

## Philosophiques

**José A. Prades. *Persistence et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité. Préface de Fernand Dumont. Presses Universitaires de France, Paris, 1987, 336 pp.***

Michel Despland

---

Volume 16, numéro 1, printemps 1989

URI : [id.erudit.org/iderudit/027076ar](http://id.erudit.org/iderudit/027076ar)

DOI : [10.7202/027076ar](https://doi.org/10.7202/027076ar)

[Aller au sommaire du numéro](#)

---

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN 0316-2923 (imprimé)  
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

---

Citer cet article

Despland, M. (1989). José A. Prades. *Persistence et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*. Préface de Fernand Dumont. Presses Universitaires de France, Paris, 1987, 336 pp.. *Philosophiques*, 16(1), 212–218. doi:10.7202/027076ar

---

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1989

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne. [<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>]

---

**é**rudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. [www.erudit.org](http://www.erudit.org)

JOSE A. PRADES. *Persistance et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*. Préface de Fernand Dumont. Presses Universitaires de France, Paris, 1987, 336 pp. ISBN 2 13 040187 2.

par Michel Despland

Plusieurs auteurs ont récemment attiré notre attention sur l'importance des théories élaborées par les grands maîtres de la sociologie au tournant du vingtième siècle. Parmi eux, mentionnons Serge Moscovici, qui nous a donné *La machine à faire des dieux* (Paris, Fayard, 1988). Tout au long d'un exposé des travaux d'Émile Durkheim, Max Weber et Georg Simmel, Moscovici nous fait voir à la fois le bilan dressé par ces trois sociologues du processus de sécularisation qui a bouleversé le dix-neuvième siècle ainsi que les portraits qu'ils esquissent de la modernité qu'ils trouvaient alors établie. Et surtout, il démontre comment le travail de sociologie de la religion inauguré par ces trois géants est partie prenante de leur épistémologie. La sociologie est une science à leurs yeux parce qu'elle, et elle enfin, réussit à élaborer un savoir sur le sacré. La société faisait des dieux, propose Moscovici ; les modernes sont en mesure de la voir en train de se faire elle-même (p. 403). L'Occident est ainsi passé d'une société vécue à une société conçue ; le temps n'y est plus extérieur, mais intérieur ; chaque agent y connaît le possible et le transitoire (p. 431). La dernière page est autobiographique : Moscovici nous y parle de sa découverte de l'inhumain qui s'est déchaîné au cours du XX<sup>e</sup> siècle (précisément à l'ère des sciences sociales), de la réticence générale à aborder les problèmes du mal éthique dans les sciences de l'homme, pour, enfin, affirmer la société comme machine à faire des hommes.

Une telle problématique nous permet de bien marquer les enjeux soulevés par le remarquable ouvrage de notre collègue de l'UQAM. Celui-ci trouve dans Durkheim une réflexion soutenue sur l'étrange capacité qu'ont les hommes de se soumettre à des systèmes symboliques absolus. Théorie de la religion et théorie de la société s'y fondent dans une théorie de l'être humain ; M. Prades avance d'heureux néologismes : Durkheim est un socio-religiologue et son interprétation de la religion est un sociétisme. L'ouvrage

se déroule avec une clarté et une précision exemplaires ; la bibliographie est exhaustive, cinquante années de débats sur Durkheim y sont examinés, et jugés. À ce seul titre, nous lui sommes tous fort redevables.

La première partie pose la question : qu'est-ce que la religion ? La deuxième offre une analyse théorique des concepts de sacré et de religion. La troisième nous achemine vers une théorie explicative des origines du sacré et de la religion. L'auteur nous ramène inlassablement à la spécificité de la thèse durkheimienne : sa définition du sacré est substantive plutôt que fonctionnelle ; la religion est une réalité, une force humaine, mais elle n'est pas « de l'ordre des forces que l'on peut capter pour s'en servir au lieu de la servir ». Pour bien marquer que cette force est présente dans des systèmes ni théistes ni surnaturalistes, Durkheim tient à parler du *sacré* : cette catégorie en effet est plus large que celle établie par les idées de religion qui ont cours en Occident ; elle permet de travailler à une théorie anthropologique vraiment générale, transsociale et transhistorique. Partout et toujours se vérifie la règle qui veut qu'une société ne peut ni se créer, ni se recréer, sans créer de l'idéal. La modernité, sur ce point, ne change rien. Ici M. Prades ouvre un double front polémique, contre les sociologues et contre les théologiens qui, chacun à leur manière, ont réussi à ne pas voir que le souci de faire comprendre la nature religieuse de l'homme est la ligne de fond de l'œuvre de Durkheim. (Un appendice fort précieux met à jour « les racines religieuses d'Émile David Durkheim ».) Certes pour notre sociologue et éthicien de la Troisième République le contenu de la religion des hommes vient de changer de fond en comble : dorénavant seule une religion de l'humanité mérite l'adhésion. Il n'en reste pas moins qu'en vivant en s'auto-identifiant comme chose sacrée, l'homme reste profondément religieux. L'hypothèse ainsi soutenue n'est pas de celles que l'on peut jamais prétendre définitivement prouvées : c'est plutôt une manœuvre qui donne un programme de recherches, une hypothèse à valeur heuristique.

L'argument de M. Prades est minutieux ; de nombreuses notes entrent dans les détails et ouvrent de nouvelles perspectives ; l'argument est aussi mesuré et ne laisse rien à redire. L'ouvrage nous redonne un Durkheim qui s'était perdu. Il nous invite aussi, avec une grande générosité intellectuelle, à renouveler nos réflexions et corriger nos démarches. Donnons suite au dialogue qui s'ouvre ainsi en proposant que le livre montre mieux la persistance du sacré que sa métamorphose, qu'il réactualise Durkheim mieux qu'il ne repense la modernité. Et pour bien montrer de quoi il s'agit, confrontons l'ouvrage de notre collègue à un autre ouvrage récent, qui, lui aussi, s'inscrit dans la foulée des travaux des maîtres sociologues du tournant de notre siècle.

*Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, par Marcel Gauchet (Paris, Gallimard, 1985), reprend à sa manière les thèmes wéberins sur les particularités de l'Europe moderne (un phénomène historique) et le dynamisme des minorités agissantes. Pour Gauchet, la trajectoire du religieux est achevée ; le lien humain est maintenant constitué

en dehors de lui. Le judaïsme et le christianisme se singularisent dans l'histoire des religions car ils furent des facteurs matriciels qui ont permis à la société et à l'individu de se dégager de l'emprise de la religion. La démonstration repose sur l'écart discernable entre les croyances vécues par ces sociétés religieuses et la logique virtuelle de leur pensée ; elle n'est pas aussi rigoureuse que l'on pourrait le souhaiter (Gauchet, à la manière parisienne, cite peu et se réfère rarement aux travaux qui apportent de l'eau à son moulin) mais elle est fort claire dans ses grandes lignes. La religion instaure une prévalence absolue du passé fondateur ; la souveraineté dans les sociétés religieuses appartient à la tradition. Grâce à l'ordre hiérarchique, l'altérité du fondement de la société est incorporée dans la substance même du lien social. Mais le Dieu transcendant de la Bible est véritablement autre : il se différencie du dieu garant du commun édifice des supériorités. Dieu devient donc une puissance capable de soustraire l'individu aux plus hautes puissances du monde. Petit à petit les liens de société sont restitués à la puissance des hommes. L'économie de la différence entre les hommes se reconstitue sur un mode profane. (Les monarchies absolues du XVII<sup>e</sup> siècle jouent là un rôle décisif.) À partir du XIX<sup>e</sup> siècle, l'État prend et obtient le monopole du lien de société. Les anciens îlots de socialité, les Catholiques français pour citer un puissant exemple, perdent leur dimension publique ; ils subsistent, certes, mais en tant que groupe formé par des choix volontaires privés. Les liens entre les hommes sont dès lors concevables et praticables sans les dieux.

Pas de permanence du religieux. Mais une métamorphose quand même. Car Gauchet prend bien soin de montrer, dans des pages qui, à mon avis, sont les plus originales, que si la religion est finie du point de vue de la pratique des acteurs sociaux, elle continue à vivre dans les consciences. Finie comme structure, la religion entame une nouvelle carrière comme culture. Les hommes savent bien que leur engagement dans les choses est pénétré d'imaginaire et articulé par lui. Mais ce qu'il ya de religieux dans cet imaginaire perd son ancrage privilégié dans une réalité transcendante. Perd-il vraiment toute force sociale pour autant, demanderais-je à M. Gauchet ? Oui, nous répondrait-il probablement ; l'expérience religieuse subjective peut fonctionner pour elle-même, à vide en quelque sorte ; elle n'a pas besoin de se projeter dans des représentations fixées, articulées en corps de doctrine et socialement partagées.

La confrontation entre les deux ouvrages pourrait entrer dans de nombreux détails. Alors que M. Prades définit avec soin la quasi-religion et la para-religion pour nous permettre d'observer toutes les variétés de comportements religieux modernes, Gauchet nous prie de renoncer à l'idée de « religions séculières » : celles-ci doivent plutôt être désignées comme idéologies ; elles s'opposent aux religions car elles se légitiment par une référence à un futur intra-social plutôt qu'à un fondement extra-social. Mais surtout les résultats globaux d'une telle confrontation sont éclairants. D'une part, on se fait fort de démontrer la permanence, mais on voit mal la métamorphose. D'autre part, on nie la permanence, mais ce que l'on observe est une coupure plus qu'une métamorphose. Un « grand » problème est ainsi posé.

Devant l'opposition de telles arguments maximalistes, il est sage de faire appel à des travaux minimalistes. Évoquons donc ceux de Michel Maffesoli, qui poursuit, dans une mouvance durkheimienne, une réflexion sur les expériences de la socialité et du sacré éprouvées par nos contemporains. (Voir la séquence de ses livres *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne* (1979), *L'ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie* (1982), et *La Connaissance ordinaire, précis de sociologie compréhensive* (1985), tous publiés à Paris, le premier aux PUF, les deux autres à la Librairie des Méridiens.) Il se trouve qu'un cahier de recherches, publié à l'UQAM (1987, par le Regroupement inter-universitaire pour l'étude des religions et le Forum de recherches sur l'imaginaire et la socialité québécoise), nous donne une conférence du professeur de la Sorbonne intitulée « Reliance et triplicité » (pp. 23–40). Maffesoli y affirme que de nombreuses formes de socialité contemporaines ont une logique dyonisiaque et qu'elles re-disent à leur manière ce que disait la religion. Mais ces expériences d'effervescence ont lieu en petits groupes, et plutôt fréquemment. Ce sont des moments dans le cheminement des individus et la vie des groupes, non des tournants fondateurs dans l'histoire des civilisations. Ces expériences enfin sont populaires et ne débouchent pas sur la création d'autorités durables. (Maffesoli invoque en passant le témoignage de Weber pour souligner que ce qui est populaire est polythéiste.) Des individus s'y relient à d'autres, dans une vitalité désordonnée, et un joyeux pluralisme des valeurs. Cette « reliance » ne rassemble donc pas tous les membres d'une société et ne cherche pas à le faire.

De telles analyses mettent indubitablement le doigt sur quelque chose de particulièrement moderne. Dans d'autres textes, Maffesoli souligne que les modernes vivent le sacré sous le mode spatial, dans des hauts-lieux, plus que sur le mode temporel. Ainsi l'expérience du sacré ne semble plus servir à organiser la marche d'une société dans la durée. Maffesoli recoupe ici ce que disait Gauchet. La religion ne cesse d'affirmer que nous arrivons après que les choses ont été décidées, et que l'œuvre de notre vie est de reconduire. La modernité a le sentiment d'exister avant l'avenir (plutôt qu'après le passé) et justifie les contraintes étatiques par le besoin de créer ce qui doit advenir. L'État y gère le changement, institutionnalise les conflits, fabrique de la perpétuité à partir des nouveautés sociales — et de plus en plus apprend à laisser cet avenir indéfini. Maffesoli semble penser que nous ne vivons plus sous l'égide de symboles communs, mais plutôt dans un cadre général, le général (selon la formule de Simmel) étant « ce à quoi tous sont partie prenante, plutôt que ce qui est commun à tous » (p. 23).

Jetons aussi un coup du côté de Georges Balandier. Spécialiste de l'Afrique et de l'anthropologie politique, celui-ci nous a livré récemment, après trente ans de publications expertes, deux ouvrages d'intérêt plus général (Paris, Fayard) qui se situent en plein milieu de la constellation de problèmes évoqués par la notion de modernité. *Le détour. Pouvoir et modernité* (1985) commence par souligner que le moderne se voit en creux : on y remarque l'absence de traits caractéristiques de la société traditionnelle.

L'anthropologue offre les ressources d'un détour (qui mène à un retour), la comparaison détaillée avec les sociétés traditionnelles permet de relativiser l'écart que certains marquent si fermement. Certes la modernité entraîne un changement des représentations collectives, semble abolir l'imaginaire et amener la conscience d'un autre genre de processus historique (p. 143), mais l'espace du sacré qui est ainsi affaibli se trouve avivé d'une autre manière. Les diffuseurs et manipulateurs d'imaginaire se multiplient, la consommation de signes déclencheurs émotionnels s'accélère, mais tout ceci s'opère dans des temporalités différentes. La modernité crée ainsi sans cesse une pluralité de niveaux de réalités et de surréalités (pp. 217-262). *Le désordre. Éloge du mouvement* (1988) reprend les procédés d'une comparaison détaillée : les sociétés traditionnelles rudent avec le mouvement et convertissent le désordre en facteur d'ordre. (L'ordre y est chahuté mais pas brisé.) La pensée moderne ne voit pas le désordre seulement dans les marges ; la chaologie, en fait, le met au centre de tout. Toute organisation y est conçue comme entremêlant de façon irrémédiable l'ordre et le désordre et générant sans cesse de nouvelles formes : le temps ne s'arrête donc jamais. Durkheim est invoqué pour rappeler que les sociétés sont à la fois froides et chaudes, toujours en train de se faire et de se défaire ; tout bouge dans le territoire et si certaines cartes sont stables d'autres bougent aussi. L'homme ainsi semble incapable de nommer globalement l'univers social et culturel qui se compose par l'effet de ses entreprises. Il formule néanmoins ses réponses au désordre. Balandier en signale trois et invite à des recherches plus poussées le long des pistes ainsi ouvertes. Les totalitarismes du XX<sup>e</sup> siècle prétendent assurer un retour au holisme. Le sacré ravivé, mais qui ne se laisse pas enfermer dans une définition, offre des réponses personnelles. Ce sacré s'investit dans divers objets, libéré de l'emprise des églises, il acquiert « la capacité d'imprégner davantage le terrain séculier » ; il légitime l'errance ou l'ancrage des individus (pp. 220-227). Une réponse pragmatique enfin recherche l'ordre dans le mouvement social.

Il est clair que seule la modernité occidentale (qui d'ailleurs ne reste plus purement occidentale puisqu'elle bouleverse toutes les sociétés qui sont devenues ses partenaires) se distingue en séparant la religion de la configuration explicite de ses valeurs générales, en installant la religion dans la catégorie des institutions spécialisées, voire marginales, ou en la confinant dans la conscience privée. Il est aussi clair que cette affirmation, sans être contestée, est en train de perdre son caractère absolu. On en est donc à moduler les métamorphoses du sacré, à repérer ses traces diffuses, à soupeser son action. Dans un tel contexte, l'œuvre de Durkheim conserve toute son actualité. Mais il faut bien comprendre que son héritage fructifie de diverses manières. La religion de l'humanité à laquelle s'est converti le fils du rabbin d'Épinal peut aujourd'hui motiver les théoriciens, mais les empiristes qui sont à l'affût des nouveaux (ou moins nouveaux) comportements religieux ne la rencontrent pas souvent dans la rue. Les sociographes feraient-ils fausse route ? Les directions de recherche indiquées par Maffesoli (et par Balandier aussi, d'ailleurs) qui dirigent notre attention sur les petits groupes chauds plutôt

que sur les grands ensembles froids, me semblent plus riches de promesses que les grandes catégorisations sur religions, quasi-religions et pseudo-religions. Il y a dans le livre de M. Prades comme une canonisation du côté dogmaticien laïque, ou universitaire de la Troisième République, si marqué chez Durkheim (que M. Prades d'ailleurs signale lui-même p. 300). Jamais dans son livre on n'est invité à sourire des tendances réifiantes de la prose durkheimienne : que la société y soit traitée comme une chose, et comme cela seulement, est certes une condition de la scientificité du discours, mais dire tout froidement que l'homme est une chose sacrée me semble lancer une formule un peu lourde. Moscovici, par contre, à la plume plus légère : il nous dit que la société est une machine, mais il nous livre aussi une page autobiographique, ce qui apporte une dynamique nouvelle à son propos savant. Surtout sa plume est plus nuancée : il montre bien (p. 46) que, pour Durkheim, la société assure par l'expérience du sacré « un afflux de vie » à ses membres : voilà qui évoque de l'irrationnel plus émouvant, moins sage, et surtout plus proche, que celui que l'on rencontre dans les croyances partagées, voire les mythes et les rites.

Ajoutons enfin que tous ces propos sur la métamorphose du sacré font éclater les divisions entre disciplines. Tout le débat est aussi un problème pour historiens. (Gauchet le souligne bien dans *Un monde désenchanté ? Débat avec Marcel Gauchet*, Paris Cerf, 1988, p. 70). Comment en effet écrire l'histoire de la « modernité », décrire la nouveauté, sans tomber dans les écueils du préformationisme ni ceux du créationisme ? Un surgissement ne naît pas *ex nihilo*, mais fait plus que réaliser des latences. Les thèmes de la mort et de la renaissance du sacré, une fois proprement articulés, sont peut-être parmi les mieux aptes à montrer à la fois la continuité et l'innovation.

Le philosophe, quant à lui, s'interrogera sur l'étrange némésis qui semble frapper le vocabulaire religieux quand il entre dans le discours scientifique. Durkheim renonce au terme de *religion* parce que trop hypothéqué par le théisme chrétien. Son substitut, le *sacré*, devient victime à son tour ; lui aussi semble charrier une métaphysique, ou une métaphysique trop restrictive. (Signalons en passant que les œuvres de Roger Caillois et de Georges Bataille sont pourtant là pour lever de telles hypothèques.) Certains alors préféreront parler de *codes culturels* ou du *symbolique*. Mais Vincent Descombes (« L'équivoque du symbolique » *Confrontations* 3, printemps 1980) n'a pas de peine à montrer que les symboles issus de la convention (ou conventions signifiantes) ne sont pas les symboles de la convention, et que ces derniers gagnent à être différenciés des premiers en étant qualifiés comme sacrés. On revient donc à l'argument de Durkheim tel que mis en avant par M. Prades. Balandier aussi nous ramène à des visions d'un idéal commun. Il nous cite Simmel à l'effet que les sociétés modernes restent rebelles à toutes tentatives de les systématiser ; mais après avoir passé en revue tous les signes de l'affaiblissement du politique dans ces sociétés, il s'attarde (pp. 205-212) sur des refaçonnages politiques d'une image du pouvoir crédible, et du pouvoir qui exige des pratiques de solidarité.

L'attention à l'histoire de la sociologie, écrit Fernand Dumont, dans la préface au livre de José Prades, est un effort de remembrer la discipline, et une preuve de sa jeunesse. Pour sa part, Gauchet tance ses collègues en sciences sociales en les traitant de nains qui ont oublié de monter sur les épaules des géants. Félicitons donc M. Prades : il s'est donné la peine de monter sur de telles épaules et il nous aide à y monter à notre tour.

*Département des sciences de la religion  
Université Concordia*

\* \* \*