

---

Daniel Vidal

## **Françoise Champion, Sophie Nizard, Paul Zawadzki, (dirs.), *Le sacré hors religions***

Paris, L'Harmattan, coll. « Religions en questions »,  
2007, 280 p.

---

### **Avertissement**

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

**revues.org**

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

---

### Référence électronique

Daniel Vidal, « Françoise Champion, Sophie Nizard, Paul Zawadzki, (dirs.), *Le sacré hors religions* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 142 | avril-juin 2008, document 142-14, mis en ligne le 25 novembre 2008, consulté le 11 février 2012. URL : <http://assr.revues.org/14963>

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://assr.revues.org/14963>

Document généré automatiquement le 11 février 2012. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

Daniel Vidal

## Françoise Champion, Sophie Nizard, Paul Zawadzki, (dirs.), *Le sacré hors religions*

Paris, L'Harmattan, coll. « Religions en questions », 2007, 280 p.

Pagination de l'édition papier : p. 191-321

- 1 Pour bien prendre la mesure des enjeux de cet ouvrage à plusieurs voix, il apparaît indispensable de discerner, dans la référence au sacré, ce qui en constitue à la fois, dans l'acception durkheimienne, une catégorie structurale et permanente de la religion – ou, plus rigoureusement, de la relation à un « Dieu » –, et, au terme de l'analyse maussienne du don et de son énigme, ce que M. Godelier identifie comme ce qui, en toute société, constitue l'ensemble des « biens inaliénables ». Qui, frappés de l'interdit de circulation, s'abstraient de la logique de l'échange. Ce qui est sacré est cet interdit, et non le « bien » qui en est l'objet, même si ce bien prend aussitôt valeur portée en absolu. C'est en cette double qualification – réquisit religieux fondateur/« bien » inaliénable (irréductible, non négociable) –, que le « sacré » avère sa double opérativité sociale et culturelle, d'être au fondement d'un rapport de transcendance, et d'être, parmi les « choses communes », un élément (quelconque, singulier, marqueur de mythe ou de savoir) auquel s'impose un interdit d'aliénation. Ces deux acceptions ne se recouvrent pas, et de cette non-coïncidence, de cette différence même, l'ouvrage témoigne en explicitant la multiplicité des sites d'accueil du « sacré ».
- 2 Un constat : le sacré ne cesse d'habiliter des pratiques sociales, des formes de croyances, religieuses ou séculières, toujours déportées hors la sphère de la seule scène religieuse. Mais une question se pose, d'emblée, qui anime et oriente la plupart des contributions du *Sacré hors religions* : en cette dissémination du sacré en des lieux sans rapport avec l'instance de religion, mais à coup sûr affectés d'un fort coefficient de « croyance », s'agit-il d'un « transfert de sacralité », reportant sur de nouveaux « supports » des investissements existentiels et collectifs qui témoigneraient de la permanence d'une « religiosité » inscrite au profond de la société ? Ou n'est-on pas conduit, par cette « délocalisation » radicale et multidirectionnelle du sacré, à la mise au net d'une nouvelle conception du sacré, désajustée de toute connotation religieuse ? Autrement dit, si l'on peut sans difficulté conceptuelle majeure penser le sacré comme « hors » de l'instance religieuse, et donc hors de toute référence à une transcendance « divine », une recomposition complète de ses attributs et de ses impératifs s'impose. Notre modernité en offre une occasion remarquable, que les auteurs soulignent avec force. Si en effet les sociétés de l'âge classique contraignent le sacré à ne pouvoir s'énoncer qu'en religion – hors de l'Église point de salut, parce que nul sacré ne se peut au dehors –, les sociétés modernes occidentales, formant monde à la fois globalisé et fragmenté, monotone et multiversel, d'expansion illimitée des systèmes de communication et d'échange, et individualisant à l'extrême l'inscription singulière de chacun en un tout valant universalité – ces sociétés génèrent continûment un désordre du sacré qui rompt définitivement avec l'ancien ordre sacré. À la limite, il ne serait de « sacré » que sous condition d'« a-religion », autorisant ainsi un champ d'analyse de nouvelle cohérence.
- 3 Tout l'enjeu, et l'efficacité, de l'ouvrage reposent en cette possibilité de cohérence. Le débat se joue dès lors entre une quête des modalités de « recomposition du croire religieux », et ce que Fr. Champion et ses collaborateurs appellent la « relocalisation de l'absolu », assurés, selon la formule de G. Balandier, que les « effets de sacré » sont imprévisibles, parce qu'« orientés vers des objets inattendus ». On ne s'aventure pas en telle recherche, sans se livrer d'abord à de radicales « déconstructions ». L'un des lieux thématiques « profanes », où s'est de longue date réfugié le sacré, est sans conteste la notion de progrès, qui fut, ainsi que le souligne P.A. Taguieff, longtemps assimilée à « la sécularisation de l'idée chrétienne de Providence », référée implicitement à « l'historicisation de l'attente eschatologique », pour être conçue, chez Weber, comme « la forme post-religieuse du sens de l'Histoire ». Si l'on doit en finir avec cette

inscription idéologico-religieuse du sacré au cœur de la problématique du progrès, c'est en faisant basculer sa conception en un registre décidément a-téléologique, combinant « exigence morale et raison d'agir », en pleine conscience de sa contingence : un progrès « déglobalisé », « défatalisé », « désutopisé ». Le nouvel absolu est là – en cette capacité à penser le « progrès » en termes de temporalités pratiques, et produit d'actions humaines non référenciées. Le thème de la laïcité obéit à un semblable décrochage. Certes, note J. Baubérot, elle peut se définir globalement comme « régulation démocratique du sacré », mais un « sacré » qui se définit par distinction radicale avec le sacré entendu comme catégorie nucléaire du religieux. « Sacré profane », ou « catho-laïcité » ? Sacré « civique » doit-on conclure, où ne s'inscrit nulle valeur religieuse, mais dont l'« absoluité » advient de cela précisément : de cet arrachement sans condition aux pesanteurs de la transcendance. Car trancher ce nœud gordien qui enlace l'une à l'autre religion et civilité relève de cet acte de rupture en quoi Kierkegaard reconnaît « le soupir de l'absolu ». De ne pas avoir délié rapport à la transcendance et rapport au pouvoir, d'avoir considéré tel pouvoir sous condition d'identification à des schèmes religieux, d'avoir admis comme nécessaire et impérative la fusion de la Loi et de la Vérité – furent ainsi fondés, rappelle P. Zawadzki, « de l'intérieur même de la conscience historique », les mythes totalitaires du XX<sup>e</sup> siècle, qui emportèrent plus d'un intellectuel en un fanatisme aveuglant. Du plus profond de la société viennent ainsi de nouveaux sortilèges, dont l'apparemment aux séductions religieuses ne suffit pas à les y réduire et les confondre. Sacré « négatif », pourrait-on dire, où l'absolu bascule sur son axe.

- 4 Le « croire » se décompose et recompose, les « paysages croyants » évoluent. Pour une raison majeure, que précise P. Michel : « la question de l'existence ou de la non existence de Dieu (...) a perdu sa capacité organisatrice ». Il s'ensuit que « le religieux ne constitue plus la dimension privilégiée du croire ». Et l'on ne peut plus penser le croire comme événement collectif, quand il s'agit, signature d'une modernité venue à ses accomplissements les plus intimes, d'un acte identitaire singularisant, et donc référé à ce que le XVII<sup>e</sup> siècle, grand siècle des mystiques, et pour cette raison même, notait comme « intériorité » ou « fond du cœur ». For intérieur : ici, cet absolu qui reconstitue le sacré en tant que genèse du sujet. Par quoi en effet s'instaure, selon l'auteur, une « déconnection radicale entre sens et norme », entre règle sociale et sens « existentiel ». De nouvelles « militances » s'entent sur cette nouvelle donne du « sacré », cet autre nom de l'absolu. Parce qu'il est libéré de tout appel à transcendance, le « sacré » fait retour sur le sujet lui-même, en tant que personne civile et responsable. Et face à ce sujet porté dès lors en absolu, doit advenir, en réciprocité, un nouvel « objet », à son tour défini par une valeur absolue. Ainsi de l'humanitaire. Traitant de l'humanitaire comme mouvement social de solidarité, F. Mabile définit le « Souffrant » comme « figure de l'Absolu de notre époque », et le mouvement de solidarité comme « discours inaugural » tournant autour de la « figure de l'altérité » comme autour de son principe de subversion. Nouvelles alliances du « sacré » et du profane, ou effacement des frontières qui les définissent autant qu'elles les distinguent ? Transferts de sacralité ?
- 5 La gestion sociale et symbolique de la procréation témoigne de la résistance d'un champ éminemment « sacré », surinvesti de religiosité et de « lecture » profane. Danièle Hervieu-Léger montre que loin de confirmer cet arasement des limites entre champ spécifiquement religieux et territoire voué à la seule compétence profane, l'événement de la procréation aurait tendance à les restaurer au fur et à mesure de l'accroissement des connaissances scientifiques. L'analyse de « l'approche catholique » est de ce point de vue exemplaire. Tant s'en faut, en effet, que l'Église fasse fi des sciences naturelles et des avancées technologiques. L'interdit qu'elle prononce sur toute intervention régulatrice dans le domaine de la procréation ne s'énonce pas dans la méconnaissance, et moins encore la dénégation, des « lois de la nature ». C'est au contraire « la conception de la nature qui (en) organise la formulation ». Aussi bien, la naturalité des liens sociaux porte en elle-même attestation de la sacralité de ces liens. De l'ordre naturel à l'ordre biologique se déploie un vaste réseau épistémologique qui renforce, aux yeux de l'Église, la sacralisation de la famille et de l'acte sexuel qui s'y consomme. L'auteur ne manque pas de souligner ce paradoxe, une autorité ecclésiale « adossée » à l'autorité de la science, en toutes ses dimensions. Les lois de nature, déchiffrées par la science, sont

intouchables, puisque leur source est en Dieu. L'interdit se dit en langage d'absolu. L'un est aussitôt l'autre.

- 6 Terre, Nature, Féminin, Santé Parfaite, Biens Publics Mondiaux, sont à l'évidence pris en des « discours de la différence » qui tendent à les sacraliser, – mais l'interdit n'a plus, ici, de pertinence. Les réflexions d'A. Ferlat et de F. Rochefort, de L. Sfez, ou de J. Laroche, ne posent pas seulement la question de ce glissement progressif vers de nouveaux sites de sacralité, vers de « nouveaux absolus » : elles définissent les enjeux politiques que ce glissement induit. Le Féminin invite cependant à une autre considération, corps, parole, écriture, sont instruments par quoi le sacré s'inscrit au cœur de la « féminitude ». La jouissance devient le site sacré par excellence. Qu'est-ce à dire ? Que la jouissance est cet « espace de transcendance » que F. Rochefort apparie au concept wébérien de « salut-délivrance ». Comparaison n'est pas raison, mais bien plus : mutation conceptuelle. Car il est ici pleinement question de l'intimité même du sujet comme plage du sacré, toute transcendance advenant comme parole de soi, et son offerte. C'est à l'écoute de cette parole virtuose que Jacques Maître, rappelant en cet ouvrage les transgressions qu'il a dû assumer, s'est engagé dans ses analyses de la mystique féminine.
- 7 À la quête d'une telle « transcendance » profane, et sa genèse « dans la profondeur du sujet » : Freud et le travail psychanalytique, dont A. Leder propose une lecture très suggestive. À l'inverse d'Augustin ou de Descartes, Freud « ne dispose plus du sujet omnipotent ». D'un Dieu toujours « muet », d'un moi toujours soumis à « un champ de détermination qu'aucune volonté ne peut s'assujettir », comment penser l'intime sacré, l'absolue transcendance intérieure ? En indiquant, note l'auteur, « une sphère de l'étant, l'inconscient, qui fonde la conscience intentionnelle elle-même », et qui la fonde « en nature », par le recours « à l'universalité du concept de nature ». La « pulsion » œuvre en cet entre-deux nature/inconscient, et permet à Freud d'extérioriser la source du sens, « mais vers l'intérieur ». Véritable « tour de force », commente A. Leder, qui décide à la fois de « l'universel de la nature » et de la « particularité intentionnelle de la conscience individuelle ». La psychanalyse rompt dès lors, me semble-t-il, avec tout « risque » de religion, dans la mesure où la « transcendance », et le sacré qui s'y attache, est l'autre nom d'un sujet « hors dieu ». En va-t-il ainsi de tout ce qui constitue la « nébuleuse psycho-philo-spirituelle » où se dessinent des « itinéraires possibles de la transcendance » ? Plutôt que d'accréditer ici une religiosité de substitution, N. Garnoussi dit les glissements vers une « immanence », comme « régime dominant du sens » en notre modernité. Dilution du sacré, ou sa métamorphose, en ces reconductions multiples ?
- 8 De cette même « nébuleuse », Fr. Champion identifie un trajet inverse : non plus le transfert d'une religiosité vers des espaces « profanes », mais le « glissement du psy au spirituel ». Il ne s'agit plus alors de « bricolages psycho-spirituels », mais d'une trajectoire qui fait transiter progressivement une expérience existentielle vers un horizon de transcendance. Dans l'épreuve d'une « maladie psychique », par exemple, se découvrent, et se nomment des « facultés perceptives étonnantes et troublantes », où se jouent des rapports nouveaux entre âme et corps – de même que, dans l'expérience psychothérapeutique, qui peut équivaloir à un procès d'initiation dans les sociétés « traditionnelles », un nouvel ordre symbolique peut s'établir entre deux mondes auparavant disjoints (masculin/féminin, etc.) Le chamanisme demeure, de ce point de vue, l'expérience paradigmatique majeure. Enfin, des « états-limites » peuvent être vécus comme « lieux du divin », Dieu étant le nom par quoi ces lieux adviennent à une nouvelle, et décisive, sacralité. Un nom, au demeurant, peut être formule de l'absolu, « dans la sphère psychique et émotionnelle de l'individu ». Pour K. Grierson, Shoah est ce nom, « absolu négatif psychique de tout le monde », « immense métaphore du traumatisme ». Et par le pouvoir de ce nom, peut se reconstruire un monde à soi, personnel, en faisant de cette « horreur historique et collective » un outil thérapeutique par appropriation de la métaphore. Le « sacré » devient alors la condition d'un sujet restauré en son éthique et son identité singulières, et en la plénitude de sa responsabilité. Hors religion, le sujet absolu.

***Pour citer cet article***

## Référence électronique

Daniel Vidal, « Françoise Champion, Sophie Nizard, Paul Zawadzki, (dirs.), *Le sacré hors religions* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 142 | avril-juin 2008, document 142-14, mis en ligne le 25 novembre 2008, consulté le 11 février 2012. URL : <http://assr.revues.org/14963>

## Référence papier

Daniel Vidal, « Françoise Champion, Sophie Nizard, Paul Zawadzki, (dirs.), *Le sacré hors religions* », *Archives de sciences sociales des religions*, 142 | 2008, 191-321.

---

***Droits d'auteur***

© Archives de sciences sociales des religions

---