recherche, dans la collectivité, non pas d'un simple principe explicatif, mais des conditions de réalisation d'une fusion affective. Ce sens du sacré à trouver dans l'exaltation collective sera repris par Roger Caillois, Georges Bataille et tous ceux qui voudront retrouver un sacré archaïque à base d'émotion collective en dehors des religions théistes (93).

François-A. ISAMBERT

Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales

(92) C'est au contraire sur cette dualité que Durkheim insiste dans sa présentation des *F.E.* (*T.D.*, II, pp. 24-25).

(93) Cf. notre article (en collaboration avec R. COURTAS), « Du sacré concept sociologique, au sacré enjeu religieux », à paraître dans la *Revue française de Sociologie*.