



INSTITUT DES  
HAUTES ÉTUDES  
SUR LA JUSTICE

■ [www.ihej.org](http://www.ihej.org)

# LE SYMBOLIQUE, LE SACRÉ ET LE TERRORISME

Grand entretien avec Camille Tarot

NOTES DE L'IHEJ

# 10 - FÉVRIER 2017

## RÉSUMÉ

Le terrorisme est une question provocante pour l'avenir de la démocratie. Tous les critères d'application volent en éclat. Il renvoie à des questions profondes si l'on s'en tient aux faits. Jusqu'alors, il a souvent été question de rechercher des causes et des signes alors qu'il serait nécessaire d'éclaircir des questions liées au sens. Face à la fatigue démocratique et à l'usure symbolique, est-il encore possible de penser la République comme une communauté morale ? Y a-t-il la possibilité d'un discours politique au-delà de la raison instrumentale ?

C'est en repensant à l'aune de notre modernité la part intraitable des passions humaines, en analysant la nouvelle psychologie sociale dans le rapport de l'individu à l'altérité qu'il devient possible de reconcevoir une démocratie à la hauteur des enjeux qui s'imposent à elles, en termes à la fois infra et méta politiques. Dans cette perspective, Camille Tarot nous livre ses réflexions sur le symbolique et le sacré, issu d'un long travail qui a abouti à un grand ouvrage précisément intitulé *Le symbolique et le sacré* (La découverte, 2008), en ce qu'ils nous permettent de comprendre le phénomène actuel du terrorisme. Après avoir redéfini ce que l'on peut entendre par le symbolique et le sacré en revisitant plusieurs courants de la sociologie et de l'anthropologie (De Durkheim à Girard en passant par Mauss et Levi Strauss), Camille Tarot revient sur le religieux et ses fonctions pharmakologique, xénologique et dorologique qui permettent notamment de mieux concevoir une anthropologie de la violence. C'est à partir de ces bases anthropologiques qu'il devient possible de penser le phénomène terroriste et plus largement les catégories dans lesquelles il s'inscrit ou auxquelles il réagit, comme la République, la laïcité, le nihilisme ou la mondialisation.

## L'AUTEUR

Camille Tarot, sociologue des religions et professeur émérite de l'université de Caen, membre du Centre d'Etudes et de Recherche sur les Risques et la vulnérabilité, est l'auteur notamment de *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique : sociologie et sciences des religions*, Paris, La Découverte, mars 1999, *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*, Paris, La Découverte, 2003 et *Le symbolique et le sacré : théories de la religion*, Paris, La Découverte, avril 2008.

## POUR CITER CET ARTICLE

Camille Tarot, « Le symbolique, le sacré et le terrorisme », *Notes de l'IHEJ*, Institut des hautes études sur la justice, n° 10, février 2017.

*Votre travail se focalise beaucoup sur la définition du symbolique et du sacré, qui ont été considérés très différemment par de nombreux auteurs que vous revisitez dans vos ouvrages, de Durkheim à Girard en passant par Mauss, Lévi-Strauss ou Gauchet. Comment vous situez-vous dans ces différentes traditions ? Quelles définitions donneriez-vous du symbolique et du sacré ?*

En effet, mon travail se focalise sur le symbolique et le sacré parce que la plus prosaïque lecture d'auteurs de sciences sociales (depuis un siècle qu'elles existent) et qui passent généralement pour des grands, qui ont traité d'anthropologie en général et de sociologie des religions ou de mythologies en particulier, se servent des catégories du sacré et du symbole ou du symbolique et les mettent au centre de leurs théorisations. Pourtant, une lecture comparative et plus précise montre à la fois des dépendances entre eux et des désaccords majeurs, dont on peut tirer argument pour douter de l'importance de ces deux catégories, d'autant plus qu'aucune ne reçoit une définition qui les mette d'accord. C'est même la tendance actuellement dominante dans la recherche que de considérer le sacré avec un extrême scepticisme et d'éviter le mot comme un gros mot, trop lourd et malsonnant, obscur et dérangeant, peu fréquentable et archaïque, ce qui n'est pas le cas du symbolique qui renvoie au langage et à l'échange, à la communication et à la médiologie, tous domaines en expansion et longtemps considérés de pointe. Donc d'emblée le problème religieux nous impose un premier « grand écart » entre le sacré et le symbolique dont il faut voir comment il a été géré. Or le passage d'une lecture historique des mêmes auteurs, selon la diachronie, à une lecture plus structurale, selon la synchronie, montre qu'il existe quatre et seulement quatre postures fondamentales dans l'utilisation de ces deux termes. Ceux qui comme Durkheim et Mauss pensent que le religieux s'explique par le symbolique et le sacré, ceux qui, comme Lévi-Strauss pensent qu'il s'explique par le symbolique seul, ce que conteste René Girard qui met l'origine du symbolique dans le sacré et ceux qui, comme Gauchet essaient d'expliquer le religieux en ne recourant ni au sacré ni au symbolique. Progresser dans la définition des problèmes de religion passe par l'arbitrage entre ces quatre voies. Tous les autres auteurs, et on en trouverait des dizaines, rentrent dans ce cadran fondamental, dont il faut rendre compte.

Au niveau de la description, le sacré se distingue, plus ou moins abruptement selon les cultures, du profane auquel l'accès est libre et commun, alors que pratiquement l'accès au sacré est toujours conditionné, réglé par des rites ou des tabous et souvent par des hiérarchies. C'est que dans son centre le sacré est estimé dangereux et contagieux, car il est puissance et c'est pourquoi il est ambigu. Il faut s'en protéger, par exemple, des sangs qui sont tabou, pas de celui de l'ennemi qu'on peut répandre, mais dont il faut quand même se purifier quand on revient chez soi ! A l'inverse, s'il ne sert pas à protéger, c'est parfois le sacré qu'il faut protéger, comme l'espace culturel par rapport à l'espace profane de libre parcours. C'est pourquoi on dira, par dérivation, que le temple, la loi, la patrie, la vie ou la propriété privée sont sacrées. Mais il reste que comme structure régulière, attestée dans toutes les sociétés, le sacré se pense et se pratique à deux niveaux articulés, qui se ramènent d'abord à l'opposition, tantôt tranchée par un vide, tantôt plus continue, du profane et du sacré, lui même redivisé selon l'opposition du pur et de l'impur. Comme expérience subjective, le sacré a son centre, dans l'ambivalence de l'homme à son égard (Eliade), car le sacré lui apparaît à la fois comme fascinant et tremendum (Otto) attractif et répulsif, inspirant l'attrait et l'effroi jusqu'à la terreur. L'ambivalence vaut autant à l'égard du pur que de l'impur. Le sacré est

tantôt ce qu'on défend comme quelque chose de fragile face au profane, tantôt ce dont on se défend comme quelque chose de dangereux pour le profane, et tantôt ce par quoi on se défend, comme une arme qu'on brandit pour dissuader les intrus, les profanes ou les transgresseurs.

Mais c'est l'explication du sacré qui divise le plus. Pourquoi est-il là ? Que cachent ses étranges contradictions ? Pour un théologien kantien protestant mais favorable à la mystique comme l'Allemand Rudolph Otto (1917), le sacré est un phénomène subjectif, une structure a priori de l'esprit humain, qu'il loge entre le sentiment du sublime, sommet du sentiment esthétique, et l'impératif catégorique, fondement du sentiment moral, mais sans se confondre avec eux. Le sacré est donc un sentiment spécifique, qui tient à la structure de l'esprit humain, et donc d'origine subjective et transcendantale. Pour un métaphysicien un peu brumeux et fascisant, comme l'historien des religions Mircea Eliade, le sacré est une force cosmique permanente, à la base de la religion naturelle de l'homme, antérieure à toutes les grandes traditions religieuses particulières, mais encore vivace dans les folklores ou les cultures exotiques. C'est aussi une sorte d'instinct lié au sentiment de la vie, mais malheureusement en voie de destruction sous les attaques de la modernité, du rationalisme, du supposé progrès et de la sécularisation. C'est donc une sorte de force objective, comme une divinité archaïque, proche des puissances élémentaires de la nature et de la vie, de la sexualité et de l'orgie. La conception du collègue de Sociologie d'avant-guerre chez Caillois et Bataille, était assez proche, mais le fascisme en moins, ce qui ne fait pas une petite différence. Durkheim, quant à lui, a ouvert l'explication sociétiste qui explique le sacré par les moments d'effervescence que peut traverser une société, rares moments d'indifférenciation ou de fusion comme le montre des passages de la Révolution française ou des rites des Aborigènes d'Australie. A partir de ces moments s'élabore une représentation de la société idéale distincte de la société empirique, mais qui y joue un rôle normatif.

Lévi-Strauss s'est servi de la révolution structurale en linguistique pour éliminer le sacré et la notion de religion comme objet d'intérêt pour les sciences sociales. Sur le modèle des langues, les productions culturelles en général et les mythes en particulier sont faits de signes qui ne veulent rien dire par eux-mêmes mais seulement de façon différentielle, ce qui leur permet de se construire en systèmes dont l'ensemble forme le symbolique. Le symbolique veut dire qu'on peut expliquer toute la culture comme un ensemble de systèmes construit sur la seule valeur différentielle des signes, qui ne veulent rien dire par eux-mêmes mais seulement en renvoyant à un autre. Le haut s'oppose au bas ou le chaud au froid comme, dans la langue, les voyelles aux consonnes, ou les dentales aux labiales. Girard lui objecte que cette méthode structurale, malgré son extrême fécondité, ne peut pas saisir la sociogenèse du sacré. Car elle suppose la différence donnée, alors que Durkheim avait pressenti à partir des états de groupes qu'il appelait « effervescents », qu'il faut partir de moments d'indifférenciation. La méthode structurale explique l'ordre synchronique mais pas les crises qui sont diachroniques. Lévi-Strauss néglige les rites et sort les mythes de la mémoire collective pour les relier immédiatement à l'inconscient intemporel, comme un fait de langue. Pour Girard au contraire, les rites et au premier chef le sacrifice, sont antérieurs aux mythes et ont constitué la colonne vertébrale des sociétés humaines, ce bien avant l'Etat et l'écriture. Ils portent des traces crédibles de la sociogenèse qu'ils répètent en partie, qu'ils jouent. Les sacrifices,

conduite insensée pour Lévi-Strauss puisqu'ils confondraient ce que l'entendement oppose, ont une fonction de séparation-distanciation, et donc de différenciation à partir d'une indifférenciation, pour Girard. Ce débat est fondamental car il met en cause l'articulation et le rôle respectif du rite et du mythe. Les deux auteurs sont d'accord sur le fait que la culture est faite de différences mais la question est de savoir si le langage suffit à les fonder et à les stabiliser. Oui pour Lévi-Strauss, non pour Girard.

Sous la prolifération des matériaux et des motifs des mythes et des rites d'une incroyable diversité, Girard croit donc possible de mettre à jour une séquence sur la sociogenèse des sociétés humaines, dans sa dimension extraordinaire, c'est-à-dire religieuse dont voici les principaux traits : la montée de l'angoisse et de la peur au moins diffuse dans des situations d'indifférenciation des relations et de stress collectif ; la mêlée de tous contre tous qui monte avec la violence mimétique ou chacun vit le mal comme venant des autres, d'où la peur et la méfiance de chacun contre tous qui accroît l'état de confusion collective ; le groupe qui se forme ou se reforme par la découverte d'un « ennemi » intérieur, proche, tiré de ce groupe selon une logique de tous contre au moins un, qui est le bouc émissaire ; l'effet d'unification du groupe contre sa victime et de catharsis ou purge de l'angoisse et de la peur et la fermeture du groupe par l'expulsion du bouc émissaire ; l'expulsion qui crée une distanciation et une différenciation permet au groupe de se structurer par rapport à l'absent-présent (d'abord par un cadavre par exemple, signifiant transcendantal, puis par ses substituts métaphoriques ou métonymiques). Après coup le mythe vient justifier le mécanisme, le choix, l'expulsion, la mise à mort, par l'accusation de ce personnage comme méchant, monstrueux, venimeux, poison (pharmakon/os), mais il légitime les effets bienfaisants de sa mise à mort ou de son dépeçage, comme la venue du calme, l'acceptation de l'ordre social par rapport à un pôle commun qui justifie la pratique et engage la métamorphose du bouc émissaire négatif et pestiféré en sauveur bienfaisant. Nous sommes alors en présence d'un processus d'idéalisation du monstre en entité surhumaine, voire divine, qui en révèle le côté bénéfique après le côté maléfique et qui fixe son statut désormais de bienfaiteur, comme ancêtre fondateur, roi, esprit vengeur ou tutélaire, divinité qui incarne l'ambiguïté du sacré ; la consolidation de l'ordre instauré par des interdits et des tabous, en particulier du sang, sanctionnés par l'idée de danger associée au sacré et qui renvoie au retour toujours possible de la violence, mêlée ou chaos initial ; la répétition déplacée et transposée de cette séquence non seulement dans les mythes, mais dans les rituels sacrificiels, à la base de tous les autres rites ; la spécialisation des rites à la base des autres institutions qui vont accompagner les moments de la vie (rites de passages) ou les activités (chasse, guerre, diplomatie, justice etc.) ; enfin la méconnaissance, car le groupe ne se croit pour rien dans cette affaire, ni comme source de la violence collective, ni comme accusateur, ni comme meurtrier, ni comme instaurateur des institutions. Tout est venu d'ailleurs ou d'en haut.

Dans tout cela, le groupe n'a été d'abord, à ses yeux, qu'une victime puis qu'un bénéficiaire. La séquence est symboliquement reproduite dans les systèmes sacrificiels rituels qui répètent plus ou moins explicitement la violence fondatrice mais en la « jouant », en la déviant sur une victime de substitution par un dispositif symbolique. Les rites ont donc agi comme le grand processus d'auto-domestication de l'homme. Dans cette perspective, seules les qualités paradoxales de la violence

collective interne peuvent rendre compte des caractères apparemment si contradictoires du sacré : sauvage, elle est dangereuse, elle peut toujours revenir, elle est partout, mais instrumentalisée, elle est localisée sur des points symboliques, elle fonde un ordre, elle sert à le défendre, etc. Seule la violence donne un contenu plausible à la fascination et à la crainte dont la polarité donne sa forme au sentiment du sacré qui traduit et socialise l'ambivalence de l'homme à l'égard de la violence.

Ces bases rappelées, quelle est maintenant ma position personnelle ? Elle revient en grande partie à tenter d'arbitrer cette querelle du sacré, ce qui est l'objet même du Symbolique et du Sacré. Les historiens associeront probablement l'influence déterminante du structuralisme sur les sciences sociales pendant les Trente glorieuses par l'époque d'optimisme et de reconstruction et de progrès technologique qui a suivi le désastre de la seconde guerre mondiale. Le structuralisme a inscrit sa théorie de la société dans celle de la communication, née aux Etats-Unis dans ces mêmes années 45-50 et qui est toujours à la base de la révolution numérique, ce qui n'est pas rien. Le structuralisme participe de l'universalité et de l'essor, de la mondialisation contemporaine des TIC. De plus, son point de vue est non seulement intégralement laïque, mais il l'est sereinement et absolument. La religion pour Lévi-Strauss est à peine un fait et jamais un problème. On comprend sa facile réception dans l'intelligentsia et les élites françaises. Il ne posait aucun problème à une société laïque, de surcroît en voie rapide de sécularisation dans les années 60-70. En séparant complètement la mythologie des rituels et de la religion, il l'intégrait avec les arts, dits depuis premiers et dignes d'être muséifiés, parmi les grandes œuvres de l'esprit humain, celles où il est libre de jouer à combiner ses propres structures plus pour inventer des mondes pensables que pour justifier par la pensée, les contraintes pesantes du monde réel. On ne dira pas, cependant, que la violence est absente de la pensée de Lévi-Strauss, mais il privilégie la réflexion sur la violence qui apparaît entre les sociétés et en particulier dans leurs rencontres, dont le désastre américain à la suite à la Découverte reste l'insurpassable paradigme. Débat complexe : bien que juif ou peut-être parce que, Lévi-Strauss semble avoir mis le mal absolu dans la conquête de l'Amérique plutôt, par exemple, que dans la Shoah. Le choix structuraliste privilégie la violence interculturelle, entre les sociétés, sur la violence à l'intérieur de chacune, intrasociale. La lecture de Lévi-Strauss reste donc un des meilleurs antidotes aux théories du choc ou de la guerre des civilisations, mais avec la limite qu'il a négligé la théorisation de la violence endogène. Car avant que des idéologies aussi destructrices que les colonialismes, les fascismes ou les totalitarismes ne se déversent à l'extérieur, elles ont eu leur sociogenèse à l'intérieur de sociétés malades de leurs contradictions ou mal remises de leurs mutations. Le structuralisme a pensé et anticipé la mondialisation communicationnelle capable d'englober les cultures et il a contribué à défendre leur diversité, mais il explique moins facilement pourquoi la Cité mondiale devrait être a priori moins tragique que la Cité grecque et se faire avec moins de douleur.

Selon le moi, il est donc aussi impossible d'ignorer l'apport du structuralisme que de s'en contenter. Et Girard doit être non pas ignoré, mais reçu pour pouvoir aussi être critiqué et complété. Sa critique a le mérite de nous dépayser et de nous forcer à réfléchir à ce qui nous paraît le plus lointain. La démarche girardienne occupe la place de la violence collective interne, endogène, laissée vacante par le structuralisme. Elle renoue avec la conception durkheimienne qu'à bien des égards elle complète mais aussi radicalise. Pour lui aussi, la religion est d'abord à comprendre de

l'extérieur comme un phénomène collectif, un fait social avant que d'être un état d'âme, le fruit d'une sociogenèse, un mode d'organisation fixant des rapports sociaux et pas seulement une création culturelle comme pour le structuralisme ou l'expression d'un sentiment ou le choix d'une expérience intime et individuelle comme pour les libéraux modernes dont l'individualisme et le subjectivisme fonctionnent comme un ethnocentrisme indûment universalisé. Pour lui aussi, au cœur de la religion se trouve le sacré, mais derrière ce sacré se cache une réalité qui n'est pas seulement la société idéalisée et son pouvoir structurant ou même le groupe effervescent ludique, mais aussi la violence collective dont elle est issue et que le groupe et ses structures contiennent en eux comme une potentialité balisée par des interdits. D'où le titre de son ouvrage principal, qui reste grandement un programme de recherche *La violence et le sacré*, ne serait-ce que parce que la violence est historique, qu'elle se métamorphose et s'adapte continuellement. Au point que pour lui aussi la religion fut la première des institutions et est longtemps restée l'institution éminente ou par excellence, en particulier à cause du sacrifice, centre névralgique des systèmes rituels, armature première des sociétés humaines ritualisées. Or le sacrifice est devenu dans notre culture l'aspect le plus obscur, le plus incompréhensible ou le plus scandaleux des phénomènes religieux alors qu'il en fut, si Girard a raison, le plus central.

D'autre part, ces débats me semblent montrer qu'il est impossible de définir la religion, simplement sur une base empirique comme l'espéraient les positivistes ou pour en chercher l'essence, comme l'espéraient les idéalistes. Les échecs répétés de toutes les tentatives depuis la religion naturelle en sont la preuve. En ce sens la notion de religion est bien ethnocentrique, d'origine romano-chrétienne même s'il a été mondialisé depuis. Mais si on abandonne l'idée d'une définition par l'essence commune à toutes, il reste que les religions sont des ensembles qui offrent entre eux, comme dirait Wittgenstein, un air de famille, une ressemblance en mosaïque de traits jamais tout à fait identiques, ni présents partout, mais distribués avec certaines fréquences : il y a des rites, des mythes, des spécialistes, des esprits etc. Il faut donc continuer l'analyse. Or ici le linguiste Benvéniste confirme que si le mot de religio est bien propre à l'histoire latine, il a reçu deux étymologies bien différentes. Selon Lactance, apologiste chrétien du IV<sup>e</sup> siècle, il vient du verbe religare et veut dire relier les hommes entre eux en les reliant à Dieu et par Dieu. Mais selon Cicéron, il viendrait de religere, qui veut dire « relire », repasser avec soin, reconsidérer attentivement. Dans le premier cas, la religio fait l'unité des hommes par une foi dogmatique commune, dans le second, la religio consiste à se livrer « religieusement », c'est-à-dire scrupuleusement à l'observance des rites. Le premier sens est indéniablement le plus récent, il est lié au christianisme, il est aujourd'hui quasi mondialisé, mais c'est une réinterprétation secondaire et il n'est pas fondé étymologiquement. Si religare était l'étymon il aurait donné \*religatio, qui n'est pas attesté. Tout milite pour l'étymologie cicéronienne : elle est plus ancienne, elle est conforme aux règles de la dérivation et surtout, elle faisait déjà figure d'archaïsme et commençait à ne plus être comprise, car elle est liée à un état de religion où l'essentiel n'est pas la foi individuelle ou personnelle, mais la conformité formelle avec le rite traditionnel, les us et coutumes issus du mos majorum pour faire la pax deorum, la paix avec les dieux, qui est aussi une des matrices du juridisme romain et de son formalisme. L'analyse de Benvéniste confirme, si besoin était, que si le sens chrétien est bien nouveau et initialement propre à l'inculturation du



christianisme dans la civilisation romaine, le mot de religio qui est aussi spécifique de cette civilisation dans son signifiant ne l'est guère dans son signifié premier. Car dans ce vieux sens de scrupule, il renvoie à une couche sémantique bien plus ancienne que la couche chrétienne, et qui repose sur l'idée que l'on est tenu par les pratiques sacrées des anciens et qu'il faut les respecter scrupuleusement sous peine de dangers certains, avec quoi rompait la foi chrétienne. Or ce vieux sens n'a rien d'exclusivement romain, puisqu'on lui retrouve des analogues forts dans bien d'autres sociétés, jusque dans la Chine confucéenne qui a fondé sa civilisation sur le respect des rites, au départ religieux, même si les Romains ne manquaient pas de croire et de dire que si Rome avait eu un destin impérial c'était par leur zèle à respecter leurs rites avec plus de piété que tous les autres peuples de la terre. L'analyse de Benveniste confirme qu'avant d'abandonner le problème religieux aux facilités paresseuses du relativisme culturel, comme c'est dans l'air du temps, il convient de tester les ressources inexploitées de l'analyse régressive sur bien d'autres items du champ religieux que le mot de religion lui-même.

Dans ces conditions, il me semble qu'on peut se servir de la méthode de l'idéal type de Max Weber, pour construire l'idéal type de ce que j'appelle la religion archaïque, ou archéoreligion. Elle n'est ni une des religions dites à tort primitives mais réelles ni la religion primitive impossible à constituer empiriquement. L'adjectif archaïque s'impose pourtant dans la mesure où il convient au plus haut point de distinguer justement l'archaïque du primitif. L'archaïque selon le sens étymologique de arché, c'est le fondamental, qui vaut pour tous les hommes, alors que le primitif est déterminé par un écart par rapport à un progrès subséquent et donc dépassable par lui. Or il n'y a de progrès sûr, vraiment cumulatif et irréversible qu'en technologie, mais sûrement pas en religion ou en politique, bien qu'il y ait aussi des changements irréversibles. L'archéoreligion est construite à partir des témoignages sur les religions existantes ou traditionnelles. Ce sont celles que l'on peut décrire au moins en partie soit historiquement soit aujourd'hui par une enquête historique ou journalistique, sociologique ou ethnographique. Or aucune d'entre elles n'est identique en tout point avec le tableau de la religion archaïque. Les religions existantes comme les chamanismes, les cultes africains ou afroaméricains, le judaïsme, le christianisme, l'islam, l'hindouisme ou le bouddhisme comportent toutes infiniment plus de choses que le tableau de l'archéoreligion n'en garde ou n'en restitue. Elles contiennent surtout des traits qui peuvent aller contre certains de la religion archaïque. Elles sont chacune plus individualisées et chacune à son histoire et ses principes propres qui la singularisent par rapport aux autres religions. La religion archaïque au contraire, est une figure universelle et donc métahistorique et par la force des choses et comme tout idéal type, décontextualisée. Elle est une construction, hypothétique à partir de faits pour chercher à saisir des traits fondamentaux, des mécanismes basiques de la socialisation proprement humaine qui donnent un point de repère différentiel au milieu d'un océan de variations concrètes. Elle permet de dégager les fonctions premières du phénomène religieux, ce qui ne les empêche pas de s'être, à l'occasion détachées de lui.



*Vous relevez trois fonctions essentielles de la religion : la fonction pharmakologique, qui repousse la violence, la fonction xénologique, qui traite des rapports entre religion et altérité, et la fonction dorologique, qui lie don et religion. Pouvez-vous développer ?*

Les rapports des religions observables avec le don sont abondants, divers et assez bien connus. Ils sont attestés partout et codifiés et souvent déjà très théorisés par les religions elles-mêmes, avant que les ethnologues à la suite de Mauss ne leur aient accordé une attention particulièrement méritée. Les religions disent à qui, comment et ce que l'on donne non seulement aux esprits, aux divinités, aux ancêtres, aux morts ou aux revenants - appelons-les invisibles - mais aussi aux proches ou aux étrangers. Car il y a des dons verticaux, ceux qui relient le visible à l'invisible, des dons horizontaux dans l'actualité des interrelations sociales, qui sont des dons aux semblables et les dons longitudinaux qui relient les descendants aux ancêtres et l'inverse, assurant la continuité ou la reproduction de la société (on pourrait les appeler des dons de transmission qui garantissent une identité de la société et des statuts à ses membres). Par fonction dorologique je veux donc dire la manière dont les religions non seulement fixent souvent les obligations des donateurs et des donataires ou la nature des dons, mais aussi structurent la longueur des circuits de dons, de leurs cycles, leurs rythmes et leurs répétitions lors des fêtes par exemple, avec les précautions qui les entourent par des prescriptions rituelles et des interdits en particulier (ceux relatifs au pur et à l'impur qui frappent les substances corporelles et d'abord le sang, mais aussi le sperme ou la salive, les nourritures, etc). Les religions traditionnelles ont pratiqué et théorisé des formes publiques ou privées d'aumônes ou d'hospitalité sans compter les dons aux prêtres, comme les brahmanes ou les prêtres chrétiens, aux moines bouddhistes ou chrétiens ou aux clercs même dans l'islam, surtout chiite. Cette fonction dorologique qui encadre les échanges de biens matériels et spirituels - matériels et spirituels plus souvent mélangés que distingués d'ailleurs - entre les hommes et des acteurs invisibles détermine une économie qui va bien au-delà de ce que nous appelons désormais l'économie qui, elle, ne se joue plus que dans l'immanence du semblable mais qui l'inclut ou l'incluait, puisqu'on retrouve les rites religieux et/ou magiques associés aux techniques d'acquisition, à la production agricole, à la météorologie, à la conclusion des contrats ou à la richesse des institutions religieuses qui attirent les dons ou servent de garants aux échanges. Dans beaucoup de sociétés, comme dans les cités grecques ou le temple de Jérusalem, les temples hébergeaient des activités financières, car bien avant les voûtes de la Banque centrale, ils servaient de trésor sûr à cause de leur caractère inviolable, mis sous la protection et la vengeance de la divinité du lieu.

Mais le point le plus central et toujours le plus débattu est le rapport du sacrifice et du don. Encore récemment Alain Caillé et la revue du M.A.U.S ont fait plusieurs essais pour faire entrer tous les sacrifices sous la catégorie du don et donc dériver le sacrifice du don, comme avait déjà proposé de le faire Edward Taylor, le fondateur de l'anthropologie culturelle anglaise à la fin du XIXe siècle. Ce qui peut se prévaloir de diverses entreprises théologiques dont la moindre et la moins influente n'est pas celle de saint Augustin lui-même, qui avait déjà et durablement inscrit le sacrifice dans le don. Mais le problème a été profondément renouvelé par deux moments de l'œuvre de Marcel Mauss. Il a commencé par étudier le sacrifice, puis une vingtaine d'année après, il a publié son Essai sur le don, qui reste son ouvrage central où il présente le don comme le roc sur lequel reposent les relations sociales. Mais si le don fait partie du roc du social, la question se

relance de savoir quelle place faire alors au religieux si on en fait aussi de l'archaïque, donc une partie du roc lui-même, dont l'unité se brise et révèle à son tour une complexité inattendue. Faut-il en restant fidèle non au premier Mauss, car je crois qu'il n'y en a jamais eu qu'un, mais à la première partie de son œuvre, dire que le sacré fait aussi partie du roc ? Mais alors il faudra se demander ce que la problématique du don ajoute ou complète à celle de la religion si cette dernière reste aussi fondamentale. Ou bien le don est le principal du roc et on pose deux Mauss en avançant qu'il a sinon abandonné, du moins relégué la problématique religieuse initiale, et nous invite à le faire, ce qui fut d'ailleurs l'interprétation de Lévi-Strauss.

Mon point de vue est que la violence, au moins sous forme de la rivalité est antérieure au don, qui est une des manières de la traiter. La rivalité est bien présente dans les dons que Mauss appelle justement agonistiques parce que deux individus qui en général représentent plus qu'eux-mêmes, comme des chefs, rivalisent de générosité pour s'imposer à l'autre. Dans ce cas, le don suffit à réguler le rapport social et à encadrer, ritualiser la violence et à la convertir en générosité et en prestige. Mais il ne faut pas oublier les prestations que Mauss appelle totales. Ces dons sont ritualisés et fixés d'avance, comme les rites religieux. Dans le don agonistique on voit surgir une rivalité inter individuelle, entre deux corporate personality, mais qui ne paraît pas dans les prestations totales qui montrent une rivalité collective entre deux groupes, en général les deux moitiés d'une tribu. L'épure des prestations totales apparaît dans les sociétés dualistes, construites sur deux moitiés rivales qui habitent parfois les deux hémisphère d'un même village coupé en deux autour d'une ligne de partage imaginaire mais matérialisée, donc une frontière, par dessus laquelle, si je puis dire, ils échangent des biens, des personnes en particulier des femmes et surtout des prestations rituelles comme des danses, en particulier pour les rites de passage, comme si leur ordre était la stabilisation d'un conflit collectif autour des conventions et des pratiques nécessaires à un échange plus pacifique et indéfiniment reproductible. Un substrat religieux est ici la condition du don sous formes de prestations surtout rituelles traditionnelles, c'est-à-dire fixées d'avance, non discutables. D'autre part, si tous les dons ne sont évidemment pas des sacrifices, tous les sacrifices ne sont pas non plus des dons, mais seulement certains d'entre eux. Car la plupart des sacrifices visent d'abord à éloigner, à tenir à distance, à imposer une disjonction, pas toujours préalable à la conjonction. Si donc on veut que tous les sacrifices soient des dons, il faut reconnaître contre notre idée dominante du don que tous les dons ne visent pas à faire de la conjonction. Certains visent à opérer une disjonction comme quand on donne à un importun dont on veut se débarrasser. Ce problème des rapports de la disjonction et de la conjonction dans les dons et les sacrifices impose la problématique de la négativité et donc de l'ambivalence. Ou en termes plus concrets, du don empoisonné, qui témoigne de la présence et de la prégnance de la question pharmac/kologique. Car dans aucune société on ne donne tout à tout le monde, ou plutôt si on donne de tout ou presque, depuis des caresses jusqu'à des coups, on distingue les dons qui sont empoisonnés et ceux qui ne le sont pas. Et non seulement on ne donne pas tout à tout le monde, mais il n'y a pas de don abstraitement universel car tous les hommes ne sont pas également jugés dignes de les recevoir. Les dons aux hommes comme aux esprits sont pris dans les pharmac/kologies du sacré et du profane, du pur et de l'impur, du faste et du néfaste parce qu'ils gèrent la distance souhaitable avec le danger, l'inconnu ou l'incertain, comme le font les sacrifices. Les dons empoisonnés entre groupes de parents, surtout aux alliés, aux professions impures, aux étrangers peuvent

prendre une extension considérable, par exemple dans une société de castes comme en Inde où le souci de se débarrasser de l'impureté est quasi obsessionnel, mais ils excluent de donner pour recevoir. En cela ce sont eux qui ressemblent au fond à ces sacrifices qui ne sont pas des dons car ils s'adressent à des forces avec lesquelles on voudrait n'avoir rien à faire, et surtout pas à entretenir une relation suivie : il s'agit de les éloigner et de n'en rien recevoir qui ne pourrait qu'être nocif. On n'en attend donc pas d'autre retour que la distance, le non lieu et non le lien.

Le problème du don empoisonné est donc au cœur de ce que j'ai appelé la xénologie, la relation avec l'Autre, l'étrange étranger qui peut devenir un hôte (xeinos en grec) puisque c'est la présence ou l'absence de « poison » dans le don ou dans le donataire, homme ou dieu, qui commande la distance souhaitable dans la relation avec lui. En expliquant les « bonnes raisons », les rituels en général, le sacrifice en particulier et de nombreux mythes servent à marquer ou à justifier, les « bonnes distances » entre les individus, hommes ou femmes, jeunes ou vieux, avec les étrangers, les esprits, les forces occultes. La xénologie est l'étude de cet art de trouver la bonne distance avec ce qu'on ne maîtrise pas entièrement du point de vue pharmac/kologique et qui comporte des risques ou des dangers, selon les fins poursuivies. Le but est au moins, faute de les supprimer, de les neutraliser. C'est une forme de proxémie, mais orientée, polarisée car elle vise la gestion de la négativité, qui justifie donc une pharmac/kologie. C'est la fonction de base du religieux.

De nos jours, la pharmacologie, écrite avec un c est la science publiquement connue et reconnue par l'Etat et l'Université, des pharmaciens qui étudient les propriétés toxiques et/ou thérapeutiques des substances chimiques et leurs divers effets, immédiats ou différés, principaux ou secondaires sur les organismes et leur physiologie. Son noyau dur relève des sciences de la nature, entre chimie, biologie et physiologie. Le mot est bien dérivé, puisqu'en grec on appelle pharmakon, au neutre, une substance ou un produit qui peut empoisonner ou au contraire, dans d'autres conditions d'usage, guérir. On peut penser au curare, poison violent, mais qui, bien dosé, sert d'analgésique. Aujourd'hui, la pharmacologie est une science exacte, très précisément quantitative, qui étudie les effets des pharmaka sur les organismes vivants, sains ou malades.

Toutefois, dans la pratique sociale, la pharmacologie comme science de la nature n'épuise pas la problématique de ce qui est donné pour poison ou remède dans la dimension sociale, culturelle et historique. C'est ce que perçoivent certains philosophes. Par de toutes autres voies que la pharmacie moderne et les sciences des religions, mais par l'analyse de la technique et de ses effets forcément ambigus, ou celle de l'idéologie du Front National, le philosophe Bernard Stiegler (1994, 2010, 2013) entreprend à la suite de Derrida (1972), lecteur de la pharmacie de Platon, une réhabilitation du concept de pharmacologie (écrite avec un c) que je crois pouvoir rapprocher de Girard, lui aussi lecteur de Derrida mais que Stiegler ignore comme tout le monde, étant de plus étranger à toute problématique proprement religieuse.

La pharmakologie, écrite avec un k est un néologisme que je propose comme nécessaire pour désigner tout ce qui dans l'analyse des discours et des pratiques relatives aux remèdes et aux poisons ne relèvent pas de la pharmacologie comme science de la nature. Démarche archéo-

logique et science sociale, elle étudierait les représentations et les pratiques qui font classer un homme, une substance, mais aussi une idée, une valeur, une croyance, une idéologie, comme un remède ou un poison pour la vie sociale. Elle est repérable dans toutes les formes de vie sociale, passée ou présente. Elle tire son nom et son orthographe du pharmakos, bouc émissaire qui en fait le centre et la source au moins la plus spectaculaire, cause du mal dont on peut suivre les dérivations. Un bouc émissaire dans la vie courante est en général un pauvre type qu'on accuse d'être encore bien pire que ce qu'il paraît et qu'on rend responsable de tout ce qui ne va pas et à l'égard duquel le groupe montre un comportement discriminatoire ou infamant, voire criminel. Girard rapproche ces faits sociaux, plus fréquents qu'on ne le voudrait et qu'on ne le dit, des boucs émissaires rituels, comme ceux de la Bible, en pensant que les premiers sont à l'origine des seconds. En grec, le bouc émissaire était appelé pharmakos, au masculin, qui veut dire un homme qui est un poison mais aussi un remède et qui était un personnage rituel, gardé en vie en vue d'une possible exécution en cas de menace grave pour la Cité. Non pas poison ou remède, mais l'un et l'autre selon le moment et le dispositif rituel. L'analyse régressive engagée par Girard, ici à la suite de Frazer, mais à poursuivre, fait soupçonner la complexité du personnage du bouc émissaire qui explique en partie son importance, ses rôles, ses récurrences, ses métamorphoses. Figure complexe parce que médiateur nécessairement à double visage, lié à la réversibilité de la violence, il manifeste une sorte de nécessité par sa dualité de médiateur en même temps que d'instabilité foncière par les jugements contraire qu'on peut porter sur chaque terme de sa polarité. Sa dualité explique à la fois son estompement comme un archaïsme et la ventilation de ses rôles sur d'autres acteurs, mais aussi ses retours possibles dans des conditions de régression plus sauvage. Il réunit un côté naturel au sens de spontané, et culturel, parce que ritualisé voire manipulé. Sa palette de réemploi est donc large. Alors qu'il y a bien des différences entre les deux niveaux, celui du bouc émissaire « spontané » qui est largement reconstruit et celui du bouc émissaire rituel, la hardiesse de l'hypothèse de Girard est de poser un lien génétique entre eux. Erreur ou coup de génie ? Il faut en débattre, car il s'en faut que tout soit clair dans ce parcours obscur qui est un des plus complexes passages de la nature à la culture, du spontané à l'institué, qui va d'une réaction de bande ou de meute, largement supposée ou conjoncturelle dans notre état de société, à l'organisation d'une société qui se protège par expulsion. Le modèle girardien postule ce trajet sans pouvoir se le représenter complètement, en détails, car nous vivons dans un état de société et de culture qui a été construit sur les acquis de la ritualisation et où donc les boucs émissaires « spontanés » n'apparaissent que comme des accidents déplorables, des régressions et sont distincts des boucs émissaires « rituels » abolis ou qui paraissent justifiés à ceux qui partagent l'idéologie qui les condamne, sont de « vrais » coupables et paraissent sans rapports avec la catégorie des boucs émissaires spontanés, qui nous paraissent des victimes arbitraires.

L'autre apport de Girard fut de relier le bouc émissaire à la violence collective, c'est-à-dire, ce qui ne va pas de soi, d'introduire la pharmakologie du bouc émissaire dans une problématique de violence collective interne que j'appelle, pour cette raison la problématique biologique. Girard montre très bien que si ce que j'appelle la pharmacologie du sacré cache la réalité de la violence collective interne, le sacré s'appuyant sur la violence cache une indifférenciation première. Et que le sacré ou la violence d'ailleurs ne sont pas ce qui est en soi ou bon ou mauvais, ou bienfaisant

ou malfaisant, mais au contraire ce qui est les deux selon le point de vue, donc radicalement ambivalent. La nécessité pratique du rite, donc la nécessité de la pratique, repose sur sa tâche spécifique de fixer le côté du sacré ou de la violence, qui doit prédominer dans l'emploi social au moment voulu. Au niveau de l'archéoreligion, le rite n'est pas une activité morale au service d'un bien lui préexistant, comme nous sommes habitués à le concevoir dans une tradition de monothéisme moral, où le rite deviendrait sans objet si les hommes étaient plus moraux, plus vertueux, comme il arrive dans l'éthique protestante chère à Weber et très critique du rite et de sa magie. Au niveau de l'archéoreligion, le rite n'a pas rapport d'abord à l'éthique, au bien, mais au danger, qui est en deçà du bien et du mal. Car le dangereux contient des forces qui autrement employées sont utiles ou bienfaisantes. Et un remède qui est aussi un poison n'est jamais pris sans risques non plus. L'indifférencié est ce qui, en soi, peut se retourner toujours, donc ce qui a le plus de potentiel par rapport à une force canalisée ou à une forme pure, comme l'idée platonicienne du Bien, mais finalement tautologique qui ne dit plus qu'elle même.

Cependant, il faut selon moi préciser ce que Girard ne fait pas, que les pharmac/kologies sont multiples d'emblée et qu'elles débordent de beaucoup la problématique biologique de la violence collective interne. Poisons et remèdes prolifèrent dans tous les champs d'expériences et de pratiques, individuelles ou collectives depuis les débuts de l'aventure humaine et se renouvellent sans cesse, de nos jours encore. Mais la figure du bouc émissaire spontané et rituel révèle que ce sont les problèmes posés par la violence collective interne qui ont permis de hiérarchiser la multiplicité de ces pharmac/kologies, ce qui est fondamental pour la structuration de l'action collective, son emprise sur l'action individuelle ou l'autorité des institutions et des collectifs. La violence collective interne n'a pas inventé les pharmac/kologies. Leurs mécanismes de production sont ceux de l'imaginaire lui-même qui, comme le rêve, travaille toujours à partir du réel. Mais elle explique que la pharmac/kologie du profane et du sacré soit devenue dominante ou hégémonique. Il suffit de la comparer avec les deux autres qui en sont les plus proches, celle du pur et de l'impur, puis celle du faste et du néfaste, pour comprendre pourquoi elle a pris le dessus sans les restreindre et encore moins les éliminer.

La pharmac/kologie du pur et de l'impur plonge d'abord dans l'expérience du corps de chacun, elle est liée au vécu, dans l'imaginaire, des excréments et des pratiques de propreté et d'entretien du corps depuis la toute petite enfance dans une relation de socialisation privilégiée avec la « mère », désignant ceux qui s'occupent de l'enfant. Elle est profondément individuelle d'abord mais elle n'est pas individualiste puisqu'elle est apprise dans une relation de socialisation. Et elle est transférée aux actes de la transgression de l'ordre collectif, classé impurs et a fortiori aux figures les plus transgressives : l'ennemi au « sang impur », le meurtrier, le parricide, le régicide, etc, selon une hiérarchie des crimes et des peines qui découle de la proportion des dangers collectifs. Sacer esto, disait la vieille loi romaine, pour que le coupable soit expulsé comme le sacré impur qu'on ne doit même pas toucher, mais enfermer dans un sac et jeter dans le Tibre. Pharmac/kologie exacerbée, mais qui montre que le sacré impur ne vient pas du don, même s'il peut toujours s'introduire par un don empoisonné.

Une autre pharmac/kologie, la plus fréquente après les deux précédentes du sacré et du pur, est celle du faste et du néfaste. Son point d'application n'a d'abord rien à voir avec les dangers de la violence collective, mais avec la détermination des dangers liés à l'ignorance du futur inconnu par définition, pour le succès de l'action. Son domaine est donc immense comme celui de la divination. Il inclut et déborde celui de l'astrologie qui n'est qu'une technique parmi quantité d'autres pour prévoir les circonstances les plus favorables du futur et se protéger des autres. L'utilisation individuelle du faste et du néfaste est aussi vaste que l'ignorance du futur incertain. Elle est en général très libre, laissée à l'initiative privée, ce qui la distingue de l'utilisation des catégories du sacré. La pharmacologie du faste et du néfaste recoupe largement celle de la chance et de la malchance qui joue un si grand rôle dans l'astrologie ou dans les pratiques de jeux rituels ou de hasard.

Si l'hypothèse girardienne est exacte, il s'en suit que le sacré relève de la catégorie de l'extraordinaire et de toutes les catégories voisines comme le merveilleux, le miraculeux, le prodigieux, le mystérieux qui s'agglutinent autour de l'extraordinaire. Le sacré est a priori une pharmac/kologie de l'extraordinaire, alors que prise en elle-même, la pharmac/kologie du pur et de l'impur relève du quotidien puisqu'elle vient de la vie du corps qui elle est éminemment quotidienne. Mais son contact avec la sphère du sacré met en tension le pur et l'impur ordinaires et le pur et l'impur extraordinaires. La dialectique entre l'ordinaire et l'extraordinaire est fondamentale pour le destin des formes et des pratiques religieuses, surtout en contexte de sécularisation. Weber est probablement le seul auteur qui en a perçu l'importance pour la théorie de la religion comme pour celle de la sécularisation.

L'extraordinaire et l'ordinaire sont des catégories subjectives, profondément liées à des croyances et à des jugements de valeurs qui font appel à une normalité axiologique. Comme catégories subjectives de la valeur elles s'opposent à celles du quotidien et de l'extraquotidien, catégories objectives qui renvoient à des modes de vie susceptibles de description et de quantification. L'ordinaire et le quotidien d'une vedette de la jet-society feraient l'extraordinaire d'un clochard et vice versa. La fête, anniversaire ou saint patron, fête nationale ou fête de Noël, par définition et pour de multiples raisons aussi bien économiques que physiologiques, renvoie à l'extraquotidien. Mais dans la mesure où elle rentre dans un calendrier qui prévoit d'année en année son retour cyclique, elle est ordinaire, elle renvoie à un ordre dans le cas rituel, normal et donc ordinaire. Du point de vue rituel, ce qui serait extraordinaire et anormal, ce serait par exemple, de sauter une fois, les fêtes de Noël et de fin d'années ! En revanche, au niveau du récit ou du mythe, la fête renvoie toujours à l'extraordinaire, sinon elle cesse d'être festive, il n'y a plus rien à fêter. La naissance (comme la mort d'ailleurs) qui est chose ordinaire et quotidienne dans une maternité (ou une morgue) et pour le démographe fait partie de l'extraordinaire pour l'acteur parce qu'elle n'a lieu qu'une fois dans une vie. Et Noël ou le Ramadan ou le 14 juillet renvoient à un extraordinaire qui est la naissance du Verbe incarné ou la descente de la révélation coranique lors de la Nuit du destin, ou la prise de la Bastille, moment de la Révolution, qui n'a eu lieu qu'une fois. La catégorie de l'ordinaire et de l'extraordinaire ne concerne pas que le sacré et les pharmac/kologies des bonheurs et des malheurs privés et publics qui peuvent être quotidiens, ordinaires et



extraordinaires. Les dons aussi sont pris dans cette catégorisation, les uns appartiennent au quotidien de la vie et des interactions interpersonnelles où ils sont ordinaires. Néanmoins, il y a des dons extraordinaires, de prestiges, festifs, exceptionnels, réservés aux grands ou aux grandes occasions.

Dans les religions, les mythes parlent de l'ordinaire comme de l'extraordinaire, mais cela crée de fait une hiérarchie entre eux. Les plus importants passent pour le discours vrai sur l'extraordinaire. Ils parlent de fondation sur des événements uniques, exceptionnels, venus de l'origine, d'exploits de héros et de divinités, de combats gigantesques, d'un état du monde où rien n'était encore comme maintenant, où tout était à l'envers, etc. C'est la fonction d'un grand récit religieux ou politique de sauver l'exceptionnalité d'événement extraordinaires. Mais en même temps, cet extraordinaire originel n'est opératoire et ne concerne les hommes qu'à condition de les rejoindre dans leur vie, y compris la plus ordinaire et il n'est efficient qu'à proportion de ce qu'il réussit à structurer même dans le quotidien. En tant qu'extraordinaire le sacré c'est ce dont on ne dispose pas, on lui est soumis, il est maître et souverain. Mais d'un autre côté il n'est opératoire et utile, que parce qu'il interfère avec les hommes et qu'ils ont aussi prise sur lui. Le culte est ce qui rend accessible l'extraordinaire, le met à portée comme l'ordinaire ou le quotidien. La dialectique de l'ordinaire et de l'extraordinaire liée à celle du quotidien et de l'extraquotidien est essentielle pour comprendre les phénomènes de sécularisation.

*Est-ce que ces fonctions ont été sécularisées ?*

A l'évidence, et je vais le suggérer sur deux exemples, l'hospitalité et la santé. Mais avant il faut être conscient qu'une première difficulté quand on traite de sécularisation ou de laïcisation tient à la multiplicité des catégories employées. On parle aussi bien de déchristianisation, de déconfessionnalisation, de laïcisation et de laïcité, de sécularisation et plus récemment de sortie de la religion ou d'exculturation du religieux. Cette multiplicité d'appellation est légitime. On ne peut la traiter comme une simple redondance ou un héritage périmé. Elle vaut comme un indice de l'historicité, de l'extension et de la complexité des faits, qui ne se limitent pas aux relations des Eglises et des Etats, mais concernent la vie individuelle et collective à différents niveaux d'expérience et d'histoire. Elle renvoie à des mémoires plurielles, à l'occasion conflictuelles. Mais en même temps, ces appellations se recoupent. On cherche donc une catégorie générale capable soit d'englober les autres soit de les hiérarchiser, avec le risque de prendre une partie pour le tout et donc d'accorder une position hégémonique à celle qu'on retient, en général la laïcité ou la sécularisation. Par commodité et conformément à l'usage dominant en sociologie, je parlerai de sécularisation pour désigner l'ensemble. Donc à la fois, les notions de déchristianisation, de laïcisation, de sécularisation, de désenchantement du monde ne sont pas exactement synonymes et restent distinctes parce qu'elles ont des rythmes, des temporalités et des voies différentes, et néanmoins on ne peut les séparer, en particulier quand elles ont des effets cumulatifs. Il reste difficile de déterminer où ces processus commencent et où ils s'arrêtent, quel est leur terme et donc leur sens final, s'ils en ont un. Si on cesse de les inscrire immédiatement dans une loi simple et unilinéaire du progrès, comme on le faisait au début de la modernité, il se pourrait que la sécularisation ou la laïcisation



soient comme la religion elle-même des processus sans commencement absolu et sans fin définitive, mais des problématiques à rebonds qui reviennent avec des crises puis s'estompent, perdent de leur crédibilité, tout en gardant de l'impensé qui leur garantissent des capacités de réactualisation dans des circonstances nouvelles.

Quelle aide l'hypothèse de l'archéoreligion peut-elle apporter quand on sort de l'analyse de la sécularisation et de la laïcité par en haut, par les institutions qui tiennent ou tenaient le haut du pavé comme les Etats et les Eglises? Il semble qu'elle éclaire des chapitres comme l'hospitalité ou la santé, qui ont figuré moins souvent dans l'analyse de la sécularisation peut-être parce qu'ils relevaient plus de l'ordinaire et du quotidien que de l'extraordinaire. Il est indéniable que les fonctions de la religion archaïque définies comme xénologiques, dorologiques et pharmac/kologiques ont été, au moins en Occident, dans le contexte chrétien, largement sécularisées et donc échappent souvent aux Eglises et aux institutions religieuses, qu'une partie en a été récupérée par les Etats, sans pour autant qu'ils puissent prétendre tout en contrôler. Car en même temps, le besoin d'organiser et de redéfinir ces trois dimensions reste et se redéfinit au niveau des identités individuelles et des courants qui traversent la société civile.

Les trois fonctions présentes dans l'archéoreligion se retrouvent dans l'hospitalité sous une forme particulièrement imbriquée. La fonction xénologique y est immédiatement apparente et dominante puisqu'elle concerne la relation à l'étranger, connu ou inconnu, de passage ou résident pour un temps. Elle concerne aussi la relation dorologique. En effet elle recommande ce qu'on doit donner à l'hôte, ce qu'on peut échanger avec lui ou pas : le gîte et le couvert, de la nourriture, de la politesse, des paroles reconfortantes, etc. Comme tout système de don, elle transforme en même temps le statut de l'hôte qui reçoit et de l'hôte qui est reçu. Alors que l'anglais distingue *host* et *guest*, le mot français ne distinguant pas l'hôte recevant et l'hôte reçu, souligne la réversibilité de la relation par un archaïsme remarquable. Enfin, dans beaucoup de sociétés, elle a une évidente dimension sacrale qui ne semble plus exister dans la notre. Dans l'hindouisme, elle vient à la suite des sacrifices que le brahmane père de famille doit à l'égard d'abord des dieux puis des ancêtres et enfin des hôtes. Quand elle est sacralisée comme dans le monde musulman, elle s'impose comme une série d'obligations entre les deux hôtes dont le respect doit être scrupuleux et qui vont au-delà de l'utilitarisme « hôtelier » du gîte et du couvert, puisqu'elle concerne la sécurité mutuelle des personnes. Ces exigences répondent à une prudence pratique, car la relation d'hospitalité à des inconnus, dont certains viennent de territoires lointains ou ennemis comporte des risques ; et celle due à des personnes trop connues, aussi, quand il y a des différends en cours ou même des souvenirs de vendetta. L'hospitalité est alors conçue comme une sorte de contrat obligatoire à durée déterminée comportant des obligations réciproques dont la plus impérative est la sauvegarde de la vie à l'intérieur d'un périmètre sacré, au sens d'inviolable, lié au domicile, à la tente, à un territoire tribal ou à l'enceinte d'un temple, mais où le sang ne doit pas couler. Dans le fond et ultimement, l'hospitalité est donc sacrée à proportion de son rapport à la violence qu'il s'agit de gérer dans ses retournements imprévisibles et, dans les sociétés claniques acéphales (sans Etat) dans les conséquences trop prévisibles des vengeances interminables. L'étymologie latine

de notre mot hôte garde d'ailleurs mémoire de ce fond en rapport avec la violence réversible. Avec l'inversion des attributs et des relations qu'il implique, le mot latin *hospes*, qui a donné hôte vient de *hosti-pet-s*, littéralement, « le maître de l'hôte ». Le mot est construit sur la même racine que *hostis* qui veut dire l'étranger, puis par une spécialisation qui lève l'ambiguïté, l'ennemi. La différence n'est donc pas de nature entre l'hôte, l'étranger et l'ennemi, mais de statut et c'est le rite et le respect du rite qui fait la différence, qui consacre la transformation d'un étranger en objet d'hostilité possible ou en sujet d'hospitalité redevable. D'ailleurs plus la relation au danger et à la violence est consciemment présente, plus le sentiment du caractère sacré de l'hospitalité est vivant. En témoignent les pratiques de la civilisation arabo-musulmane surtout là où elle est restée soumise à la logique des segments claniques en rivalité et en lutte pour leur autonomie par rapport à l'Etat, et où l'hospitalité reste un comportement hautement ritualisé. Dans la culture berbère traditionnelle, le couscous était un repas festif, lié à la fête et à l'hospitalité, dans le cadre d'un abattage rituel, véritable sacrifice animal, qui encadrait la relation d'hospitalité et en exorcisait la violence. C'est qu'il s'agit à la fois d'accueillir et de tenir à bonne distance l'étranger, en le contrôlant par l'application du rituel. A la jonction aussi de l'échange, du don et de la dimension sacrée, se joue la possibilité de l'hospitalité sexuelle comme dans les sociétés océaniques où l'on pouvait donner une femme aux étrangers, façon de les intégrer au groupe pour une société matrilineaire, ce qui est au contraire parfaitement exclu dans les sociétés arabo-musulmanes, patrilineaires, où les femmes sont du côté du sacré interdit projeté sans la ségrégation spatiale (*haram/harem*), dont l'étranger ne peut s'approcher en aucun cas sans menacer leur honneur et celui des hommes qui consiste d'abord à protéger l'honneur féminin et à le venger si besoin par le sang. Moins radical dans sa formulation, tout le monde connaît le proverbe chinois disant qu'après trois jours l'hôte est comme le poisson, il sent mauvais. Ce n'est pas encore le poison et l'impur, mais c'est déjà la pourriture qui y mène. Qu'on associe l'hôte au pourri, à la menace qu'incarne l'étranger inconnu, aux caprices de la violence versatile ou au respect du rituel, à un dieu qui se promène sur terre comme dans l'Iliade, ou à un don des dieux ou de Dieu comme dans la « xénophilie d'Abraham » sous le chêne de Membrée, cela montre que la sacralisation de l'hospitalité inscrit la relation à l'étranger dans le registre d'une relation pharmaco/kologique du poison-remède, d'autant plus sérieuse que la problématique biologique l'associe aux enjeux de la violence potentielle.

A contrario, chez nous, l'hospitalité n'a pratiquement plus rien de rituel et encore moins de sacré. La relation a été rompue avec le sacré sous la double influence de l'Etat qui prive les citoyens du recours à la violence pour maintenir l'ordre public et par le marché ouvert où l'hôte n'a qu'à se payer l'hôtel selon les moyens de sa bourse. Elle n'est pas totalement disparue pour autant, mais elle a été reventilée par son inscription dans un système fondé sur la distinction du privé, domaine du don et de l'intime, et du public, domaine de l'anonyme et de la relation marchande. Libre à chacun de faire revivre la relation d'hospitalité dans son domaine privé, domicile, salle à manger ou chambre, qui relève de l'intime et du don. Et même d'offrir le restaurant chic à ses hôtes, mais sans trop espérer que le restaurateur fera cadeau de l'addition ou d'une bouteille rare. Toutefois, un événement aussi dramatique que la guerre civile de Syrie repose au niveau du continent européen, avec l'accueil des réfugiés syriens, le problème de l'hospitalité, de sa dimension collective, obligatoire ou non. Et sous le discours pour le coup abstraitement universel des droits de l'homme

qui ne suffit pas à commander les comportements et les politiques, on voit fleurir une casuistique xénologique en fonction de la dangerosité réelle ou présumée des hôtes possibles. Dans un monde où la question de l'hospitalité ne se posait plus d'ordinaire, elle revient avec l'explosion vraiment extraordinaire de violence qui la cause et que pour l'instant personne ne maîtrise.

Hôtel vient du bas latin *hospedale*, qui voulait dire la chambre d'hôte de la maison, mais le mot est sorti de la maison privée grâce à une division du travail plus poussée en faveur de l'aubergiste. Dans la même constellation, *hospitalis* a donné hôpital, qui offre un fil commode pour suivre la sécularisation d'un autre secteur d'importance, celui de la santé et de la relation thérapeutique que j'ai classée dans ses formes archaïques parmi les pharmac/kologies parareligieuses. Mais l'affaire est plus complexe. Les gens en bonne santé, comme les peuples heureux, n'ont pas d'histoire. La santé, on l'a dit, est d'abord « la vie dans le silence des organes ». Elle passe donc inaperçue. Pour qu'une idée de la santé apparaisse, il faut une prise de parole qui puise dans les signes et l'expérience de la maladie, de la souffrance, du malheur ou du mal être. Celle-ci suscite une plainte et la plainte s'adresse sous forme de question à un autre supposé pouvoir répondre, qu'on appellera du terme de fonction le plus général le thérapeute, que son statut soit aussi différent que celui d'un magicien, d'un sorcier, d'un chaman, d'un prêtre, d'un médecin, d'un diplômé de l'université, d'un biologiste réputé ou d'un rebouteux, d'un magnétiseur, d'un psychanalyste, d'un dieu ou d'un saint guérisseur si la plainte prend le chemin d'une prière. Ces questions sont des universaux élémentaires : « Qu'est-ce que j'ai ? » « Est-ce grave ? » et souvent accompagnées de l'autre aussi inévitable : « Pourquoi moi ? » ou « Qui m'en veut ? ». A ce niveau de l'émergence de la question en appel de réponse, la parenté de la demande thérapeutique et de la demande de justice est saisissante, créant jusque dans nos sociétés une analogie de l'institution médicale et de l'institution judiciaire. Elles disposent d'un arsenal de mots communs qui renvoie à la même rhétorique pharmac/kologique du mal, de la maladie, du poison, du mauvais coup et du remède qui motive une plainte pour une lésion ou une attaque, qui cherche à se transformer en accusation d'un acteur ou agent fauteur de trouble, qui se précise en qualification de la gravité du mal et exige la restitution de l'état antérieur grâce à un remède, peine ou vengeance. Toutes ces catégories qui sont aussi celles du récit qu'elles produisent en abondance, deviennent rhétoriques par leur association à une pharmac/kologie. Communes et basiques elles se diversifient en puisant dans les situations de pathos, de pathétique, de pathologique, de pathogène et adressent au juge, au médecin, au contre-sorcier ou au Ciel la même demande d'un remède efficace et d'une restauration rapide. Elles ont toutes les deux affaire avec la problématique pharmac/kologique, mais avec une différence majeure. Car l'institution judiciaire a à voir immédiatement avec la problématique biologique, celle de la violence collective interne, à laquelle elle est liée et à laquelle elle doit s'imposer, ce qui a priori et sauf des cas rares ne concerne pas autant la médecine, quand elle se distingue bien de la sorcellerie. Car en s'éloignant de la sorcellerie, la pharmac/kologie médicale joue dans un cadre toujours plus individualiste où la question de la violence collective légitime ne se pose pas ou plus, alors que la pharmac/kologie judiciaire, au contraire, même quand elle traite de violences limitées entre individus et personnes privées le fait dans un cadre nécessairement holiste dont la violence collective

interne illégitime est l'horizon comme danger et la violence collective interne légitime, la ressource pour en dernière instance, appliquer ses sentences, ses remèdes.

Toujours plus loin des archaïsmes de la thérapeutique, on peut dire qu'il se crée aujourd'hui, non seulement au niveau idéologique mais sociétal des pratiques et des institutions, un monde de la santé, bien sécularisé, qui prend une autonomie croissante et une ampleur énorme par les ressources qui lui sont consacrées et les objectifs qui lui sont assignés. Il se construit autour des progrès de la médecine dite scientifique ou rationnelle, de sa spécialisation toujours plus poussée de ses branches par la division technique du travail de recherche et de soins. Mais bien au-delà de la seule corporation médicale et des soignants, les enjeux politiques du monde de la santé et son ampleur économique tiennent au nombre et à l'importance des acteurs qu'il mobilise. Il est donc fait aussi des Etats et de leurs systèmes d'aide sociale quand ils existent qui financent les soins, de leurs administrations et leurs législations, des systèmes de droits qui contrôlent les pratiques. Mais aussi et de plus en plus, des marchés qui sont plus qu'intéressés par les entreprises de produits pharmaceutiques, les laboratoires de recherche, les industries de matériels médicaux et tout le secteur du social médicalisé comme les maisons de retraites. Mais aussi des médias particulièrement concernés par la vulgarisation à sensation des découvertes médicales ou les dysfonctionnements qui font scandale, parce qu'ils savent que la santé, comme valeur des valeurs et donc objet de crainte ou d'espoir, concerne tout le monde. Et donc finalement, de tous et de chacun qui sont des usagers potentiels du monde de la santé. Une telle extension est la rançon d'un succès prodigieux de la médecine dans la lutte contre les maladies, son objet premier, mais il entraîne une mutation qualitative de ses objectifs, de ses fins et de sa définition. Sans cesser d'être une médecine de la maladie dont la tâche est de repousser la maladie et d'en guérir les malheurs, elle devient une médecine de la santé, dont le champ s'élargit au mieux être et au plus d'être de l'individu, de sa longévité et de son bonheur. La santé devient une performance idéale mais d'autant plus normative qu'il s'agit de l'atteindre comme la fin ultime. Cette expansion quantitative et cette mutation qualitative de la santé s'accompagnent d'un processus de sécularisation, de prime abord évident mais dont elles révèlent la complexité pas toujours mise au jour. Car tout en étant laïcisée et coupée désormais d'enjeux transcendants ou surnaturels, répudiés comme irrationnels, la médecine s'éloigne donc toujours plus de la sorcellerie pour se rapprocher d'une religion immanente, s'il est vrai que la pharmacologie positive de conjonction avec la santé perpétuelle prend le pas sur la pharmacologie négative de la disjonction d'avec les sources proches du malheur qui sont au cœur de la sorcellerie.

L'art de guérir, combinant poïésis et praxis, l'action sur les choses et l'action sur les hommes par la relation, s'est frayé sa voie, on l'a dit, entre les pratiques parareligieuses de la sorcellerie et de la magie. Il a été reconnu par les religions au niveau des croyances à travers les dieux de la médecine, les déesses de la santé, les démons de la maladie, voire de divins médecins, comme au niveau des pratiques thérapeutiques associées à des sources, à des lieux de pèlerinage, quelque fois à des établissements spécialisés dépendants de temples ou de lieux de culte et de fondations pieuses. Dans les sociétés chrétiennes ces pratiques ont été largement assumées, reprises et complétées par les nombreux cultes de saints guérisseurs qui se multiplient dans le passage de la fin

de l'Empire romain au Haut moyen âge. Ce serait néanmoins une erreur de croire que dans les sociétés sacrales, toutes les maladies sont également sacrées. Certaines ne le sont pas du tout. Mais même celles qui ont des causes profanes ou naturelles reconnues sont rarement sans causes intentionnelles dues à des esprits. Et certaines sont plus sacrées que d'autres. Soit à cause de leur symptomatologie comme le morbus sacer des Anciens, la grande épilepsie, avec son attaque brutale qui terrasse sa victime et passe pour une possession, dont on a une forme affaiblie dans l'énergumène du Haut Moyen âge. Soit par son caractère collectif, comme les épidémies et d'abord la peste comprise comme une punition envoyée par Dieu et dont les avancées encadrent chronologiquement le Moyen Age de Justinien au siècle de la Grande Peste. En outre, depuis le Moyen Age central et jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, l'Eglise est intervenue dans le monde des maladies pas seulement par des cultes et des pratiques populaires, tolérées ou encadrées, mais par des institutions, dont les deux principales furent la création des hôpitaux et de l'Université où la médecine entre comme l'une des quatre facultés d'origine. Les premiers hôpitaux, comme leur nom l'indique ne sont pas des lieux de soins d'abord, mais d'accueil, d'hébergement. L'idée est de donner l'hospitalité chrétienne, au nom du Christ, à ses frères souffrants, mais membres de son corps, à ces pauvres que sont les malades. Leur fondation par des riches donateurs et leur fonctionnement confiés à des ordres religieux qui ont fait des vœux est pour eux une occasion de faire son salut. L'institution est prise et motivée dans et par un complexe de valeurs indubitablement religieuses. La médecine est coupée en deux, entre des pratiques populaires et coutumières sans autres garanties que les croyances traditionnelles, et une très rare médecine de professionnels, mais peu disponible et peu accessible financièrement. Ces professionnels sont formés par la faculté, aussi traditionaliste que la coutume mais appuyée à une tradition savante essentiellement livresque. Les vieilles idées, d'un autre niveau religieux, du pur et de l'impur, qui continuent de régir le contact avec le sang et la chair justifient une séparation de statut entre les médecins qui sont des intellectuels aux mains propres et les chirurgiens considérés comme des empiriques qui se salissent les mains. Il faudra l'abolition des corporations et des Universités par la Révolution française, pour que dans la reconstruction qui suivit, l'on pût rapprocher pendant tout le XIXe siècle la médecine, l'Université et l'hôpital, devenu lieu de soins et d'observation des malades et plus seulement d'hébergement, pour que soient créés les conditions favorables à la naissance de la méthode anatomo-clinique, puisque la clinique est la médecine qui se fait au pied du lit du malade, qui s'exprime dans un diagnostic qu'éventuellement l'intervention chirurgicale de l'anatomiste permet de vérifier après le décès, première révolution médicale du siècle avant celle de la médecine expérimentale ou de laboratoire qui suivra une cinquantaine d'années après.

Dans l'Occident moderne, la médecine et la santé se sont indiscutablement sécularisées, mais par de multiples voies qui font un processus cumulatif mais sans simplicité linéaire. Elle l'a fait selon un processus de mondianisation comme valorisation du monde empirique offert à l'observation et au questionnement. En effet la science médicale a fait ses révolutions en se séparant de la philosophie spéculative pour ne pas parler de la théologie ou de la démonologie, pourtant ancêtre de la psychiatrie, pour se joindre aux sciences d'observation (l'anatomie) et aux sciences de la nature (la chimie etc.) Du point de vue institutionnel et politique, la sécularisation des per-

sonnels de santé, la séparation de la santé et de la religion est pratiquement faite selon les principes de la laïcité. Les relations de la médecine, de l'Université et de l'institution hospitalière avec l'Eglise, ne sont pas inexistantes mais secondaires. Le processus a été renforcé par le synchronisme qui fait que la sécularisation de la médecine vient chronologiquement et structurellement rencontrer la séparation de l'Etat et des Eglises. Mais en même temps, ces séparations débouchent sur une association nouvelle, inédite de l'Etat et de ce que j'ai appelé la Santé. Comme l'a bien montré Jean Beaubérot (2004, 64) l'Etat moderne depuis deux siècles s'est séparé plus ou moins des religions et en France plus nettement qu'ailleurs par la loi de 1905, exemplaire de la problématique de la laïcité. Mais au même moment et comme il le fit à l'égard de l'école, il a commencé à se créer des obligations législatives puis financières à l'égard de la médecine et de la santé, elles mêmes de plus en plus sorties de la religion. Le divorce d'avec la religion n'est pas allé sans douleur, mais si on veut filer la métaphore, on dira que le divorcé s'est hâté de se remarier avec la médecine par des interventions législatives et des pratiques institutionnelles : vaccinations obligatoires, enseignement et soutien de la recherche, sécurité sociale, soins pour tous, réforme des hôpitaux, création des CHU, législation et droit de la santé, médecine du travail, etc. Ce processus témoigne de la profondeur de la sécularisation comme quotidiennisation. En effet, il introduit l'Etat dans une zone a priori très étrangère à ses pouvoirs régaliens essentiels, et qui concerne la gestion non seulement des grandes catastrophes, ce qui est une vieille attribution qui rapproche de l'extraordinaire, mais de la maladie et du malheur au quotidien. Telle est l'ambiguïté de l'Etat providence : d'une certaine façon il achève le processus de séparation d'avec le religieux, mais d'un autre côté, il en consacre une partie de la fonction pharmac/kologique réduite à l'immanence, qu'il redomicilie au sein de sa laïcité. D'un côté l'Etat providence est un Etat sorti de la pharmac/kologie religieuse transcendante qui a cessé d'être le grand englobant même du récit politique et dont l'explication de la maladie par le péché, par exemple, passe pour désormais métaphysique ou mythique. Mais de l'autre il reconnaît le bien fondé des demandes pharmac/kologiques multiples en provenance des individus auxquels il tente de répondre dans les limites de la raison médicale et de la rationalité économique, qui ne vivent pas nécessairement en harmonie préétablie, car la santé garde un statut religieux quand on lui dénie tout prix, ce qui en refait encore un absolu, alors que pour la rationalité économique telle que la comprend au moins le libéralisme, consiste à attribuer un prix à tout, ce qui s'appelle étendre le marché.

Or dans ce domaine, on perçoit aussi comme un signe de complexité qu'au sein même du processus de sécularisation, l'histoire religieuse continue d'agir à partir des a priori de ce qu'il faut bien appeler des mentalités, comme le montre le rapprochement des réactions de l'opinion publique en France et aux Etats-Unis sur le rapport souhaitable de l'Etat et de la santé. Rien n'est devenu plus consensuel en France que le système de protection sociale et de santé, collectif et étatisé, justement parce qu'il a réduit le problème social de la santé et l'incertitude devant l'aléa. Certes le débat politique demeure en France aussi, mais les tentatives actuelles de désinvestissement de l'Etat et de privatisation, au risque de diminuer l'accès égal aux soins, de réduire le droit à la santé aux plus fortunés et de favoriser les inégalités les plus criantes face aux risques sont plus craintes qu'espérées. Comment comprendre que la sécurité sociale soit une des institutions préférée des



Français alors que les Etats-Unis n'arrivent pas à se mettre d'accord sur un système de solidarité comme le montre la précarité des réformes de l'Obamacare ? Dans les deux pays la socialisation de la santé paraît inévitable et ses enjeux sociaux et économiques sont considérables, mais la différence porte sur les moyens à prendre et sur le rôle du politique dans cette affaire. L'hypothèse est que la pharmacologie de la santé, du bon et du moins bon système de santé, est parasitée par des pharmacologies du politique différentes qui recèlent des pharmacologies de la socialisation religieuse. En France où domine une tradition de gauche dans ce domaine des lois sociales, l'intervention de l'Etat est majoritairement considérée a priori bienfaitrice, même si on se résout avec peine et assez tardivement, à corriger les nombreux dysfonctionnements et les déficits financiers longtemps minimisés. Aux Etats-Unis, au contraire, une pharmacologie négative de l'Etat surtout dans la droite américaine conservatrice fait préférer le marché pour résoudre tous les problèmes, y compris ceux de la santé, alors que l'électorat démocrate penche de plus en plus désormais pour un système plus collectif et où l'Etat s'engage, se rapprochant du modèle français, plus égalitaire. Or il semble que derrière ces différences opère une sensibilité différente liée également à l'histoire religieuse, que Weber a mise en lumière en opposant la socialisation religieuse par le modèle Eglise ou par le modèle secte des débuts du protestantisme.

En France, l'Etat providence s'appuie sur le modèle de l'Etat-nation qu'il vient compléter, qu'il a renforcé puissamment et qu'il a comme achevé pratiquement au consentement de tous après la seconde guerre mondiale, jusqu'à ce que l'entrée en crise de l'Etat nation par la désarticulation de l'économie nationale par la mondialisation néolibérale mette le système en péril. L'Etat-nation français de tradition dite jacobine reprend et continue un modèle largement absolutiste où la nation, comme communauté spirituelle au-delà des intérêts particuliers et privés y est le substitut de l'Eglise établie mais en réussissant à incarner sa dimension d'universalisme théoriquement sans exclusive. La nation en France est de forme Eglise (au sens wébérien), mais laïque pour atteindre sa finalité universaliste : elle est associée à l'Etat, elle est en principe ouverte à tous ou à vocation à l'être, elle dispose d'une cléricature spécialisée, sous forme de fonctionnaires spécialisés et distingués des profanes par leur statut. Les Etats-Unis ont été voulus et pensés par les sectes protestantes anciennes. Ils se sont construits sur le refus de toute religion et Eglise établie et sur la contestation du statut des clercs. La socialisation religieuse n'est pas du domaine de l'Etat, mais de la conscience privée de chacun qui choisit la communauté de salut dont il a besoin. Dans le modèle de l'Eglise comme de la nation à la française, une entité spirituelle englobante et supposée protectrice précède la socialisation de l'individu ce qui fait penser cette socialisation comme un phénomène holiste : on entre dans la communauté protectrice par un fait de transmission, un don. Dans le modèle secte, l'individu précède le groupe, il choisit sa socialisation et entre dans un groupe d'élection par un accord avec les autres élus qui reconnaissent la validité de sa qualification spirituelle, la fameuse *Bewahrung* dont a si bien parlé Weber et qu'il liait à juste titre à la vieille doctrine de la prédestination. Ce que Weber ne dit pas mais qui paraît le nœud de l'affaire, c'est que la prédestination change complètement le statut de la dette, qui attache l'individu au groupe. Dans un système d'Eglise ou de Nation holiste, l'individu doit son identité et son appartenance à la communauté qui le précède et l'a en quelque sorte engendré, avec le résultat que comme à l'égard de sa mère, il est un endetté à vie et ne peut changer d'affiliation. Dans un système à pré-



destination, l'individu ne doit rien à aucune communauté ou société mais qu'à Dieu seul, auteur de son salut, de son identité de sauvé et il ne doit sa socialisation qu'à la reconnaissance des autres élus qui l'ont admis dans la secte. D'un côté la dette est infinie, de l'autre elle est contenue dans les limites d'un contrat, en dehors duquel l'individu n'est tenu et endetté à l'égard de personne. Cette dette limitée fonde son rigorisme, sa liberté individuelle et finalement sa solitude. Tocqueville dirait son égoïsme et en effet il refuse de payer pour d'autres, surtout s'ils sont pauvres. Comme Weber l'a bien vu, la confiance des Américains dans le marché et l'entreprise privée dont les acteurs ne sont que des individus, pour résoudre tous les problèmes est une conséquence de ce modèle qui développe une pharmacologie négative de l'Etat et de l'Eglise d'une part et une pharmacologie positive de l'individu et de la secte, puis de l'entreprise, de l'autre. Weber a bien vu que par un processus de sécularisation les valeurs des sectes protestantes anciennes, celles des deux premiers siècles de la Réforme qui ont fondé les Etats-Unis ont joué comme modèle ou matrice de l'idéal entrepreneurial américain. On peut opposer la dette restreinte mais rigoureuse du système américain de la secte-entreprise et la dette infinie mais diffuse du système Eglise-Etat français. On peut se demander si on ne retrouve pas ce conflit en Europe aussi dans le cadre de la crise grecque et des dettes de l'Europe du Sud, face à la rigueur prônée ou même imposée par l'Europe du nord sous le nom de gestion et d'austérité. Si tel est le cas, on aurait la confirmation que si la sécularisation érode bien les structures et les référents religieux au profit d'institutions nouvelles, elle ne supprime pas toutes les formes et les contenus religieux qui sont érodés et déplacés, plus ou moins consciemment, vers de nouveaux territoires.

Ces remarques montrent que si la laïcisation et la sécularisation sont bien réelles, il est difficile de voir où elles s'arrêtent. Il ne suffit pas que le système dominant se présente comme éternel, supérieur ou plus progressiste, vrai ou rationnel pour qu'il réussisse à contrôler et orienter la vie des esprits et empêche les bourgeonnements et les reviviscences sur ses marges ou dans les interstices de ce qu'il renvoie vers l'archaïque, l'illicite ou l'irrationnel. A son apogée, l'Eglise médiévale n'a jamais encadré ni contrôlé tout le religieux et encore moins tout le sacré. Dans la médecine d'Ancien régime, malgré les ordonnances royales, jamais les pratiques officielles n'ont pris le monopole de toutes les pratiques thérapeutiques. La rationalisation scientifique de la maladie et de la thérapeutique, appuyée sur la rationalisation bureaucratique et comptable de l'Etat et de l'économie modernes, désormais inscrits dans l'informatisation de nos sociétés, met en œuvre des moyens sans précédent. C'est pourtant à ce moment qu'on voit renaître des pluralismes thérapeutiques qui vont puiser dans une multiplicité de traditions anciennes ou exotiques au nom même de la liberté la plus radicale revendiquée par l'individu postmoderne gestionnaire de son bonheur. La sécularisation de la médecine continue, progresse même. Ces trente dernières années, fait majeur et sans précédent, on vient de lui demander de prendre en main la gestion de la mort, dont la gestion fut longtemps le domaine pleinement et entièrement réservé de la famille et de la religion. De nouvelles techniques ouvrent des horizons inouïs et le contrôle de domaines comme la procréation. Mais en même temps, non seulement les succès recréent des inconnues et des peurs, mais les progrès rendent plus insupportables encore les échecs vécus par les individus non comme des faits statistiquement résiduels mais comme des injustices personnelles qui ne devraient pas exister et contre lesquels les médias s'empressent de nourrir l'indignation. De plus, pour alimenter

la boulimie des marchés en biens réels ou symboliques, les medias et les échanges mondiaux recyclent le passé et l'archaïque en les mettant au goût des besoins du jour. Si bien que le scientisme du XIXe siècle, sûr d'en finir bientôt avec l'irrationnel conçu comme une ignorance, un résidu de l'obscurantisme ou une vaine défense du fanatisme, apparaît comme une utopie non seulement fautive, non réalisée, mais aliénante, car attentatoire aux libertés individuelles. L'exemple des thérapeutiques confirme que la sécularisation et la laïcisation continuent mais sorties de l'idéologie simplificatrice du progrès linéaire, elles cohabitent avec des archaïsmes rénovés et recyclés. Les nouvelles hégémonies justifiées par des idéologies qui se revendiquent des sciences ou de l'Etat ou de l'économie se substituent bien aux hégémonies des religions ou des Eglises mais ne suppriment pas pour autant le travail de vigilance et de récréation des pharmacologies. Et malgré la puissance inouïe des outils de rationalisation et de calculabilité dont dispose la société contemporaine, elle ne réussit pas à prendre le contrôle de tout le vécu. Elle y réussit d'autant moins que les crises montrent l'historicité de ses moyens et de ses outils, soumis à l'érosion du temps ou à l'obsolescence par le progrès, en particulier technologique. Ainsi, dans les périodes de crise profonde comme celle que nous traversons qui est plutôt une mutation sans précédent, c'est le progrès lui-même qui rouvre l'espace où se réinventent la reformulation et le recours à des figures qu'on avait pu croire dépassées. On le voit bien aujourd'hui quand la décomposition des grands équilibres auxquels étaient parvenues les sociétés industrielles d'Occident après la seconde guerre mondiale ouvre l'espace du populisme dont la crédibilité recourt largement aux explications des malheurs du temps par tout ce que les démocraties croyaient avoir laissé derrière elles. Alors que la cohésion sociale est minée par le chômage et la précarité en particulier des jeunes, l'accusation se concentre sur la mondialisation, les élites et les migrants alors même que la cause principale repose dans la mutation technologique sans précédent dont la locomotive est la numérisation que personne ne songe à interroger, encore moins à accuser, parce que chacun est occupé à pianoter sur les joujoux technologiques sophistiqués qu'elle répand à profusion. Quand les plus récentes des structures les plus rationalisées sont mises en déséquilibre ou périmées par des progrès réels et irréversibles, l'archaïque fait entendre son actualité et de refoulé revient sur le devant de la scène. C'est ce qu'on peut appeler régression. Mais quoi qu'il en soit, on sait que la sécularisation n'est pas la fin des religions et que le dit retour du religieux n'est pas, non plus, la fin de la sécularisation.

*Dans le processus de violence, quelles places tiennent le terroriste et la République dans ce rapport aux catégories du sacré et du symbolique ?*

Le recours à la catégorie du symbolique et sa mise en oeuvre est inévitable pour tout homme et toute société humaine pour autant que la socialisation passe par le langage et signifie l'entrée dans le monde des signes, de la communication et de l'échange. Nul ne peut sortir du symbolique ou lui échapper. Quand quelqu'un se tait dans un groupe où tout le monde parle, inévitablement on interprète son silence ou il pose question. Il faut encore parler pour interdire de parler ou monopoliser la parole, comme veulent le faire les dictatures. E. Benvéniste a montré que le privilège du langage humain sur tous les autres systèmes de signes, y compris ceux du monde animal, est sa capacité d'interpréter et d'explicitier tous les autres systèmes de signes et y compris lui-même, de s'autointerpréter, ce qui nous permet d'avoir des grammaires et des dictionnaires et finalement une culture fondée sur la réflexivité. La vérité des théories qui recons-

truisent le lien social sur le symbolique est donc de nous rappeler qu'à partir du moment où l'homme est dans le langage, il ne peut plus en sortir et il doit faire accéder son vécu au langage et créer des langages à la hauteur de son vécu.

La situation est plus complexe avec la catégorie du sacré et ses divers emplois dans des contextes très différents, religieux, monothéistes ou politiques, éthiques, personnels. Il faut distinguer le recours à la catégorie du sacré, comme catégorie pratique par les acteurs sociaux historiques et celui de sa construction en catégorie théorique par les interprètes venant des sciences sociales. Dans les deux cas, le recours au sacré est très inégalement explicité ou revendiqué. Pour les interprètes, je n'y reviens pas (voir question 1). On a pu constater que certains, parmi les plus éminents, font tous leurs efforts pour expliquer le religieux et la vie sociale sans employer la catégorie et en la contournant, en la marginalisant dans l'espoir de montrer sa complète obsolescence. C'est même le courant dominant des sciences sociales récentes. J'ai justifié ma position critique, mais minoritaire, face à cette posture. Je pense qu'on peut certes essayer, mais qu'au bout du compte on ne peut pas expliquer le religieux et même le politique, sans à un moment ou à un autre, faire intervenir du sacré, moins au sens du transcendant et du divin, le religieux par en haut, qu'au sens plus archaïque de ce qui doit être mis à part, et en ce sens interdit ou inviolable, soit parce qu'il est dangereux ou parce qu'il est précieux( le religieux par en bas). Quant aux acteurs contemporains, du fait de la sécularisation, leur référence au sacré est des plus variables et la plupart du temps inexistante. C'est le cas de la République laïque en temps ordinaire ou normal, qui non seulement ne se légitime pas par référence à une religion particulière ou à une idéologie religieuse comme serait une théorie de la religion naturelle, comme le fait encore, néanmoins, la République des Etats-Unis qui se réfère à un Dieu du déisme. De prime abord, la notre évite le recours au langage religieux d'une religion civile ou à celui du sacré. On en a eu encore un exemple tout récemment dans la transformation d'une formule de serment pour certains magistrats d'où on a ôté l'adverbe « religieusement », qui ne renvoyait pourtant à aucune appartenance confessionnelle mais était employé dans son sens le plus ancien et le plus authentiquement étymologique de « scrupuleusement ».

Néanmoins, malgré ces efforts, la sécularisation débouche-t-elle sur une totale désacralisation ? Cela me paraît difficile de le prétendre. D'une part, du côté des origines et des sources, parce qu'on ne peut pas réécrire complètement l'histoire. On peut certes chercher à minimiser le fait que les institutions humaines ont eu la plus grande part de leur origine dans le religieux. On peut surtout vouloir non seulement l'oublier, mais aussi couper avec ce fait en prétendant qu'il n'a plus de conséquences actuelles. Mais on ne peut pas réécrire totalement l'histoire des institutions humaines en faisant l'économie du fait, sans un révisionnisme qui pose question. On peut certes omettre ou réécrire les mots de la Marseillaise, « Amour sacré de la patrie ». Mais les occulter ou montrer qu'ils datent n'explique pas pourquoi ils ont été employés. En fait, la perspective de la désacralisation complète paraît ne poser aucun problème en temps ordinaire, quand chacun a la liberté de vaquer paisiblement à son quotidien dans sa normalité. Mais que reviennent des moments extraordinaires ou dont on souhaite qu'ils le restent, ce que Durkheim appelait effervescence, ce que le progressisme appelait révolution, ce que nous appelons mal aujourd'hui, crises, alors du sacré, qui n'est pas du merveilleux, bien au contraire, revient avec l'extraordinaire ou ce qui devrait le rester. A l'occasion des guerres, on parle assez d'union sacrée, langage à peine sublimé de l'union de la bande, fut-elle devenue nation moderne, contre l'ennemi commun qu'on ne se prive pas toujours de transformer en monstre. Si beaucoup ne veulent plus parler de sacrifice, il ne leur est pas toujours aussi facile de ne pas demander aux autres d'en faire pour eux. C'est au-

tour de l'Etat de droit, supposé non seulement respecter les Droits de l'homme mais les défendre, acceptant la séparation des pouvoirs, l'existence et l'autonomie d'une société civile, que se noue la problématique moderne du sacré, c'est-à-dire des limites en général et de celles mises à la violence collective par quelques règles qui devraient rester inviolables. Dans l'actualité, pour que les sociétés modernes, les républiques les plus respectueuses de l'Etat de droit n'aient plus rapport à aucun sacré, il faudrait donc qu'une société politique pût s'instaurer sans être prise dans des rapports de force internes et externes toujours susceptibles de dégénérer en échanges violents. La réduction du lien social au symbolique porte l'espoir d'une société fondée seulement sur l'échange de parole et le contrat, tous rapports de violence et de force mis de côté. On en est loin, car c'est simplement une utopie.

Ce qui se passe dans les sociétés contemporaines paraît moins être une disparition complète de la catégorie du sacré que sa parcellisation et sa redistribution, sa ventilation dans une pluralité de sites et d'agents et son individualisation. Il n'est plus possible d'unifier et de hiérarchiser les sacrés par exemple en fonction d'une idée du divin partagée par tous comme dans les religions monothéistes, ou dans une seule institution comme en rêvait l'Eglise du Moyen Age, ou même d'une seule représentation de l'Etat qui du coup prendrait une dimension totalitaire dont on aurait des raisons de s'inquiéter. Dans les monarchies anciennes, avec toutes leurs variations de types depuis les monarchies sacrées archaïques, de roi divinisé comme les pharaons ou les rois hellénistiques, jusqu'aux monarchies absolues modernes avec roi de droit divin, la personne du monarque concentrait à un point extraordinaire la charge du sacré qui était redistribué à partir d'elle. Avec la Révolution, les Droits de l'homme et la démocratie ce n'est pas seulement la souveraineté qui est passée du monarque à la Nation, mais son sacré qui s'est en quelque sorte divisé, parcellisé puisque chaque homme, comme sujet autonome doté de la liberté de conscience et d'expression, en a reçu sa part à l'égal de tout autre homme. Le sacré non seulement s'immanentise, mais se pluralise et dans une société individualiste, c'est chaque individu qui porte quelque chose de sacré en lui, comme Durkheim l'a explicitement montré il y a plus d'un siècle. Du coup, le sacré s'en trouve relativisé, modulé. Mais si la disjonction du sacré et de l'absolu ou du sacré et de la transcendance relativise le sacré et mitige les sanctions qui le protègent, elle ne le supprime pas complètement. Le sacré et la défense du sacré n'est pas ou ne peut plus être le monopole d'une ou des religions. Ceci ne signifie pas la fin du sacré, mais seulement qu'il n'est plus unifié et qu'il est représenté et partagé par une multiplicité d'acteurs : l'Etat, la société civile qui a le droit de défendre sa différence, les individus eux-mêmes avec leurs droits, les diverses écoles de pensée avec leurs valeurs propres, les religions avec leurs riches traditions. Quand le sacré est unifié, la parole de vérité tombe du pôle où il se concentre. Quand le sacré est comme dans nos sociétés, plus diffus et parcellisé, on est obligé de passer par le dialogue, l'échange, le débat pour qu'apparaissent les consensus sur les limites, qui fondent l'usage de la violence légitime et donc des interdits. C'est dans cette diffraction du sacré dans les sociétés démocratiques contemporaines gouvernées par un Etat de droit qui reconnaît l'autorité des droits de l'homme qu'il faut aller chercher, me semble-t-il, les raisons structurelles et pas seulement conjoncturelles, qui rendent nécessaires le débat démocratique, non seulement politique mais éthique et le dialogue entre les religions qui ne peuvent plus se contenter d'opposer leur définition du sacré à celle des autres. La condition du débat démocratique se ramène à un accord entre les acteurs, Etat, partis mais aussi familles de pensée et religions pour séparer la violence et le débat, parce qu'ils sont d'accord sur le fait que si le monopole de l'usage de la violence légitime revient à l'Etat, il n'a pas le privilège de la définir tout seul : cette définition doit sortir du débat démocratiquement structuré entre les diverses formes de pouvoir, depuis celui de l'opinion.

Le terroriste, et d'autant plus qu'il se réclame d'une tradition religieuse qu'il réinterprète à sa façon, est comme tout homme pris dans le symbolique et son comportement est décriptable à ce niveau : sa socialisation personnelle s'inscrit dans une histoire individuelle, familiale, de classe sociale dans un pays, une ethnie ; ses engagements passent par des relations et des idéologies, des conflits de valeurs et des choix modes de vie. Le terroriste n'est pas un monstre sorti de l'humanité. Il partage même une bonne partie de la culture et des systèmes symboliques avec ses concitoyens ou l'Etat qu'il va combattre. Bien plus, l'acte terroriste, à la différence d'autres actes de guerres, est toujours un message dans une guerre idéologique et asymétrique où il s'agit de gagner ou de soumettre une opinion. Non seulement ce message passe par des structures symboliques, mais il peut incorporer une rhétorique inouïe et experte comme l'a montré la prodigieuse mise en scène que fut l'attentat du 11 septembre. C'est sur le sacré qu'il veut défendre ou promouvoir que le terroriste se sépare et entre en conflit avec la République dans la mesure où elle est et reste un Etat de droit. L'Etat de droit se pose en garant des contrats, du respect des droits de l'individu et de la société civile, et accepte les limites mises à la violence par des systèmes complexes de séparation des pouvoirs à l'intérieur et à l'extérieur du pouvoir politique. Ces dispositifs symboliques n'ont pas valeur de règle à respecter pour le terroriste qui veut les détruire parce qu'ils ne servent pas le sacré qu'il entend promouvoir au niveau politique ou personnel. La célèbre phrase prêtée à Ben Laden et inlassablement répétée « Nous aimons autant la mort que vous aimez la vie » résume bien le conflit entre ceux qui mettent la frontière entre la vie et la mort parce qu'ils sacralisent la vie comme le seul ou le premier bien et ceux qui font passer la frontière entre une vie qui ne vaut rien et une mort qui vaut quelque chose parce qu'elle incarne les valeurs de ce qu'ils appellent le martyr. Alors que de notre point de vue, le problème n'est pas seulement que les terroristes se sacrifient, c'est qu'ils choisissent la mort violente pour en sacrifier d'autres avec eux, non seulement parce qu'ils font fi du respect de la vie, mais parce qu'ils mettent en œuvre deux principes qui détruisent l'éthique commune de nos sociétés : l'idée de responsabilité collective et que la fin justifie les moyens.

*Vous avancez que le symbolique ne peut remplacer le sacré sans reste, est-ce que ce reste n'est pas ce sacré, y compris dans sa « part maudite » pour reprendre l'expression de Bataille, qui peut être incarné par le terroriste ? Dans le premier chapitre de La fable mystique de Michel de Certeau, on retrouve l'idée que le fou est à la fois en marge de la société, dans la mesure où il résiste au sens donné par cette dernière, et à la fois inclus en elle, dans la mesure où il prend en charge l'« excès » des autres membres du corps social. Ne retrouve-t-on pas ici un parallèle avec la figure du terroriste, à la fois exclue et incluse, « miroir de notre propre question » selon l'expression de Carl Schmitt ? Dans ce cas que faire de ce « reste » ? Comment composer avec lui ?*

En effet, je dis que le symbolique ne peut remplacer le sacré sans laisser un reste, car si, une fois que l'homme est rentré dans le langage il ne peut plus en sortir, on ne peut pas, pour autant, en conclure qu'il n'y a pas d'ailleurs du langage. Il reste toujours un ailleurs du langage qui n'est pas le silence, mais la violence non dite ou indicible et qui peut utiliser même le silence pour avancer ou anihiler la parole par son vacarme. Cette extériorité ne veut pas dire que la violence ne puisse pas pénétrer le langage et le symbolique de l'intérieur. Bien au contraire. Les figures de la rhétorique sont là pour le lui permettre. Chaude comme la colère ou froide comme les structures injustes ou les stéréotypes convenus du racisme, sous-entendue dans tous les non dits même des plaisanteries, ou éclatant dans l'injure ou l'invective, la menace ou les discours de la haine et du mépris, la violence a tous les moyens, par les figures, d'habiter le langage et de se dire, puis de passer à l'acte, dès lors qu'elle se

croit autorisée. Mais justement, le langage ne l'épuise jamais, il ne finit jamais de l'étancher et encore moins de la tarir à sa source. Et les raisons pour lesquelles la violence reste non dite se recréent, se réinventent continuellement. La violence est donc à la fois incluse dans la société, elle fait partie des forces qui la fondent, des puissances qui l'équilibrent, elle est donc une partie de sa matière et de son énergie et son alliée et en même temps, elle la déborde et elle la menace comme une extériorité que la société échoue à totalement inclure et à maîtriser et donc qu'elle ne peut pas assumer pleinement.

Toutes les figures qui sont à la fois incluses dans la société et mises en marge d'elle participent de cette intériorité-extériorité de la violence et donc en deviennent des symboles et des repères. C'est le cas des porteurs de pouvoirs exceptionnels et inquiétants, sorciers ou magiciens, ou de ceux qui incarnent le pouvoir référé à un ailleurs, le roi présenté comme « venu d'ailleurs » dans tant de tribus, ou référé à une transcendance. C'est bien le cas du fou dont parle de Certeau. Sa démente échappe à l'emprise des autres, il est incontrôlable, mais elle fait signe en leur direction et le traitement des fous à longterm hésité entre l'abjection et la sacralisation. Le terroriste est aussi, et sans doute la mondialisation aidant, de plus en plus dans cette posture : à la fois du dedans, des nôtres ou comme nous. Il utilise des téléphones portables comme tout le monde et en même temps revendiquant une altérité inintégréable qui se termine massivement de nos jours par des assassinats et son exécution. Girard, à mon avis, avec raison, a vu dans le bouc émissaire comme le noyau ou la matrice et le condensé le plus primitif de ces figures d'ambivalence dans leur dualité constitutive d'être dedans et dehors.

Ces figures incarnent une négativité, c'est pourquoi elles sont expulsées ou détruites, ou quand elles sont intégrées, encore tenues à distance. J'ai proposé l'idée que lorsque le traitement de cette négativité se limitait à l'expulsion ou à la destruction on était dans la magie ou la sorcellerie et que la religion commençait quand tout en mettant les distances qui conviennent avec la menace ou le danger, on tentait une relation plus positive avec la puissance ambiguë, relation qui se lit dans le culte en ses formes les plus archaïques. Ces cultes-là sont intéressants car ils alternent les périodes de mise à distance et de contact privilégié. Comme disait Mauss, le sacrifice est un contact avec le sacré, le temps d'un meurtre. Pour dire la même chose en d'autres termes, j'ai parlé de la différence entre la pharmacologie négative celle qui ne voyant que du poison, l'expulse ou le détruit et la pharmacologie positive qui pense qu'on peut tirer un remède du poison et donc en réintégrer quelque chose. C'est ce qui s'est passé quand on a gardé un bouc émissaire en vie pour en faire un roi, protecteur du groupe. La transformation de la négativité en positivité est pour moi le point de beaucoup le plus obscur de la genèse du religieux. Elle inclut des pratiques aussi complexes que mal connues comme le travail de deuil qui fait passer de l'agressivité contre l'autre à son idéalisation. Ou les idées les plus osées des religions de salut comme celle de rédemption, *felix culpa* qui croit qu'on peut, par un travail adéquat, extraire un remède de ce qui fut d'abord un poison.

*Avec la théorie du bouc émissaire on retrouve le processus classique d'une violence de tous contre tous qui se transforme en une violence de tous contre un. Avec le terrorisme n'assiste-t-on pas à un renversement, autrement dit la violence d'un contre tous, c'est-à-dire la violence du terroriste contre la société qui va devenir bouc-émissaire ?*

Très probablement, mais avec une étape ou un tiers qu'il faut faire figurer. Il y a quelques décennies encore, le terrorisme venait soit de groupuscules révolutionnaires progressistes, post 68, soit d'Etats totalitaires qui, quelle que soit leur idéologie, ont toujours recouru à des méthodes terroristes



soit pour liquider leur opposition soit pour déstabiliser leurs rivaux. Dans l'hypothèse girardienne que je fais mienne, il existe bien une Terreur qu'on va appeler primitive qui est la Terreur dont est porteur le groupe qui se soude en projetant sa peur sur la victime, qu'il accuse d'être la cause de ses malheurs. Il trahit la terreur qu'il dit subir et nie la terreur qu'il fait subir à sa victime. Dans ce modèle, c'est le groupe qui se vit comme victime et ne reconnaît pas le caractère victimaire de sa victime qui pour lui n'est qu'un coupable qui n'a que ce qu'il mérite. On peut appeler cette Terreur archaïque. La deuxième figure de la Terreur est celle qui, à la surprise générale, est sortie un temps, au coeur de la Révolution française, une fois la place du monarque abattu laissée vide. Mais cette terreur est trop souvent revenue à l'occasion des révolutions postérieures, au moins comme un phase aigue, pour qu'on pense qu'elle soit seulement conjoncturelle. De plus, elle a un lien avec les totalitarismes qui ont tous cherché et réussi, au moins pour un temps, à faire de la Terreur un moyen de gouvernement plus durable. Mais cette fois la Terreur s'exerce non plus à partir du groupe vers un individu, et donc de bas en haut mais de haut en bas et à partir de l'Un politique incarné dans le Parti-Etat qui fait le noyau du totalitarisme contre toute velléité de la société des individus de faire valoir leurs droits à être reconnus comme les membres d'une société civile distincte de l'Etat-parti. Cette figure de la Terreur doit être dite politique. Elle est même hautement politique car elle suppose l'existence d'un Etat, d'un parti et des velléités de société civile. Or elle inverse en effet l'accusation et le statut victimaire : l'Etat ou le parti se vivent comme victime des complots venus de la société civile, vraie victime car faussement accusée par l'Un politique, ou accusée de complicité avec l'étranger.

La vague de terrorisme d'inspiration islamique que nous vivons aujourd'hui en France, en Europe et dans le monde est complexe car elle puise aux deux niveaux précédents et leur ajoute à mon avis quelques éléments inédits. Elle se réfère au moins globalement à une justification religieuse djihadiste qui repose sur l'argument ressassé que les musulmans sont partout les victimes de la violence des non musulmans, soit à cause des discriminations subies dans les sociétés d'immigration, soit à cause des conséquences de l'impérialisme occidental, soit à cause du sionisme, soit parce que des majorités non musulmanes oppriment des minorités musulmanes, soit enfin et surtout parce que des gouvernements non musulmans oppriment les musulmans même dans les pays musulmans. L'auto-victimisation et l'accusation qui pointe vers la désignation de la cause du mal, non débattues contradictoirement, renvoient aux mécanismes élémentaires du religieux archaïque voire de la sorcellerie. Mais à un deuxième niveau, dans la mesure où la vague de terrorisme islamique est pour l'instant liée à Daech, on a affaire à une tentative d'Etat qui se conçoit à la fois comme un califat universel, global et un Etat local pour les sunnites spoliés du Proche-Orient. Or dans ce rôle, il hérite des pratiques des Etats dictatoriaux qui s'étaient construits dans le Proche-Orient arabe après les indépendances, en s'inspirant des Etats totalitaires européens fascistes ou communistes. D'où la grande capacité et surtout la volonté affichée de l'Etat islamique de s'attaquer à toute forme d'Etat de droit et de société civile en Europe ou ailleurs et de reprendre les pratiques des Etats totalitaires comme la propagande, le secret, la torture, la mise en scène de la violence, etc. Mais la nouveauté du terrorisme islamique contemporain, surtout en Occident, paraît relever des processus d'individualisation dont il témoigne et qui renvoient à l'individualisme dominant dans les sociétés occidentales où il recrute une bonne partie de ses exécutants. Les Etats totalitaires prenaient brutalement le contrôle des médias nationaux. Daech comme Al Qaida savent admirablement instrumentaliser les médias les plus libres de l'ancien monde libre. Leur propagande sait cibler des individus partout dans le monde, là où ils sont, à partir de leur culture la plus contemporaine. Le choix des actions, des cibles et des moments semble ainsi faire une grande place aux initiatives individuelles. Cette individualisation de l'accès au terrorisme a des consé-



quences sur les itinéraires comme sur les difficultés de suivre les acteurs susceptibles de passer à l'acte. Elle s'inscrit pleinement dans l'héritage du terrorisme d'après 1968 qui s'est pensé comme une action d'individus justiciers contre une société jugée globalement coupable non seulement de ses injustices structurelles mais d'opprimer les individus et de faire systématiquement le contraire des valeurs qu'elle avance pour se couvrir mais qui ne seraient, en réalité, que mensonge et faux-semblant.

*Le terme de « nihilisme », en référence notamment aux Possédés de Dostoïevski, revient souvent pour caractériser à la fois une époque et l'état d'esprit des terroristes, qui seraient avant tout mus par une volonté de néant, destructeur à la fois envers eux-mêmes et envers les autres. Pensez-vous que ce terme est adéquat et révélateur ? Dans quelle mesure peut-on le mesurer à l'aune des catégories du symbolique et du sacré ?*

Le mot de nihilisme est bien l'un des plus importants du vocabulaire philosophique contemporain et dont l'usage est des plus délicats. On le retrouve aussi dans le débat éthique et même politique, mais je ne sais pas qu'il ait fait l'objet d'une analyse en règle par les sociologues. Je ne connais pas de sociologie du nihilisme et je ne sais pas comment il faudrait s'y prendre pour l'entreprendre. Mais cette absence est déjà à interroger. C'est un mot particulièrement difficile à définir et d'usage dangereux. Il nous met au rouet, car il est néanmoins inévitable dans la mesure où il prétend fixer le trait le plus caractéristique mais aussi le plus inquiétant de la civilisation moderne dans ses derniers développements, qui n'ont pas été voulus mais sont probablement irréversibles. Dans son numéro de mars avril 2014, la revue *Esprit* en a traité sous le titre exact mais provoquant de « Notre nihilisme », suggérant qu'on ne se défera pas facilement du problème en accusant les autres. L'intérêt de ce parcours qui mobilise beaucoup d'intervenants différents est de montrer l'éclatement sémantique de la notion, difficilement surmontable. Il resterait donc, en final, à définir le terme et à le justifier si on l'emploie, ce qui semble inévitable. Je n'en retiens que quelques traits, à titre d'esquisse.

Le mot et la chose ont au moins deux genèses, deux voies récentes dans la modernité. La première est russe. Le mot apparaît pour la première fois en 1862 dans le roman de Tourgueniev *Père et Fils*, pour décrire le mal être de son héros Bazarov qui veut servir le peuple mais en détruisant les croyances religieuses ou dans le progrès. Certains en cherchent la préhistoire dans le grand schisme des Vieux croyants, qui a affecté l'Eglise orthodoxe à la suite de la réforme bureaucratique imposée par Pierre le Grand, le fameux Raskol. Le nihilisme devient par la suite une référence idéologique majeure et une explication de l'activisme des anarchistes et des terroristes russes. Dostoïevski lui a donné une extension large, non seulement politique mais métaphysique, en mettant la révolte anarchiste et l'action violente des jeunes terroristes, en rapport avec la négation des valeurs traditionnelles, surtout religieuses et finalement la mort de Dieu.

La seconde genèse du nihilisme est allemande. Elle cristallise dans les années 1880 dans la prise de conscience par Nietzsche du nihilisme comme d'une situation de fait, un phénomène de dimension européenne, une maladie de cette civilisation en phase terminale, et un problème d'avenir car il annonce que le nihilisme occupera le XXe siècle. Le nihilisme est donc un fait, le constat que dans l'Europe de son temps, « les valeurs suprêmes se dévalorisent ». On ne sait plus ce qui fait la « valeur des valeurs ». Les idées de vrai, de beau et de bien se délitent, elles perdent leur unité et donc leur convertibilité qui était un axiome depuis le néoplatonisme. D'ailleurs Renan avait dit que la vérité est triste, ce qui exprime un désenchantement nihiliste. Nietzsche distingue un nihilisme actif qui peut être d'abord un indice de la force critique de l'esprit qui détruit les illusions parce qu'il assume la re-

cherche de la lucidité et de la puissance et un nihilisme passif, indice de la régression de l'esprit critique, qui renonce à attaquer, se replie. Il en voit l'indice dans le goût pour le bouddhisme. Le nihilisme est donc d'abord un concept descriptif et un diagnostique du philosophe au marteau, puis un jugement de valeur sur la santé de la culture porté par le philosophe médecin de cette culture. Ensuite, il en propose une explication, une étiologie ou, dans son langage, une généalogie. Elle est d'abord historique. Le nihilisme a une histoire qui passe par le pessimisme de Schopenhauer, la morale kantienne ou ce que Nietzsche appelle sa moraline (la morale comme drogue ou poison !), et finalement le christianisme, religion d'esclaves et inspiration du socialisme. Il a enfin une généalogie structurelle. Le nihilisme apparaît avec l'excroissance du désir de connaissance au détriment de l'instinct vital, de la volonté de puissance compris comme spontanéité de la vie. Il prospère chez les faibles qui sont rongés par le ressentiment et veulent, au nom de l'égalité, se venger des forts en dénigrant la vie et la force. Ce gain de l'esprit critique devient un facteur de décadence quand il se retourne contre la force vitale et devient l'incapacité d'assumer le conflit des valeurs, et d'inventer sa solution par la création d'un surhomme au-delà de l'humain trop humain comme au-delà du bien et du mal. Ce conflit des valeurs contradictoires, c'est ce que Max Weber appellera la « guerre des dieux » et qui est désormais la marque de la modernité. Cette lucidité nietzschéenne s'inscrit dans un contexte. Dans sa radicalité tragique, comme l'a souligné justement Marcel Gauchet, elle a été seule à anticiper la crise du libéralisme et de la société bourgeoise que personne ne soupçonnait, à la fin du XIXe siècle au moment où, au contraire on s'attendait au triomphe proche et définitif sur le monde entier des valeurs optimistes de l'Occident conquérant, celles de la rationalité, de la science, du peuple, du progrès, de la société harmonieuse, de la mission civilisatrice, etc. Il faudra la première guerre mondiale pour prendre le début de la mesure du désastre et de la pertinence de la sombre prophétie.

Enfin, la question du nihilisme a été reprise par Camus après la seconde guerre mondiale et affrontée dans *l'Homme révolté*. Elle a été aussi reprise par une série d'auteurs allemands exilés s'interrogeant sur le désastre nazi et la Shoah. Ces derniers, comme Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt, voient dans le nazisme l'aboutissement extrême du nihilisme allemand. Mais ils vont chercher, en deçà des deux autres, une troisième généalogie plus ancienne, autour de l'idée de néant et de néantisation du monde dans les courants gnostiques ou mystiques. Ce sont eux qui ont initiés la réflexion sur le néant, le rien qui est le concept central du nihilisme. Mais si on laisse ouvert le débat sur la généalogie, le problème le plus surprenant posé par le nihilisme apparaît dans son rapport à l'action. Les anciens gnostiques et les mystiques qui ont dénoncé le néant du monde et de l'existence n'en tiraient aucune conclusion violente ou même activiste. Ils se contentaient de se retirer du monde et de trouver un salut, une paix de l'esprit ou de l'âme. Ils étaient quiétistes. L'étonnant du nihilisme moderne est que la dévaluation des valeurs aboutit non, comme on s'y attendrait logiquement, à la passivité et au renoncement à l'action, à un quiétisme absolu, qui semblerait la seule conclusion logique avec le désinvestissement du monde, mais au contraire au choix de l'action la plus violente possible, et depuis les Russes, au choix terroriste, accompagné de mise en scène et visant à détruire ce qui reste de l'ordre du monde actuel.

Ces quelques remarques permettent-elles d'esquisser une réponse à la question posée : le nihilisme a-t-il un rapport avec la question du symbolique et du sacré ? On peut répondre oui, avec les deux. La réflexion sur le rien en soi ou sur le néant du monde et de la vie ne date pas d'aujourd'hui et on en trouverait des traces dans bien d'autres civilisations que la notre, qui ont réfléchi à l'évanescence du monde et de la vie. Comme la réflexion lévi-straussienne sur le symbolique le montre clairement,

dès lors que l'homme est dans le langage, il dispose de signifiants flottants dont il ignore les signifiés. Il a donc en lui plus de questions que de réponses et c'est dans cet écart entre les questions et les réponses que travaillent les penseurs, les auteurs de mythes, les artistes qui tentent de surmonter cet écart par des oeuvres. Mais dans la plupart des sociétés, la tradition répond aux questions, même à toutes celles qu'elle permet de ne pas se poser. Car le propre des traditions acceptées est d'apporter des réponses même à des questions qu'on ne sait plus formuler. Avec les ruptures de la modernité, les questions du sens et du néant qui étaient le privilège de mystiques ou de métaphysiciens semblent s'être à la fois démocratisées, immanentisées et individualisées. Ce qui relevait de l'extraordinaire est rentré dans l'ordinaire, si ce n'est le quotidien, en devenant une expérience de l'absurde. Il semble donc qu'on doive distinguer un nihilisme quiétiste, probablement plus répandu mais moins visible, et un nihilisme activiste, plus rare mais bruyant, qui cherche à faire parler de lui, dont l'énigme réside dans le passage à l'acte d'une métaphysique ou d'une éthique du rien à un activisme destructeur et autodestructeur par des moyens violents. Le point ici c'est que la violence devient la décision d'un individu ou d'un groupuscule. Le surgissement de la question du nihilisme et du nihilisme activiste est propre à l'Europe moderne. Les années 1880-1900 semblent décisives. Le nihilisme moderne, a fortiori sous sa forme activiste, apparaît alors en réaction à la modernité optimiste des Lumières revendiquées par le libéralisme en phase ascendante. Ce nihilisme est foncièrement antilibéral. Il refuse le débat démocratique comme une vaine parlote ou un jeu de dupes. Il annonce la fin ou le mensonge des valeurs libérales.

L'histoire ne débouche pas sur le royaume du progrès, mais sur la tragédie d'un monde privé de sens, donc injustifiable. De fait, l'apparition de la question nihiliste achève l'histoire de la première modernité, optimiste et ouvre celle de la postmodernité, c'est-à-dire de la modernité tragique, ce qui semble une mutation irréversible. C'est en ce sens qu'on ne peut pas se passer de la notion de nihilisme, comme de celle de postmodernité. La postmodernité c'est la modernité qui sait qu'elle doit vivre avec le risque ou la menace nihiliste. Mais politiquement, parce qu'il est foncièrement antilibéral, le nihilisme surtout activiste est foncièrement antidémocratique. Nietzsche lui-même, pourfendeur du nihilisme et du libéralisme, tout autant. C'est pourquoi si Gauchet, comme tout le monde, admire la lucidité géniale du diagnostique nietzschéen, il conteste la pertinence du remède qu'il propose par le surhomme et le retour à une société inégalitaire. Ceci montre que la question nihiliste qui porte avec une radicalité extrême non seulement sur les valeurs mais la valeur des valeurs est dans mon jargon une exacerbation de la question pharmac/kologique, un conflit sur la détermination du poison et du remède, à un moment où on sort des consensus sur les pharmac/kologies religieuses et les sacralisations traditionnelles.

La sortie de la religion rouvre non seulement les questions du sens et de la valeur, mais de la violence et de ses limites. C'est ce que n'avait pas prévu la modernité libérale optimiste du 18<sup>e</sup> siècle qui conçoit la sortie de la religion comme un simple progrès de la raison. En même temps, la sortie de la religion comme tradition radicalise la question pharmac/kologique à l'intérieur d'une société, de fait devenue individualiste. La réponse à la question de l'existence et de la valeur ne se trouve plus donnée dans une tradition, mais dans le risque d'un choix individuel. Le nihiliste activiste est un individualiste moderne mais qui se pense avec nostalgie et culpabilité comme un personnage héroïque, à l'image des héros que lui tendait sa tradition. Quant à Nietzsche et à son intraduisible *Umwertung aller Werte*, il n'est pas l'inventeur de l'inversion des valeurs que je préfère appeler inversion pharmac/kologique. Platon et l'Évangile en avaient déjà proposé quelques unes de taille, mais d'une inversion de ces in-

versions-là. Parce qu'il vise le champ des valeurs, le vocabulaire du nihilisme passe sans crier gare du constat, souvent exact, à l'évaluation, souvent plus discutable, d'une menace et à sa généalogie qui l'est encore plus et peut se retourner contre ses inventeurs. Nietzsche comme premier qui ait crié au feu a souvent été accusé, à tort, de l'avoir allumé. Car comme tous les concepts évaluatifs celui de nihilisme risque de glisser du constat de la situation de fait à la recherche des coupables, proches ou lointains. Le nihilisme n'est donc pas un pur concept descriptif renvoyant à un champ métaphysique mais aussi un terme éthique, relationnel et par là politique, gros d'une accusation qui émerge dans une relation à l'Autre. Par tous ces traits, il garde au moins des traces avec la problématique du sacré sans pouvoir désormais l'assigner une fois pour toute. « Il existe donc autant d'espèces de nihilisme qu'il existe de raisons de dire non ; et ce qui différencie le nihilisme ne tient pas dans son acharnement à nier un certain état du monde supposé communément valable (par qui ? et au nom de quoi ?), mais dans la manière dont il le fait : le coup de force. Pour un penseur imprégné de la théologie et de la scholastique comme Voegelin, la philosophie de Nietzsche est nihiliste de fond en comble ; en libérant la puissance immanente de la vie, elle destitue les principes sacrés de la civilisation ; mais pour Nietzsche lui-même, le socle idéal sur lequel reposent les convictions conservatrices de Voegelin est déjà lui-même nihiliste, attendu qu'il s'édifie sur la négation de la vie et du monde, bref, de l'immanence. On pourrait dire qu'un philosophe traite un autre philosophe de nihiliste, lorsqu'il ne s'accorde pas avec lui sur les choses à rejeter. Ce n'est pas le néant qui est ici en cause, mais son emploi et sa destination. Il y a une manière de dénoncer le nihilisme qui est nihiliste ; c'est celle qui conçoit le négatif comme nocif dans les mains d'autrui, mais s'en accommode dans son propre maniement critique. « Les nihilismes sont aussi divers que les raisons de nier » (Bruce Bégout, in *Esprit*, 2014/3, p. 70). Il ne faut donc pas oublier que le nihilisme est aussi une accusation qui surgit dans une relation avec autrui et que d'une façon générale on voit mieux le nihilisme des autres que le sien. Mais ceci justifie-il une conception relativiste au nihilisme ? Non, c'est l'usage qu'on fait de la mort et de la violence qui fait aussi la différence des nihilismes.

Propos recueillis par Edouard Jourdain