

Extrait du Revue du Mauss permanente

<http://www.journaldumauss.net>

Camille Tarot

Le symbolique et le sacré. Théories de la religion

- Lectures - Recensions -



Date de mise en ligne : jeudi 11 septembre 2008



éditions la découverte
textes à l'appui **Revue du Mauss permanente**

Enjeux pour une théorie de la religion au-delà du mirage girardien. A propos de *Le symbolique et le sacré* de Camille Tarot

Camille Tarot est un des auteurs qui a le plus contribué à l'avancement de mes réflexions et à la définition de mes problématiques de recherches théoriques par ses Suvres passées. Son *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique* (1999), salué de manière unanime, est un événement dans la pensée socio-anthropologique de la dernière décennie, et son court ouvrage *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss* (2003) constitue un très précieux manuel de référence. Nul autre chercheur n'a su cerner avec autant de profondeur et de justesse le champ de pensée de l'école durkheimienne et rares sont ceux qui ont su interroger avec autant de brio un champ autrement négligé, le religieux ou, comme préfère le nommer Tarot, la religion. Penser la religion a été au cSur des travaux de l'école durkheimienne et donc au fondement de la sociologie française, et c'est d'une certaine manière pour ou contre la religion que s'est construite la sociologie et l'anthropologie depuis. Or les travaux théoriques d'envergure sur le sujet de la religion se sont faits on ne peut plus rares depuis longtemps déjà, au profit de spécialisations faisant souvent l'impasse sur leurs implications épistémologiques et leur articulation avec des considérations de sociologie générale. C'est donc avec une anticipation bien sentie que l'on se doit d'accueillir dans un premier temps ce dernier *opus* de Tarot où il est principalement question de religion. Avec la parution de l'ambitieux *La naissance des religions* du regretté Yves Lambert (2007), il faut espérer qu'il présage un renouvellement du goût pour la réflexion théorique et généraliste.

Inutile d'insister sur l'érudition qui commande ce pavé de plus de 900 pages. Inutile de dire qu'il s'agit sans doute là d'une des contributions les plus importantes à voir le jour en sciences sociales des religions depuis plusieurs années. La richesse de l'ouvrage et la quantité des questions qui y sont traitées nécessiteraient une recension de la taille d'un livre (normal). On en perdrait toutefois ce qui constitue à mon sens l'essentiel de la proposition de Tarot qui, elle, mérite grandement d'être commentée et débattue. Je me bornerai donc 1) à formuler quelques critiques d'ordre générale sur l'ensemble avant d'engager le débat sur les questions suivantes : 2) la thèse suivant laquelle une théorie de la religion doit articuler et sacré et symbolique, 3) une critique des thèses de René Girard reprises par Tarot, 4) la question de l'antériorité du don ou du sacrifice, 5) une reprise de la question, fondamentale, de l'articulation de la religion au sacré et au symbolique, avant de terminer 6) avec quelques commentaires sur ce que la proposition de Tarot nous permet de dire (et surtout de pas de dire) sur la situation contemporaine du religieux.

1. Considérations générales

L'ouvrage est divisé en quatre parties. La première partie vise à situer la question de la théorie de la religion dans le débat actuel. La seconde présente d'abord une à une les théories de la religion d'auteurs choisis (Durkheim, Mauss, Eliade, Dumézil, Lévi-Strauss, Girard, Bourdieu et Gauchet) avant de reprendre ces derniers un à un et de les faire discuter entre eux, dans la troisième partie. La quatrième et dernière partie consiste en une proposition théorique que Tarot qualifie de « durkheim-girardienne ».

La tâche, on le conçoit, est titanesque. Voilà d'ailleurs ce qu'invoque Tarot pour justifier la longueur de son ouvrage. Or, il faut le dire, celui-ci aurait facilement pu être amputé du tiers sans que l'on porte le moindre atteinte à sa substantifique moelle. Si Tarot souhaite que son livre puisse constituer un ouvrage de référence pour ceux qui entrent dans la discipline, le contenu réel tourne trop souvent au débat de spécialiste sur des questions qui lasseront vite le novice. L'auteur, dit simplement, semble avoir voulu tout dire sur tout et sur tout le monde, et finit par en dire beaucoup qui aurait pu être laissé de côté (un exemple parmi d'autre : Tarot discute en long et en large les écrits de

Régis Debray et la « médiologie » qui n'en méritaient certainement pas tant). La lecture de l'ensemble, pour le spécialiste, consiste en une montagne russe où les moments incandescents, véritables jouissances de l'intellect, sont parfois succédés de longs passages à vide. Il en est tout particulièrement ainsi de l'état des lieux formant la première partie et qui ne devrait pas s'imposer comme référence.

Comme tout effort du genre, le choix des auteurs risque fort d'être critiqué. Tarot a choisi ses interlocuteurs de manière à illustrer son propos sur le symbolique et le sacré, chaque auteur servant à illustrer une position dans un quadrant : « Il est donc apparu que la distinction du sacré et du symbolique permet un classement presque axiomatique des grandes théories de la religion produites par les sciences sociales au cours du XXe siècle en France : Durkheim et Mauss ou le sacré et le symbolique ; Éliade ou le retour à l'indistinction du sacré et du symbolique ; Lévi-Strauss ou le symbolique sans le sacré ; Girard ou le réalisme du sacré à l'origine du symbolique ; Bourdieu, le symbolique médiateur de la domination en l'absence de sacré ; et Gauchet : *ni sacré ni symbolique*. » (p. 31) On remarquera que Dumézil est absent de la déclinaison et son intronisation au panthéon relève sans doute de l'hommage par ailleurs très bien réussi, les chapitres lui étant consacrés étant bien faits plus que de la pertinence stricte à l'égard du modèle. À rebours, certaines absences sont particulièrement déplorables, au premier chef Roger Bastide et l'École de sociologie de Roger Caillois et de Georges Bataille, mais aussi, dans le même sillage, un Jean Duvignaud par exemple. Tarot écrit regretter l'absence de Bastide, qu'il cite une ou deux fois en tant qu'africaniste, mais qu'il ait pu traiter aussi abondamment de certaines questions tout en laissant de côté l'auteur de l'essai retentissant que fut *Le sacré sauvage*, voilà qui est surprenant. Encore plus navrante est l'absence totale de Caillois, tandis que Bataille est cité une fois en passant, et sans son prénom, sur une question secondaire. Or, à bien y penser, il y a une parenté de ces auteurs autour du thème du sacré sur laquelle, c'est mon hypothèse, Tarot se devait de faire l'impasse (plus ou moins consciemment d'ailleurs, par une sorte de nécessité théorique et logique) s'il voulait donner toute sa place aux théories girardiennes. Je reviendrai sur ce point plus loin.

En revanche, il faut saluer la place accordée à Lévi-Strauss. Tarot a bien su reconnaître l'influence considérable du structuralisme sur l'étude du religieux, précisément parce qu'il l'a fait disparaître. Lévi-Strauss représente en ce sens ce que Tarot appelle « l'inexistentialisme religieux » où la religion est jugée comme étant un concept étriqué et ethnocentrique et donc reléguable aux oubliettes, au profit d'études sur le mythe et le rite. Ne pas parler de religion est encore dire quelque chose sur elle, surtout lorsque l'acte fondateur du structuralisme se fait à partir d'une *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*. Ce courant inexistentialiste est très fort en anthropologie et en ethnologie et agit en creux même en sociologie. Le structuralisme offre un appui de taille aux critiques du sacré qui voudraient liquider la notion sans voir qu'on ne peut s'y appliquer sans reste. Tarot montre bien comment le choix que fait Lévi-Strauss d'évacuer le sacré et la religion au profit du tout-symbolique se fonde sur des implicites, dans ce cas-ci une réduction du religieux au sentimentalisme et à un type d'inquiétude « qui ne l'auraient jamais effleurés » (p.545). Voilà bien une des forces de l'ouvrage de Tarot : montrer que la réduction du champ de la religion, du sacré et du symbolique, procède toujours de choix théoriques qui ne se font pas sans refouler une métaphysique et laisser dans l'ombre certaines questions. Or il y a des choix théoriques importants chez Lévi-Strauss qui sont matière à féconder une réflexion sur le religieux et que l'on n'a pas encore à mon sens entièrement dégagés. Si certaines des pages sur Lévi-Strauss sont parmi les plus lumineuses de l'ouvrage, j'ai l'impression que quelqu'un d'aussi bien placé que Tarot pourrait encore tirer quelque suc de l'analyse, et je me déssole qu'il n'ait pas cru bon éclaircir son propos un peu obtus et pousser plus loin sa réflexion, notamment lorsqu'il traite de la théorie du rituel (pp.392-395 ; 542-543).

À l'inverse, les chapitres consacrés à Éliade, surtout le premier et le neuvième chapitre semblent superflus. Tarot a fait le choix de s'en tenir à des auteurs Français en appelant à ce qu'on lui emboîte le pas en Allemagne et dans le monde Anglo-Saxon, ce qui du reste n'est pas une mauvaise idée. Le choix d'Éliade est justifié ici par le fait qu'il a transité par la France, qu'il a écrit une partie de son *Sacre* en français et que ses travaux ont reçu une importante réception du côté du grand public, surtout anglo-saxon. Or le résumé des thèses de l'historien des religions roumain est touffu ; Éliade lui-même est beaucoup plus clair que Tarot dans ses ouvrages et le lecteur gagnera plus à lire

directement des ouvrages comme *Le sacré et le profane* et *Le mythe de l'éternel retour*. Les critiques de Tarot me semblent par ailleurs un peu faibles. Pourquoi la rhétorique d'Eliade se referme-t-elle sur le sacré ? Quels en sont les enjeux sémiotiques et épistémologiques ? Notre auteur ne semble pas avoir lu à cet effet l'ouvrage pourtant essentiel de Jacques Pierre : *Mircea Eliade. Le jour et la nuit. Entre littérature et science*, Québec, Hurtubise HMH, 1989, qui aurait apporté des arguments au sujet du sacré et du symbolique dans le sens de Tarot, mais en remettant possiblement en cause son parti-pris pour Girard.

Les travaux récents d'Erwan Dianteill et de Shmuel Trigano ont contribué à redonner de l'importance à la sociologie des religions de Pierre Bourdieu. Une importance réelle qui ne mérite pas la place accordée ici si ce n'est que Bourdieu, comme Weber, restreint la religion aux religions constituées, voire au catholicisme, et en rabat l'essence à une théorie de la domination. Tarot reprend très largement Dianteill et surtout Trigano dans le chapitre introductif à Bourdieu et amène très peu de matériau neuf. Il se rachète dans un chapitre ultérieur où est montré que cette réduction de la religion ne peut se faire que conjointement à une enflure démesurée de la notion de politique, ce que Tarot appelle le courant du « tout-politique » auquel participe également Gauchet, et une évacuation complète de la question de l'institution du social, c'est-à-dire de son fondement et de son origine. La sociologie de Bourdieu est de plus en plus sollicitée par certains sociologues des religions, avec celle de Weber, pour penser les rapports entre le marché et le religieux à l'aide de notions telles que « biens de salut » et « marché religieux ». Ces tentatives font toutefois passer une description pour une explication tout en ignorant l'historicité de telles conceptualisations et en cloisonnant l'étude du religieux dans l'axiomatique utilitariste. Toute critique de cet aspect de la sociologie bourdieusienne est dès lors selon moi bienvenue, et on trouvera chez Tarot des pages précieuses pour se prémunir contre de telles tentations.

Les chapitres voués à Marcel Gauchet sont, à mon avis, parmi les contributions les plus importantes de cet ouvrage. Avec sa thèse sur *Le désenchantement du monde*, parue en 1985, Gauchet a redonné du souffle aux théories de la sécularisation. Souvent cité, mais fort peu compris au fond, notamment par ceux qui font équivaloir sortie des Églises et sortie de la religion, le travail de systématisation de Tarot est ici remarquable et pertinent. À l'inverse du cas Eliade, on trouve à propos de Gauchet une synthèse extrêmement juste et un argumentaire plus aisément appréhensible que l'original. Tarot a bien noté qu'on ne peut comprendre Gauchet sans remonter à Clastres, à qui il réserve un traitement qui a toute sa place ici. La seule chose qui manque est peut-être un travail similaire de filiation entre Gauchet et Lefort, notamment pour mieux cerner certains choix théoriques faits par Gauchet relativement à l'institution du social et à sa définition extrêmement large du politique. Le Suvre de Gauchet a fait l'objet de critiques plus ou moins fondées à ce jour en ce qui a trait à la religion, notamment en raison de certaines incompréhensions face à son système. Le travail de Tarot en reconstitue toutes les pièces, ce qui lui permet par ailleurs d'assener à Gauchet ce qui sont possiblement les critiques les plus justes, à commencer par son évacuation d'une fonctionnalité religieuse dans l'institution sociale, qu'absorberait entièrement le politique, non sans problèmes, le point de fuite métaphysique que représente l'idée de « Choix », son silence sur les rites et un doute sur la sortie de la religion au sens où il l'entend : « Gauchet parle de sortie de la religion, comme d'un tout qui nous sort du tout de la religion, mais il a seulement démontré que nos sociétés sont sorties institutionnellement et dans l'opinion publique du monothéisme et peut-être de l'anthropomorphisme des polythéismes. C'est énorme, mais ce n'est rien de plus. Nos sociétés sont sorties de ce qu'apporte ou limite un consensus sur le monothéisme (dans le cas, de type chrétien). Est-ce être entièrement sorti du tout de la religion ? C'est sûrement être sorti de la vraie religion et d'une religion orthodoxique. Mais après ? » (p.623) Quoiqu'en pense Gauchet, sortie du monothéisme n'est pas sortie de la religion, et il faut donner raison ici à Tarot.

2. Le symbolique et le sacré

Notre auteur salue néanmoins l'ambition théorique de Gauchet qui entend reprendre à nouveaux frais la question de la religion en utilisant d'ailleurs ce mot sans gêne. C'est que Gauchet comme Durkheim pense la religion comme un

fait unitaire, à l'opposé de la majorité en science sociales à la suite des culturalistes et d'auteurs influents comme Debray et Dubuisson. Tarot avance plusieurs arguments en faveur d'une définition large et englobante de la religion, comprise comme un fait anthropologique irréductible et universel. Le nœud du problème réside dans la manière de problématiser l'institution : je préfère parler du fondement du social : religieux, politico-religieux ou politique ; il y a des pages superbes à ce sujet p.616ss. Or accorder toute la fonction instituante du social au politique comme le fait Gauchet équivaut à faire du politique une métaphysique de la totalité. Chez Gauchet la condition humaine est au bout du compte une condition *politique*, ni plus ni moins. Autrement dit, l'anthropologie tout entière est subsumée dans une anthropologie politique. Il y a là une réduction qui commande un minimum de réserve et un débat qui n'a pas encore eu lieu, tant cette position conforte les implicites anti-religieux des sciences sociales. Tarot veut aussi montrer que le refoulement du sacré au profit du tout-symbolique équivaut lui aussi à une enflure métaphysique du politique, une réification du système des différences et de l'ordre. Selon Tarot, politique et religion sont indissociables et forment le couple politico-religieux au fondement du social, une position que je défends et que défends par ailleurs Alain Caillé, depuis au moins 2002 (après avoir été lui aussi un partisan du tout-politique). Encore faut-il voir que la position girardienne de Tarot ne repose pas sur les mêmes bases, en dernière analyse. Vaste débat dans lequel je n'entrerai pas de front ici, mais dont on peut souhaiter qu'il redevienne d'actualité.

Tarot fait beaucoup pour affronter les critiques du concept de religion, notamment celles qui veulent le balayer du revers de la main pour cause d'ethnocentrisme. Le champ religieux, pour un Dubuisson par exemple, ne serait le fait que du seul Occident et n'aurait, ailleurs, de consistance autrement que diffuse et insaisissable. La religion n'est certes pas une chose ni une essence, mais une manière de problématiser certaines réalités anthropologiques et sociologiques, et Tarot a raison de rétorquer que si il faut abandonner la notion de religion, il faudrait en faire tout autant pour le politique, l'autonomie, la démocratie, l'économie, le marché, voire même la chimie. La modernité s'est à maints égards fondée contre une certaine idée de la religion, ce qui explique au moins en partie l'acharnement avec lequel on s'évertue encore à vouloir se débarrasser d'elle. Abandonner le terme religion, par ailleurs, ne fait pas pour autant disparaître les phénomènes à étudier et on voit mal la notion qui pourrait s'y substituer. Une bonne méthode scientifique demeure encore et toujours le meilleur remède à l'ethnocentrisme, par exemple une démarche soucieuse de ses propres *a priori* et, comme le prescrivait Mauss, soucieuse de reconstituer les faits dans leur ensemble tout en tenant compte du point de vue « indigène ».

Dans la même veine, Tarot affronte certaines critiques cherchant à montrer l'influence du modèle catholique dans la sociologie de la religion de Durkheim (pp.107-115). C'est le cas de la critique de François-André Isambert (1982) au sujet de l'importance de l'obligation et de la division du sacré et du profane au cœur de l'édifice durkheimien. La critique d'Isambert, que Danièle Hervieu-Léger a qualifiée de « décisive », a eu une influence énorme en sociologie de la religion avec pour effet de délégitimer le recours à la catégorie du sacré, accusée d'introduire davantage de confusion que de clarté dans le débat. Tarot rappelle que Durkheim a pourtant le plus fait pour décatholiciser la religion, en travaillant la notion de sacré plus que celle de divin afin de sortir de la problématique de la « vraie religion ». Il rappelle également que la polysémie de la notion de sacré renvoie à la complexité des faits dont on doit justement rendre compte. À tout prendre, le débat sur le sacré n'est peut-être pas aussi clos qu'on l'aurait cru. On retiendra également à cet effet la distinction que Tarot opère entre religions de l'orthodoxie, comme les monothéismes, tard-venus et minoritaires dans l'histoire, et religions de l'orthopraxie, plus rituelles que fondées dans la prééminence des contenus de croyance, une distinction que j'ai déjà suggérée (Gauthier, 2001b, 2005, 2006, Gauthier et Perreault dirs., 2008) pour essayer d'émanciper la religion des modèles de transcendance pure, véritablement ethnocentriques.

L'essentiel de l'apport de Tarot se résume toutefois à son plaidoyer en faveur d'une théorie de la religion qui articulerait les deux termes de symbolique et de sacré, dont on peut retracer l'origine et les développements dans l'école durkheimienne. Ici Tarot est en stricte continuation avec ses travaux antérieurs. Avec le symbolique et le sacré, nous tenons les éléments indépassables pour une théorie sociogénétique de la religion, à rebours des

théories essentialiste d'un Eliade : « Mais avec le sacré, cet ensemble complexe et protéiforme, qui change d'une société ou d'une époque à l'autre, a trouvé [avec Durkheim] son noyau, son énergie. Le sacré combine les deux éléments, affectif et intellectuel. D'un côté, il est une force contagieuse (*Formes*, 1912/1967, 38), suscitant des sentiments de crainte et des passions puissantes, il marque les choses interdites, le pur et l'impur, il est faste ou néfaste (*ibid.* 599). Mais de l'autre, il est une catégorie et l'une des rares vraiment universelles, car la division du monde en sacré et profane (*ibid.* 50-51), quelles que soient les variations de la frontière et l'intensité des sacralités, se retrouve partout (*ibid.* 52-53) et parfois prend la forme d'un antagonisme (*ibid.* 353-354). Personne avant Durkheim n'avait mis ainsi le sacré, comme fait objectif et collectif, au centre du religieux. » (p.281) Parallèlement, et comme il l'a montré avec brio dans son opus de 1999, s'est développée dans l'école durkheimienne et tout particulièrement chez Mauss la base de ce que le structuralisme Lévi-Straussien nommera le symbolique. Or, argumente Tarot à la suite de Vincent Descombes, le symbolique ne peut remplacer le sacré sans reste. Les limites de la pensée de Lévi-Strauss ont été notées par Yvan Simonis, Maurice Merleau-Ponty, Claude Lefort, Paul Ricœur et Lucien Scubla, notamment : l'entreprise structuraliste réifie la structure en occultant la singularité, l'effervescence, la subjectivité et l'histoire. Si ces critiques ont touché le structuralisme au cœur, il s'en faut pour que les notions de sacré et de religion aient été réhabilitées, et un travail de réflexion demeure à faire à ce sujet.

Tarot passe toutefois un peu vite sur ce qui à mon avis aurait dû constituer le socle de toute son entreprise. À mesure que Mauss découvre le don et le symbolisme en tentant, à l'aide des faits sociaux totaux notamment, de se ressaisir du « groupe tout entier », il s'éloigne des considérations sur le *mana* et le sacré auxquelles s'arrimaient jusqu'alors sa réflexion sur le sacrifice, la magie et la religion. Or, il faut insister, Mauss n'a jamais renié le sacré ni la religion. Mauss, pressentant sans doute la faille sans pouvoir la nommer, a choisi de ne pas choisir entre ces deux versants irréconciliables. Ainsi les rapports entre don et sacré, par exemple, demeurent-ils à penser. Voilà la voie prometteuse dans laquelle semblait vouloir s'avancer Tarot, avant qu'il ne décide de suivre René Girard.

Les écrits des années 1990 tracent une voie maussienne dont Tarot commençait à tirer les conséquences en matière de théorie de la religion. Je retiendrai trois propositions qui me semblent capitales et qu'il faut brièvement résumer ici avant de poursuivre. Il y a d'abord la thèse durkheimienne du fondement religieux du social. Dans son manuel de 2003, il résume ainsi un des apports les plus significatifs de la religiologie de Durkheim, principe que ne réfutera par ailleurs jamais Mauss :

« Il s'agit de montrer, à partir des sociétés traditionnelles, le caractère primitivement social et institutionnel du fait religieux, qu'il ne se réduit pas à un phénomène privé, à des états d'âme individuels, à des émotions ou à des sentiments intimes, à des faits psychologiques de sensibilité, mais qu'il a son centre dans quelque chose d'extérieur aux individus, qu'il les réunit en groupes et qu'il est relié à toutes les autres institutions, familiales politiques ou culturelles. La religion « n'est pas en l'air », vivant dans les seules représentations collectives. Elle s'inscrit dans la morphologie et la physiologie sociales, elle est tribale dans les sociétés tribales, nationale dans les sociétés nationales, universelle dans les grands empires, et elle est au cœur de l'action sociale. Elle est, de plus, fonctionnelle en aidant à puissamment l'intégration de l'individu, en assurant la transmission des traditions qu'elle protège, en aidant, fût-ce mythiquement, la société à se représenter à elle-même, à fixer sa place dans le monde, et en donnant buts, valeurs et normes à l'action collective. » (Tarot, 2003a, p.39)

Il y a là matière à confronter sérieusement, dans le principe, les thèses de la sécularisation et de la sortie de la religion et matière à se demander, dans son sillon, quel type de religion correspond à nos sociétés contemporaines. En somme, il faudrait entreprendre de penser les recompositions récentes du champ religieux en fonction de la morphologie et de la physiologie de nos sociétés.

La deuxième proposition concerne la notion chrétienne de la grâce, que Tarot avait commencé à penser à partir du

don. Il avait ainsi pu faire l'hypothèse que la naissance de la grâce s'était produite dans le contexte d'une crise de l'ancien système du don et de sa subséquente réinscription dans un nouveau système marquée par l'universalisation, la radicalisation, vers le don gratuit qui est le pardon, et l'intériorisation (Tarot 1993). Cette triple transformation, il faut le noter, correspond à ce que l'on observe aussi dans le cas du sacrifice en Inde (voir Gauthier 2001), ouvrant ainsi sur des perspectives prometteuses dans l'optique d'une histoire des religions à partir du don.

La troisième proposition est une avancée significative dans la définition d'une théorie de la religion à partir du don :

« tous les grands systèmes du religieux semblent bien articuler plus ou moins étroitement trois systèmes du don. Un système du don et de la circulation *vertical*, entre le monde-autre ou l'autre-monde et celui-ci, qui va de l'inquiétante étrangeté des altérités immanentes au *Sapiens*, aux recherches de transcendance pure. Un système du don *horizontal*, entre pairs, frères, co-tribules ou co-religionnaires, oscillant du clan à l'humanité, car le religieux joue dans la création de l'identité de groupe ; un système de don *longitudinal* enfin ou d'abord selon le principe de transmission aux descendants ou de dette aux ancêtres du groupe ou de la foi, bref d'échange entre des vivants et des morts. C'est dans la manière dont chaque système religieux déploie ou limite tel axe et surtout les entretienne, dans les dimensions et dans l'importance relative qu'il attribue à chacun, que les systèmes religieux se distinguent sans doute le plus les uns des autres. Mais enfin, avec le don nous pouvons saisir quelque chose de la dynamique, du mouvement, de l'action des systèmes religieux, qui reste si souvent à l'extérieur des études d'histoire ou de sociologie des religions » (Tarot, 2000, p.148).

Ces trois propositions, antérieures au présent ouvrage, s'articulent les unes aux autres et ouvre un champ de réflexion que je crois fondamental d'un point de vue socio-anthropologique. Or, dans le présent ouvrage, ces propositions ne sont citées qu'au passage. Tarot ne consacre au plus que deux pages à la troisième proposition, mais seulement pour prendre ses distances avec Jean-Paul Willaime, qui y référerait en indiquant qu'il considérerait lui aussi qu'il y avait là une voie royale pour redéfinir la religion. L'essentiel de mon commentaire doit donc s'intéresser à la pensée actuelle de Tarot et à son tournant girardien pour en mesurer les conséquences et les enjeux.

3. Le mirage girardien [\[1\]](#)

Tarot affirme suivre le modèle scholastique en trois temps qui consiste à présenter les thèses, les critiquer puis les faire discuter entre elles avant de passer à la proposition, « durkheimio-girardienne » dans le principe, mais en réalité de plus en plus girardienne à mesure que l'on pénètre dans l'ouvrage. Si l'auteur fait preuve d'une probité exemplaire dans le cas de son exposé sur Gauchet par exemple, le texte ne peut cacher très longtemps le fait que le modèle girardien téléguidé et colore l'ensemble. La présentation des thèses de Girard est la plus enthousiaste dans le ton et on remarque à son sujet une retenue critique dont ne bénéficient point les autres auteurs. Girard lui-même n'en demandait probablement pas tant. Du coup, nous sommes résolument dans le girardisme depuis un certain temps déjà lorsqu'on en arrive à la quatrième partie de l'ouvrage, l'apport durkheimien et surtout maussien s'étant assez largement dissipé. Évidemment, que quelqu'un de la trempe de Camille Tarot modifie sa trajectoire intellectuelle de manière aussi marquée nécessite que l'on prenne le geste au sérieux. Les références à René Girard apparaissent très récemment dans l'*Suivre* de Tarot, mais leur empreinte est forte, à tel point qu'il n'est pas du tout exagéré de parler comme je le fais de changement de trajectoire. La chose mériterait certes un examen plus minutieux que celui qu'il m'est possible de faire ici. Il faudrait notamment un examen en règle des thèses de René Girard et de certaines données biographiques. Sans pouvoir prétendre être un spécialiste de Girard, je crois en savoir assez pour m'avancer quelque peu et oser questionner certains des aspects fondamentaux de sa pensée. La chose est facilitée à mon avis par le fait que le système girardien affiche dès le début une cohérence dans ses quelques thèses majeures dont il n'a eu cesse de développer l'extension.

Voilà bien la première remarque : les théories de Girard forment un tout interdépendant et indissociable, un véritable système (Tarot utilise même le mot). Ce dernier semble pourtant prétendre, du moins implicitement, qu'on peut en prendre que des morceaux, puisqu'il retient certains éléments de Girard sans faire mention de certains autres. À tout le moins Tarot évite-t-il de ne pas les aborder tous. Ceci est étrange puisqu'il sonde les écrits des autres auteurs dans leurs détails. Il ne leur épargne aucune critique. Il en est tout autrement dans le cas de Girard, tandis que plusieurs éléments demeurent à peine ou pas du tout mentionnés. On ne peut que se demander ce qu'il serait advenu si la critique scrupuleuse réservée aux autres auteurs, accompagnée parfois même d'un ton et d'une langue acerbes, s'était intéressée davantage à Girard. Disons immédiatement qu'il est impossible que Tarot n'ait qu'une connaissance partielle des thèses de ce dernier.

Le « système girardien » repris par Tarot se laisse ramener à quatre propositions formulées par Lucien Scubla : (p.398) : « 1) Le désir humain est *toujours* mimétique. 2) La rivalité mimétique est l'*unique* source de la violence humaine [&]. 3) *Seule* la religion (sacrifice ou renoncement au sacrifice) peut contenir la violence. 4) La culture provient *tout entière* de la religion ou plus précisément du sacrifice (Scubla, 1982, p.105. Cité par Tarot, 2008, p.398) Je souligne) ».

En matière de religion, le sacrifice est propulsé en son cœur. Tous les phénomènes religieux sont tenus en dériver, de manière plus ou moins directe, par le biais du travail symbolique de sédimentation de la culture. Plus largement encore, le sacrifice crée la religion qui crée la culture. À rebours, au principe du sacrifice, il y a la violence et plus précisément la violence interne du groupe générée par le désir mimétique de tous qui tend à dissoudre les différences menaçant à tout moment de rompre les solidarités, de déchirer le système symbolique. Contre cette menace agirait un « mécanisme » à valeur de constante anthropologique : le phénomène du bouc émissaire, par lequel la violence de tous contre tous est muée en violence de tous contre un. Sa mise à mort (l'essence du sacrifice) agit alors comme apaisement, le groupe se déchargeant de sa culpabilité en se fédérant autour du « cadavre encore chaud ». Ce dernier devient alors un premier symbole, ancré dans le réel mais générant le symbolique, un lieu de signification vide que vient remplir le groupe, créant ainsi les dieux (tous les dieux porteraient en ce sens la lointaine mémoire d'un tel lynchage) : « Les hommes ont inventé leurs dieux pour ne plus se tuer les uns les autres » (Lagarde, 1994, 95, cité par Tarot, p.421). Voici comment Girard décrit la scène du meurtre originaire, réitéré pour chaque société, inspirée des Bacchantes d'Euripide dans *Le bouc émissaire* (1978, p.187) :

« Le dépècement de la victime vivante par les assistants unanimes et désarmés révèle ici sa signification véritable. Même si nous n'avons pas le texte tragique qui représente la scène originelle, nous pourrions l'imaginer. Il ne peut pas s'agir d'une exécution organisée. Tout nous suggère une foule aux intentions d'abord pacifiques, *une masse désorganisée que des raisons inconnues et dont la connaissance n'est pas vraiment nécessaire*, portent à un degré extrême d'hystérie collective. Cette foule finit par se précipiter sur un individu *que rien d'essentiel ne désigne à la vindicte de tous* mais qui n'en polarise pas moins, en très peu de temps, tous les soupçons, l'angoisse et la terreur de ses compagnons. Sa mort violente procure à la foule l'exutoire dont elle a besoin pour retrouver le calme » (cité par Tarot p.409. Je souligne).

La religion, comme système sacrificiel de normes et d'interdits, vise dès lors à parer l'éventualité d'une crise mimétique, substituant une victime sacrificielle à la victime émissaire : « Tous les dangers, réels ou imaginaires, qui menacent la communauté sont assimilés au péril le plus terrible qui puisse confronter une société : la crise sacrificielle. Le rite est la répétition d'un premier lynchage spontané qui a ramené l'ordre dans la communauté parce qu'il a refait contre la victime émissaire et autour d'elle, l'unité perdue dans la violence réciproque » (Girard 1972, 137, cité par Tarot, 2008, p.414). Toute société se fonde donc contre la violence interne par ce que Tarot appelle la fonction « pharmakologique » visant à repousser la violence vers l'extérieur du groupe par transfert de causalité. La religion en ce sens est bien un système symbolique du sacré, comme c'est le cas chez Durkheim et Mauss, ces deux termes demeurent insuffisants dans l'état pour Tarot et nécessitent un complément qu'il trouve chez Girard :

« Ces deux termes majeurs de l'héritage durkheimien-maussien doivent d'abord être complétés par l'apport girardien. La religion pure est un système symbolique du sacré, étant entendu que derrière ce sacré, il y a l'effervescence durkheimienne plus ou moins refroidie et, au cSur de cette effervescence, le mécanisme girardien du bouc émissaire et de la violence. Effervescence et bouc émissaire, phénomènes violents, constituent le religieux pur par en bas, mais comme il est impossible de rester dans ces états, il a fallu à la fois s'en éloigner et y revenir par des répétitions rituelles et des élaborations collectives d'où sortent le religieux par en haut et par le milieu. Comme il est impossible de demeurer dans cette religion pure par en bas, les hommes ont inventé des tabous, des règles, des représentations, des rites qui ont calmé le religieux en l'étendant vers le haut et le milieu. » (*Ibid.*, p.689)

Le sacré rabattu tout entier sur la violence et le symbolique émergeant de celle-ci, la religion, fait complexe chez Durkheim et Mauss, devient, chez Tarot à la suite de Girard, fonction de tempérance de la violence.

Christianisme et révélation

En articulant sa théorie mimétique au mécanisme du bouc émissaire, mimé par la religion, l'ambition de Girard est carrément de chapeauter l'ensemble du savoir. Cette entreprise trahit une certaine mégalomanie en prétendant fournir le fin mot sur « ces choses cachées depuis la fondation du monde », ce dont Tarot ne croit pas bon discuter. Les mythes et une certaine littérature (Girard est arrivé à ses thèses en s'appuyant sur la tragédie grecque) renfermeraient une vérité que ne veut pas appréhender la science : « L'Suvre de Girard ne prétend pas apporter un savoir nouveau, mais révéler un savoir retombé dans les pénombres des marges. » (*Ibid.*, p.633) S'il ne s'agit pas d'un savoir nouveau, c'est tout de même un savoir que personne avant lui n'a véritablement su, puisque les « primitifs », il utilise cette expression, ne savent pas plus que les modernes ce que « savent » leurs mythes et leurs rites, à savoir que leurs sociétés résultent d'un meurtre initial que cachent justement les mythes et les rites. Il y aurait donc une méconnaissance constitutive de la culture, que vient pourtant lever le christianisme en révélant l'origine violente du sacré et en proposant ce que Girard appelle une religion non-sacrificielle fondée sur le pardon. Les primitifs avaient beau être pleins de ce « savoir » capital qu'est la violence interne fondatrice, ils n'y pouvaient rien sans la révélation chrétienne. Il y a donc chez Girard une fausse et une vraie religion, la première sacrificielle et la seconde non-sacrificielle. Le faux religieux, celui de l'humanité entière et de la majeure partie du « christianisme réel », serait sacrificiel et fonctionnerait comme un compromis avec la violence. Le vrai religieux pour sa part serait le christianisme non-sacrificiel, en majeure partie encore à venir (ce qui fait penser aux maoïstes qui refusaient jusque dans les années 1970 de voir la faillite de leur modèle dans le réel en prétextant que les ratés observés étaient tributaires du fait qu'il n'y avait pas encore eu de « vraie révolution »). Le christianisme redevient ainsi le véhicule de la Vérité, tandis que les religions orientales et l'intériorisation du sacrifice et leurs théologies de la compassion ne sont tout simplement pas jugées assez importantes pour être convoquées. Si on a pu dénoncer une philosophie de l'histoire dans le travail d'un Gauchet, celui de Girard est le lieu (et le témoin !) d'une théologie de l'histoire doublée d'un ethnocentrisme. Tout ceci est tu par Tarot, et il faut s'y connaître un peu sur Girard pour voir passer cette référence aux « deux religions » (l'une fausse, l'autre, chrétienne, vraie) au passage dans le texte. Ainsi est-il fâcheux de lire Tarot féliciter Durkheim d'avoir permis que l'on sorte des débats sur la « vraie religion » pour le voir y replonger avec Girard quelques pages plus loin, sans même le souci de s'en expliquer.

Tout ceci pose naturellement la question des rapports entre Girard et le christianisme, dont ne pipe pourtant pas mot Tarot. Ce n'est pas que ce dernier considère les éléments biographiques impertinents pour l'analyse, lui qui s'étend assez longuement sur les rapports entre les théories d'Eliade et la vie de ce dernier, en particulier ses positions nationalistes abreuvées au romantisme. Il n'a sans doute d'ailleurs pas tort. La vie de Lévi-Strauss passe elle aussi sous son microscope. Tarot infère deux fois plutôt qu'une que l'inexistentialisme religieux du père du structuralisme serait lié en partie à ses origines juives. Qu'en est-il alors de Girard, chrétien affirmé ayant confié par ailleurs avoir été touché par la grâce au sortir d'un cancer ayant pu l'emporter (Girard 1994) ? Cette immunité de Girard, en ce qui a trait aux rapports entre sa vie, ses croyances et son Suvre scientifique est regrettable, au bas mot. Il faut dire que

Tarot professe également la foi chrétienne et sa propre biographie n'est pas sans rapports avec l'Église, ce qui soulève au minimum certaines questions, mais à nouveau, ce dernier n'a pas cru bon s'en expliquer.

Les mécaniques du désir

Le vrai religieux de Girard est celui qui révèle la vérité tapie aux tréfonds de l'Histoire et qui permet de sortir du mimétisme qui serait pourtant le propre de la condition humaine. Le Suvre de Girard, en ce sens, est investie d'une portée sotériologique. Un autre débat escamoté dans le livre de Tarot est celui qui s'imposait autour de la question du mimétisme. Si l'équation gauchetienne entre condition humaine et condition politique se vaut une critique, celle de Girard entre condition humaine et indépassable désir mimétique ne se vaut pas une ligne. Le désir chez Girard est besoin de transcendance, désir inassouissable d'échapper à la finitude. Constitutivement liés au mimétisme, les élans du désir sont producteurs d'une métaphysique mensongère. Le mimétisme est un mécanisme aveugle et arbitraire, inclination naturelle mais fausse. Autrement dit, le mimétisme agit l'homme (Deschênes, 1997). Ces « choses cachées depuis la fondation du monde » le demeurent à moins d'une intervention divine, ne serait-ce que par le biais de la lecture de Girard. Pour ce dernier, le mimétisme est pente naturelle vers la violence et toute relation humaine tendrait vers le conflit. Il en résulte ceci que l'amour et l'amitié sont en elles-mêmes impossibles sans le support de la grâce.

Malgré certaines apparences, l'anthropologie de Girard rejoint celle de bien des penseurs modernes, dont celle d'un Hobbes, qualifiée par Jean-Claude Michéa (2007) de « désespérée ». Sotériologique, l'anthropologie de Girard n'est pas autant désespérée que pessimiste, si l'on excepte son moment hétéronomique qu'est la Révélation christique. L'humanité, en elle-même, vit ainsi sous le signe de la catastrophe : « Cette catastrophe, c'est la crise mimétique, la lutte mortelle de tous contre tous, au sens de Hobbes, qui n'est pas une hypothèse farfelue mais une terrible réalité. La solution de la victime unique qui sauve les proto-communautés de cette crise mimétique, est imposée par un système rituel de normes et d'interdits, et produit à son tour ces formes de structures symboliques contre-intuitives » (Girard, 2004, p.161-162, cité dans Tarot, 2008, p.687). Ainsi, le Bien lui-même est extérieur aux hommes, en Dieu, tandis que les hommes doivent selon Girard chercher à sortir du mimétisme qui est pourtant leur condition. Mais cette quête est elle-même mimétique, et ne trouve de solution que dans la grâce divine. Pour Girard, le mal ontologique causé par la condition mimétique ne fait que s'aggraver en modernité, d'où sa qualification en termes « d'univers de Satan ». Le système girardien prévoit ainsi deux scénarios possibles : soit la mécanique du désir débordera la régulation sacrificielle qui la prend en charge et l'humanité s'exterminera, soit la révélation chrétienne transformera le mimétisme du Mal en mimétisme du Bien.

En faisant du mimétisme un « mécanisme automatique », Girard refait l'impasse dans le bon vieux débat sur la liberté et la détermination. Ce n'est pas qu'il n'y ait aucun intérêt à une théorie du mimétisme, seulement tout ramener à cette détermination fait planer le danger d'un réductionnisme non nécessaire. Tout comme l'amour ne peut avoir d'origine que dans l'hétéronomie de la grâce, ainsi en est-il de la liberté et de l'inventivité. La seule véritable liberté semble n'avoir pour objet que l'acceptation ou non de la Vérité chrétienne. Il est à nouveau singulier que Tarot ait fait l'impasse sur cette question et n'ait pas été voir du côté de la psychologie pour rapporter la teneur des débats autour du mimétisme. Même absence sur le débat sociologique qu'il y aurait à faire sur une telle question : que dire de la théorie girardienne du mimétisme à partir du don, lui qui est spécialiste de Mauss ? Tout l'intérêt du don n'est-il pas justement d'ouvrir une brèche qui permet une sortie de l'impasse dans les débats sur la primauté de la liberté et de la détermination, de l'individualisme et du holisme, de l'intérêt et du désintéressement sans réifier la dimension arbitraire de l'existence, sans faire l'impasse sur la complexité et sans faire intervenir un quelconque *deus ex machina* ?

Tarot a largement contribué à montrer, avec Alain Caillé (2000), que le propre du don est d'assumer l'arbitraire, d'en faire le fondement du symbolisme. Or la *théorie mimétique de René Girard revient à une tentative d'abolir l'arbitraire plutôt que de l'assumer* (Deschênes, 1997). Il paraît indéniable qu'une théorie du mimétisme doit être articulée à une théorie de la religion et de l'action. Seulement, le renvoi girardien à la grâce introduit une bifurcation qui, si elle en garantit le système, abolit l'arbitraire et se rend par là coupable de réductionnisme et de réification. À moins que Tarot croie pouvoir garder des morceaux de Girard en élaguant les éléments encombrants, mais, si tel est le cas, encore faudrait-il qu'il nous en explique le comment. Le paradigme du don, développé au sein du MAUSS depuis plus d'une vingtaine d'années, recèle un potentiel élevé en matière de théorie de l'action sociale, comme en témoignent les textes d'Alain Caillé dans la dernière livraison de *La Revue du MAUSS semestrielle* (No31). Ce numéro sous-titré « le contre-Hobbes » ne contient-il pas plusieurs textes qui pourraient être utilisés pour questionner Girard ? Qu'en est-il de la sympathie, de l'aimance ? Sont-ils réductibles à leur tour au mimétisme ? Idem pour la question de la reconnaissance. Comment appréhender la reconnaissance en girardien autrement que comme demande de reconnaissance en tant que victime ? Peut-on vraiment faire une théorie de la religion qui ne puisse pas s'arrimer à une théorie compréhensive de ces dimensions essentielles de la vie humaine ? Le symbolique chez Girard n'a pour fonction que de faire méconnaître le réel, tandis que la voie maussienne, que Tarot perd de vue à mesure qu'il s'éprend de Girard, permet d'appréhender le symbolique comme ce qui le fait exister.

La fable du bouc émissaire

Le mimétisme n'est pas le seul mécanisme du système girardien. Il y a également le « mécanisme du bouc émissaire » que calque le « mécanisme sacrificiel ». Girard a d'abord découvert ce « mécanisme » dans les mythes grecs (avec une méthodologie qui a reçu sa part de critiques) avant de chercher du côté de l'ethnologie. Tarot parle d'une « masse énorme de faits ethnologiques » (p.566) qui corroboreraient les écrits de Girard. Toutes les cultures humaines seraient par conséquent le produit de la mise à mort collective de la victime émissaire : « En suivant toutes les bifurcations successives, on doit arriver, je crois, à faire la genèse de toutes les institutions religieuses et même non religieuses. On peut montrer, je pense, qu'il n'y a rien dans la culture humaine qui ne puisse se ramener au mécanisme de la victime émissaire » (Girard, 1978, p.58, cité par Tarot, p.421). Le meurtre collectif fait ici figure d'Origine. Contrairement à Freud, comme Girard s'emploie souvent à le souligner, il n'y a pas de meurtre unique à l'origine de toute l'humanité, mais bien un événement qui s'est produit à plusieurs reprises, à chaque fois que le « processus » de la victime émissaire a été enclenché, des suites du mimétisme menant à l'indifférenciation et à la crise.

L'intérêt de Tarot pour l'hypothèse girardienne provient du dépassement qu'il croit pouvoir opérer à travers elle des limites d'une définition de la religion qui ne prendrait en compte que le symbolique. Elle lui permet de reprendre à nouveaux frais la question de l'origine de la religion qui avait causé tant de débats naguère, le plus souvent stériles et fortement teintés d'évolutionnisme. Pour Lévi-Strauss, la question de l'Origine ne pouvait que refermer la science sur elle-même et déboucher sur le mythe. La méthode structurale se fondait par conséquent sur un pari qui consistait à mettre cette question entre parenthèses, avec pour résultat l'exhumation d'une cohérence synchronique propre aux structures de toutes les sociétés humaines, « sauvages » ou non. Seulement, Lévi-Strauss a également mis entre parenthèse toute dimension diachronique. Ce qui n'invalide pas le structuralisme, mais en balise le terrain.

Reposer la question de l'Origine, non seulement de la religion, mais de la culture tout entière relève donc d'un contre-pari heuristique, mais qui ne va pas sans risques. Cherchant à éviter les origines abstraites, à la manière du Choix chez Gauchet qu'il assimile avec raison à une métaphysique, Tarot se rallie à l'hypothèse girardienne pour son « réalisme » : un meurtre réel commis par une meute dont la violence s'abat sur une victime qui la transformera en société du fait de l'unanimité qu'elle rend possible. L'origine de toute société est ainsi un sacrifice dont la victime n'a pu être qu'un homme, les sacrifices de toute autre forme lui substituant l'animal, puis la plante. Tarot demeure en

cela fidèle à sa position qui préconise l'antériorité de l'infrastructure rituelle des sociétés humaines sur les « superstructures idéologiques », à la suite de Scubla (2003). (Il faut noter que Mauss, après avoir penché du côté de la primauté du rite sur le mythe, a choisi ici encore de ne pas choisir et de tenir les deux au sein de ce que l'on peut appeler le symbolisme plutôt que le symbolique. Voir les débats dans *La Revue du MAUSS semestrielle*, No12, 1998).

Tarot est conscient de la difficulté qu'il y a à vouloir prouver l'hypothèse d'une « homicidogénèse » des cultures, question qu'il aborde cette fois-ci (p.693ss). La méthode Girard est de prendre au pied de la lettre le contenu des mythes et des rites. Or l'issue réaliste que cherche Tarot se dérobe à la prise, motivant ce constat réaliste, quoique résigné : « Personne n'a assisté et n'assistera sans doute jamais à un lynchage girardien en bonne et due forme, dans un petit groupe humain plus ou moins sauvage, et d'où on verrait après quelque temps sortir des dieux. Aucun ethnologue doté de camera et d'un mandat de l'Unesco n'a assisté et n'assistera à un sacrifice humain qui de toute façon serait un phénomène humain complexe, nullement "primitif". La religion pure par en bas n'est pas un fait empirique et, comme personne ne l'a vue et ne la verra, on ne peut même pas dire qu'elle ne l'est plus. Elle est un construit qui permet de rendre compte de faits » (p.690). Tarot poursuit donc en opposant un « girardisme modéré » à un « girardisme fanatique » : « Pour moi, la seule conclusion est que tous les textes ou rites qui parlent de boucs émissaires sont loin de renvoyer à des faits historiques, mais il est impossible qu'aucun ne renvoie à un fait réel » (p.694). Or n'est-il pas difficile de vouloir faire tenir une théorie de l'Origine de la culture par le sacrifice humain sur une probabilité aussi aléatoire ?

Le chapitre dans lequel se trouve cette discussion se termine là. Dans les chapitres qui suivent et dans lesquels Tarot explicite les trois fonctions qu'il assigne à la religion à l'aide de néologismes plus ou moins heureux (fonction pharmakologique repoussant la violence, fonction xénologique traitant des rapports entre religion et altérité, et fonction doro-logique liant don et religion), il commente quelques descriptions de rituels et quelques récits par lesquels il ré-affronte cette question de l'Origine et de la validité empirique de l'hypothèse girardienne. Si certaines interprétations sont bien menées, d'autres apparaissent carrément problématiques dans la mesure où la grille d'interprétation girardienne, qui a dès lors complètement délogé la composante durkheim-maussienne, donne lieu à certaines exagérations. Ainsi, commentant un rituel guayaki rapporté par Clastres, les cris composant le vacarme rituel renverraient « au vacarme de la foule et symbolisent et mémorisent par un moyen fort économique l'instance fondatrice » (p.724). Ce type d'interprétation n'est pas sans faire penser à celles d'Eliade, chez qui tout finit toujours par renforcer son idée d'un sacré cosmique. Encore à propos des Guayakis, le dieu-orage d'un récit devient l'image de la puissance de la « foule attaquante » (p.819). Plus loin, un mythe dans lequel l'*eboga* sort du « corps brisé » d'un Pygmée est interprété comme la mémoire d'un lynchage réel (p.842). Plus loin encore : « Il est dommage que Wilbert ait résumé et non donné le discours indigène qui semble être très élaboré et très limpide quant à la violence sacrificielle au sens girardien : l'esprit habitera dans son peuple au terme d'un contrat qui comporte une double exigence : une mise à mort de dix hommes, accomplie par la descente du dit esprit, qui procède lui-même à leur exécution « en bondissant par-dessus eux », ce qui, peut-être, maquille à peine l'image d'une foule qui se rue sur des hommes et les piétine. » (p.845) J'en passe et des meilleures.

Mon point ici est que ces interprétations ne pèchent pas tant parce qu'elles seraient fausses, mais bien parce qu'elles sont *indécidables* dans le sens que veut leur donner Tarot. D'une manière assez évidente, une autre explication que le dépôt d'une mémoire d'un meurtre collectif est envisageable pour chaque cas. Si on concède que Tarot a dû lire tout Girard et s'être familiarisé avec « l'énorme matériel ethnographique » sur lequel il s'appuie (auquel il faut rajouter le matériel connu par lui-même), pareille indécision sur ces exemples choisis pour appuyer son hypothèse suscite une saine réserve chez le lecteur non converti. En somme, le système girardien défendu par Tarot commande un acte de foi qu'il franchit, mais dont je me garderai. Autrement dit, nous sommes obligés de le croire, lui, René Girard, révélateur de ces vérités cachées, pour entrer dans son modèle. La modération du girardisme dont se réclame Tarot ne change rien à l'affaire. À terme, le « réalisme » girardien s'avère tout aussi

métaphysique que le Choix de Clastres et de Gauchet. En somme, Tarot répond à la question de l'Origine en la fixant dans l'histoire, ce qui revient à fabriquer du mythe, comme Lévi-Strauss le savait pertinemment.

À l'instar du mécanisme mimétique, celui du bouc émissaire est absolu et processuel : « Le mécanisme du bouc émissaire repose avant tout sur ce revirement [&]. La mimésis rivalitaire et conflictuelle se transforme *spontanément, automatiquement*, en mimésis de réconciliation. » (Girard, 2004, p.77-78, cité par Tarot, 2008, p.411. Je souligne). Tarot insiste : « Le mécanisme est donc, pour nous qui le voyons de l'extérieur, à la fois aléatoire, universel, répétitif, morphogénétique parce que sociogénétique, capable d'opérer une sorte de *métabasis eis allon genos*. Mais surtout, il opère de façon *totalelement mécanique*. » (*Ibid.*, p.413) À nouveau, Girard évacue complètement l'arbitraire. Le mécanisme du bouc émissaire est inexplicable, inexpliqué, à prendre comme tel ; mais il explique et fonde tout. Donnant fond à la métonymie, il relève lui-même de la métaphore, et donc du mythe, structurant, avec le mimétisme, l'ensemble du système girardien qui, de fait, forme un tout compact et indissociable. Et, de l'intérieur : infalsifiable. Il est une propriété de la Nature, comme le mimétisme. Girard finit par rejoindre à son insu Lévi-Strauss, qui cherchait à remonter à la suture entre la Nature et la Culture pour y trouver les lois devant expliquer toutes choses. Position déterministe et réductrice dénoncée par Girard qui finit par proposer une métaphysique à terme assez connexe que camouflent l'effusion de sang et les images de cadavres. Sous la chaleur sociale et la violence, le mécanisme girardien est froid, impersonnel et machinal, une donnée de la Nature. Il faut dire que Girard est ici bien moderne, car c'est assez systématiquement sur le modèle mécanique que se sont forgés les grands récits fondateurs sous couvert de science. À commencer par la métaphysique lévi-straussienne et son tournant cognitiviste. Plus près de nous, pensons au déterminisme génétique si prégnant aujourd'hui. Pensons aussi aux modèles du Marché et du Droit, ces autres « processus sans sujet » (Michéa, 2007) devant mécaniquement, automatiquement, harmoniser le social. Il y aurait une thèse à faire sur cette métaphysique mécaniciste de la Nature, comme rationalisation dénégratrice de l'arbitraire.

La fable girardienne de la « foule exaltée pressant l'un des siens » cache son arbitraire en exigeant qu'on lui prête foi. Ce faisant elle fait l'impasse sur certains points qu'à nouveau Tarot ne juge pas opportun de commenter, comme la nature et la provenance de cette foule exaltée. Elle surgit de nulle part, n'a pas d'histoire propre et est elle aussi inassignable, sous prétexte d'une crise mimétique qui aurait aboli toutes les différences. S'engagerait alors le processus du bouc émissaire, où la violence de tous contre tous s'abat sur un seul, pour créer de la société pratiquement *ex nihilo*. Il est indéniable à mon avis qu'il existe quelque chose comme un phénomène de concentration des tensions sur un bouc émissaire. Or c'est son enflure et son absolutisation toute girardienne qui fait problème, et il existe à mon avis d'autres avenues pour en rendre compte. L'anthropologue anglais Victor Turner a parfaitement montré comment l'effervescence dont participe la violence suivant l'interprétation girardienne peut être comprise comme relevant d'une contre-structure. C'est donc dire qu'il y aurait une dialectique dynamique entre structure et contre-structure permettant de saisir l'effervescence autrement que comme tension vers une indifférenciation et un chaos indéterminé. Dire que le phénomène de foule produit une dissolution des catégories et des statuts est une chose tout à fait observable mais dont on peut mieux rendre compte en-dehors de l'indifférenciation de la foule telle que nous la présente Girard. *A fortiori*, une foule génère par elle-même de nouvelles différenciations sans recours à une victime émissaire, elle est traversée de nouveaux statuts contre-structurels liés à la structure. Nul besoin de fable, en somme, pour rester dans la sociogenèse de la religion et de la culture. Comme Eliade, qui fait surgir le cosmos du chaos, Girard fait sortir la culture de la crise mimétique et de la violence. Dit abruptement, Girard choisit entre la poule et l'Œuf, tandis que c'est le cycle en entier, celui qui va de la contre-structure à la structure et ainsi de suite, qui doit être pris comme un donné complexe et originaire. La horde primitive, la foule ou la meute du récit girardien est en fait l'état d'un groupe préexistant le « meurtre collectif ». Elle est déjà structurée et déjà dans le symbolisme. Il est inutile de vouloir remonter au-delà. Voilà bien, il me semble, la conclusion à laquelle il faut en arriver lorsque l'on entend aborder la question de l'Origine de manière scientifique. La fable girardienne suppose une collection d'individus séparés et échauffés, pré-existant au social, mouture raffinée au fond de l'individualisme méthodologique que décrivent pourtant Tarot et Girard. Or c'est sur cette position que se rabat en dernière instance le système girardien, comme l'a bien vu Alain Caillé (2000, p.160).

Le choix de la victime est un autre élément problématique du système girardien que relève Tarot sans toutefois le dissiper. Girard écrit : « Car s'il est impossible pour les rivaux de s'entendre autour de l'objet qu'ils désirent tous, ils s'entendent très bien en revanche contre [sic] la victime qu'ils haïssent tous. » (Girard, 2004, p.78, cité par Tarot, 2008, p.411). Comme l'indique Tarot, la désignation de la victime parmi l'ensemble des possibles est un mécanisme qui est pour Girard la plupart du temps entièrement arbitraire, sinon le résultat d'un « processus victimaire » autrement inexpliqué et inexplicable. À nouveau, on peut faire mieux que rester dans pareil brouillard au nom du réalisme. Je pense notamment aux travaux de Michel de Certeau, et plus précisément au superbe premier chapitre de *La fable mystique* (1982) portant sur la folie et la foule. La folie est l'incarnation du danger de l'indifférencié dans la culture, c'est-à-dire de ce qui résiste au sens. Or cette indifférenciation est elle-même située dans la société : en marge, occupant une place à la fois exclue et fondatrice du social, récoltant « l'excès » des autres, c'est-à-dire ce qui n'a pas de sens dans le réseau de relations signifiantes, et le prenant en charge. La folie partage un statut de liminarité avec la sagesse, et ainsi symétriquement avec la sainteté. Les mécanismes décrits par de Certeau n'ont rien de l'automatisme des mécanismes girardien, mais montrent comment la culture se crée dans les interstices et les lieux frontières du sens. La victime du système girardien est assise en ce lieu, mais il est faux de prétendre qu'elle y est projetée arbitrairement ou automatiquement. Il y aurait tant à dire sur pareil sujet, et à mon avis avec beaucoup plus de profondeur et de finesse que ce qu'en dit Girard. Autrement dit, il est tout à fait possible voire fondamental de conserver l'idée du bouc émissaire et du danger de l'indifférenciation sans pour autant adhérer aux théories anthropologiques de Girard, comme le fait Tarot.

Le système girardien en est un dans lequel on entre au prix d'un acte de foi. Je dois avouer ma surprise à voir un Camille Tarot succomber aux sirènes de ce qui est au bout du compte une fable réductrice. Je conçois que plusieurs critiques de Girard aient pu être faites sans connaissance de cause ou en le disqualifiant du simple fait de sa foi chrétienne. Or si ma critique mériterait d'être reprise avec des références plus exhaustives à l'œuvre de Girard, je ne crois pas rejeter sans prendre la peine de mesurer. Les enjeux dont il est question ici sont à mon avis d'une importance capitale et dépassent très largement la personne et les écrits de René Girard. Tarot croit que ce dernier inquiète par sa méthodologie transversale et ses prises de positions critiques face aux institutions du savoir, mais peut-être surtout parce qu'il révélerait l'humanité de la violence des hommes qui ne veulent rien en savoir. On retrouve la posture du croyant : ceux qui ne sont pas avec nous ne veulent pas voir la Vérité. Ces raisons pour discréditer la pensée de Girard ne sont pas les miennes. La morbidité des thèses de Girard n'ont pourtant rien pour inquiéter ou choquer le lecteur de Georges Bataille que je suis. Au-delà de ces considérations et aussi incompréhensible que ce tournant girardien puisse apparaître à certains, on doit chercher à l'expliquer. C'est rendre hommage à l'érudition de Camille Tarot et à son travail colossal que de chercher à rendre compte de ce qui a autrement l'air d'une conversion toute religieuse. Je crois pouvoir montrer que cette « erreur » résulte en premier lieu de la position erronée qu'il adopte dans le débat sur la préséance à accorder qui au don, qui au sacrifice et, dans un deuxième temps, d'une saisie partielle d'enjeux épistémologiques importants quant à l'hétérogénéité irréductible du symbolique et du sacré que dénie le système girardien.

4. Don ou sacrifice ?

L'intérêt de Tarot pour le sacrifice relativement à la question de l'Origine lui vient d'une incomplétude qu'il perçoit dans la théorie du don telle que développée non seulement par Mauss, mais plus récemment au sein du MAUSS. Il s'agit d'un débat qui a culminé dans les pages de *La Revue du MAUSS semestrielle* (« Plus réel que le réel, le symbolisme », No12, 1998) et opposant notamment Lucien Scubla et Alain Caillé au sujet de ce qui, entre don et sacrifice, constituerait le symbole prototypique. Pour résumer la chose rapidement, Caillé propose l'équivalence ou à tout le moins la coextensivité du don et du symbole, en insistant sur la dimension de reliance et de conjonction de celui-ci. L'étymologie du mot symbole à laquelle réfère Caillé est mise en doute par Scubla qui, de son côté et dans une perspective girardienne, insiste sur la primauté de la disjonction qu'opérerait le sacrifice en gardant à distance le sacré-violence : « Le symbole prototypique n'est pas le *don qui lie* comme l' imagine Caillé mais le *sacrifice qui sépare* [&] Le sacrifice a bien pour effet [&] d'unir les hommes autour des dieux, mais sur la base d'une séparation

préalable qui rend possible cette union » (1998, p.50-51). Le nSud du débat tourne donc autour des rapports entre les fonctions de conjonction (reliance) et de disjonction (séparation) et la manière de les interpréter. Sont-ils à prendre ensemble ou faut-il donner préséance à l'un ou l'autre moment ? Comme en témoigne la citation *supra*, Scubla propose donc une interprétation diachronique des fonctions de conjonction et de disjonction, donnant préséance à cette dernière. Par conséquent, le sacrifice ne chercherait pas d'abord à entrer en contact avec le sacré autant qu'à le tenir à distance.

Les théories du sacrifice qui insistent sur l'élément de donation passeraient à côté de l'essentiel qui consisterait plutôt à repousser la violence interne par la destruction d'une offrande faisant office de bouc émissaire : « Même si le sacrifice est souvent une sorte de don fait aux dieux, même si l'objet donné s'interpose lui aussi, comme la victime, entre le donateur et le donataire, le rite sacrificiel renferme presque toujours une dimension de rejet, de mise à l'écart, et surtout une part irréductible de violence qui sont étrangères à l'acte de donation & [En conséquence] le sacrifice englobe le don, alors que le don n'englobe pas le sacrifice » (*Ibid.*, p.54, cité par Tarot p.801). Le raisonnement de Scubla pousse la logique encore plus loin : le don émanerait du contexte sacrificiel (*Ibid.*, p.60) et le sacrifice serait au fondement du langage et donc du symbolique, comme le propose la logique girardienne. Par conséquent, le langage aurait, comme le sacrifice, pour fonction première de tenir à distance les choses présentes. On ne saurait trop insister sur l'importance à accorder à ce débat qui engage les fondements mêmes d'une théorie anthropologique.

Dans son article de 2003 qui annonce certaines orientations reprises dans *Le sacré et le symbolique*, Tarot prend position dans ce débat en se rangeant du côté de Scubla et en amorçant publiquement sa conversion girardienne en souscrivant à l'idée d'une antériorité de la séparation sur la conjonction. Il faut noter que nos auteurs se trouvent à rabattre ainsi entièrement le don sur la fonction de conjonction, tandis que le sacrifice est défini comme une disjonction-séparation ayant pour *effet* la conjonction. Il s'en suit que l'élément de destruction propre au sacrifice devient, comme l'écrit Tarot, « incompréhensible » du point de vue du don ainsi défini (p.818). Or cette incompréhension est l'effet de leur rhétorique et ne tient qu'à une méprise sur laquelle il convient de se pencher.

La position de Tarot dans ce débat est surprenante dans la mesure où l'on trouve dans ses textes matière à découdre le raisonnement de M. Scubla. Dans ce même numéro de *La Revue du MAUSS*, on lit de la plume du premier ce qui suit au sujet de la définition de la fonction symbolique chez Mauss et Hubert : « [ils] ont frôlé la réponse au terme de l'Essai sur le sacrifice. Malgré les apparences, la victime est l'œuvre de la pensée humaine et révèle aussi son fonctionnement. Avec leur sobre acribie habituelle, Hubert et Mauss le disent superbement : « Sans intermédiaire, il n'y a pas de sacrifice. Parce que la victime est distincte du sacrifiant et du dieu, elle les sépare tout en les unissant ; ils se rapprochent mais sans se livrer tout entiers l'un à l'autre » (« Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *Ruvres 1*, p.305). Fruit, aussi, de la pensée humaine, la victime fonctionne *comme le phonème et le don* : elle unit en séparant, elle sépare en unissant et, comme eux, elle est symbole du symbolique. Elle est le produit de la même pensée humaine qui est symbolique, parce qu'elle ne peut appréhender quoi que ce soit, sinon en unissant ce qui est séparé et en séparant ce qui est uni, en créant des totalités distinctes et conjointes. » (Tarot, 1998, p.74) Autrement dit, le don ne peut être rabattu sur la seule conjonction : il est *à la fois et en même temps* conjonction et disjonction. Il est dès lors impossible de donner préséance sur l'un ou l'autre moment, et tout aussi impossible d'exclure la fonction de disjonction de l'opérativité du don. Le symbole lui-même est à la fois conjonction et disjonction, sans antériorité de l'une ou l'autre fonction. En fait, il en va d'un principe sémiotique largement reconnu : une unité de langage est, au plan de la forme, disjonction, et conjonction au plan de la substance. L'événement du langage est alors précisément l'articulation synchrone de la forme et de la substance et donc de la conjonction et de la disjonction (Pierre, 1992). Ce principe de l'inséparabilité des fonctions de conjonction et de disjonction est réitéré dans le dernier ouvrage de Tarot en parlant de Mauss : le don, écrit-il, « instaure simultanément le lien et la distance » (2008., p.752). Or il semble que Tarot n'en ait pas su en tirer toutes les conséquences dans le débat qui nous occupe.

Les supposées insuffisances du don relevées par Tarot et Scubla reposent donc sur un double abus. D'abord, le don maussien n'a rien d'une simple conjonction, mais relève à la fois de l'union et de la séparation. Isoler les moments de conjonction et de mise à distance consiste en une réification que rien dans l'œuvre de Mauss ne justifie. Il y a infiniment plus à gagner à sortir d'une logique diachronique et causale (le proverbial choix entre l'âne et la poule) en tenant *ensemble*, à la manière de Mauss, la conjonction et la disjonction au sein d'une même fonction complexe. Le propre et tout l'intérêt du paradigme du don qui s'en inspire réside précisément dans cette capacité à sortir de ce genre de débat polarisant, indécidable en dernière instance et à tout point de vue stérile. Le don n'est pas un concept, mais une analytique complexe permettant d'héberger et d'articuler les contradictoires tels que la liberté et la détermination, l'intérêt et le désintéressement, ainsi que la séparation et la reliance.

Ensuite, il y a une injustice ici faite à Caillé qui, s'il insiste certes trop dans son article de 1998 sur la fonction de reliance et de conjonction du symbole et du don, ne peut toutefois être tenu coupable de les y réduire comme l'accusent Scubla et Tarot. Caillé a d'ailleurs su clarifier sa position depuis. Similairement, l'accusation corollaire selon laquelle le don, tel que problématisé par Caillé, serait un nouvel avatar du tout-symbolique qui aurait pour effet de refouler la question de la religion au profit d'une légitimation du tout-politique, n'est pas plus fondée dans les faits. Tout au contraire, la religion a pris de plus en plus de place dans les écrits et la réflexion de Caillé : totalement absente dans son livre de 1993, la religion a progressivement repris ses droits et, contre l'air du temps dans l'ensemble des sciences, les Nouvelles thèses sur la religion de 2003 soutiennent contre Gauchet l'irréductibilité politique *et religieuse* du fondement du social. Je crois pouvoir dire que cette position ne s'est que raffermie depuis. Par ailleurs, les travaux antérieurs de Tarot prouvent eux-mêmes le contraire de ce qu'il affirme, à savoir la fécondité de l'analytique du don pour penser le religieux. Toutes ces méprises semblent ne servir, au fond, qu'à légitimer l'adhésion aux fables sanglantes de Girard.

Contrairement à ce qu'affirment le duo Tarot-Scubla, la destruction n'a rien d'incompréhensible du point de vue du don. On pourrait même dire qu'elle est le principe du don agonistique, dont l'importance est banalisée par Tarot qui en fait un « cas rare » (p.547). Ne dit-on pas « donner la mort », « donner un coup », « donner du coude », etc. ? Le monde du sport est replet de telles expressions et de conduites relevant de ce don agonistique et conflictuel. À tel point que cette destruction est tenue par Jean-Luc Boilleau (1995) pour être le fin mot du don. Comme l'exprime Norbert Alter, à moins de la confondre avec une théorie de l'altruisme, il est dans l'essence même de la théorie du don d'être une théorie des relations sociales, laquelle « intègre la question de l'intérêt et celle de la violence » (2008, p.45). Il est donc loin d'être impossible de penser une théorie du sacrifice à partir du don. Les travaux de Georges Bataille en sont le plus vibrant témoignage. Directement informés par ceux de Marcel Mauss, mais remarquablement absents de la discussion, ils insistent au contraire sur cet élément de destruction, d'excès et de dépense propre au don agonistique. Loin d'être étrangère à la logique du don, la destruction sacrificielle ne fait, pour Bataille, que souligner de manière radicale et irrévocable l'élément de perte constitutif de tout don et ce par quoi le don échappe à l'échange utilitaire. Pour Bataille, le don, la perte et la destruction ne sont qu'une seule et même chose. Plus profondément encore, le don est ce qui soustrait au statut de chose en détruisant la valeur utilitaire. Le don affronte la finitude et l'incertitude ; l'arbitraire. La destruction est la traduction en gestes d'un arbitraire assumé, ce que ne permet pas de faire le système girardien. En somme, l'hypothèse suivant laquelle l'agonistique peut rendre compte du sacrifice, mais non l'inverse est, à mon sens, la plus assurée. À vrai dire, la réduction du don à la conjonction a la même odeur d'encens (ou d'eau bénite ?) que la réduction du don à la pure gratuité.

Il en va tout autrement des tentatives de déduire le don du sacrifice. Le sacrifice a, depuis le départ, été pensé en tant que rituel complexe et non comme donné originaire. Une très grande majorité de chercheurs s'entendent pour faire du sacrifice le propre d'une élaboration relativement tardive du don cérémoniel. C'est d'ailleurs l'opinion d'Hubert et de Mauss dans *l'Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* : « Le mécanisme compliqué du sacrifice n'est pas celui d'un rite primaire. Il n'a pu se produire qu'assez tard dans l'évolution religieuse, à partir d'autres systèmes plus anciens. D'une part, son institution suppose, dans les religions où il s'est établi, la pratique du don

rituel comme l'avait bien vu Tylor » (cité dans Caillé, 2000, p.160). À moins de réduire indûment le don à la seule conjonction, nul besoin de postuler un sacrifice humain à l'aube de la société pour en déduire le don. Les rites d'hospitalité, les oblations et les morceaux d'animaux chassés accrochés aux branches des arbres ont certainement en partie pour logique de tenir les esprits ou les morts, autrement dit : l'altérité, à distance, c'est-à-dire à sa place, à la *frontière*, mais cela s'explique tout à fait par le don. L'hypothèse girardienne qui veut tout faire commencer par un sacrifice humain, auquel on aurait par la suite substitué des plantes et des animaux, pour ensuite redécouvrir, à une époque plus tardive encore, les vertus de la victime humaine, semble aller à rebours des faits et du réalisme. Il semble effectivement plus directement plausible que les systèmes sacrificiels se soient développés suite à l'apparition de l'élevage, l'animal n'étant plus chassé. N'est-ce pas normal que la simple offrande se complexifie en un mécanisme plus lourd et plus marquant ? Et, comme le mentionne Caillé (2000), d'une forme de centralisation du politique et donc d'une différenciation entre la sphère strictement religieuse et celle relevant du politique ? La violence du sacrifice semble corolaire du début d'une séparation entre la transcendance et l'immanence auparavant imbriquées et une « verticalisation » de la cosmologie et des structures sociales, comme le suggèrent les travaux de Roberte Hamayon (1990) sur le chamanisme sibérien. Dans les cas répertoriés, les sacrifices humains sont invariablement des rituels parmi les plus élaborés et les plus complexes, dans le brahmanisme notamment (Lévi, 1899, Biardeau et Malamoud, 1996, Gauthier, 2001a). Tout ceci situe les sacrifices humains au terme d'une longue évolution-complexification sans du tout indiquer qu'il s'agisse d'un quelconque retour aux origines. Du moins, cette hypothèse comporte-t-elle beaucoup moins d'indécidables et ne se met pas à dos une majorité des travaux faits à ce jour. Loin de démonter Tarot, toutefois, cette perspective l'incite à cette conclusion, reprise en fin d'ouvrage et présentée au rang des « conclusions décisives », à savoir un des points qu'il considère assuré : « L'histoire du sacrifice est grandement si ce n'est complètement à réécrire. Elle est tout sauf linéaire. » (p.862) Si la foi girardienne semble effectivement bien se marier avec les désirs de réécritures complètes, il n'est pas du tout certain qu'il s'agisse là du meilleur pari anthropologique.

En fait, ce que cette fragmentation du couple conjonction/disjonction occulte, c'est que le don, et à sa suite le religieux et le sacrifice, sont un travail sur les limites, sur les frontières, et ce travail est ce qui, plus qu'une Origine fixée dans le réalisme de l'histoire, fonde la société. Voilà ce qui constitue à mon avis le propre du religieux (je préfère ce terme à religion). On en revient à l'inséparabilité du religieux et du politique et à la division entre *eux* et *nous* ou, mieux, à la définition d'une *identité* adossée à son *altérité*. Sans entrer dans ces questions qui nous éloignent de Tarot (ou desquelles Tarot nous éloigne), disons seulement que cette fragmentation et la crispation résultante sur un seul des versants, conjonction/disjonction, séparation/union, Autre/Même, chaos/*nomos*, réifie l'un des termes et produit une métaphysique. Cette réification handicapante qu'entraîne le girardisme n'est pas sans lien avec le fait que le chapitre que Tarot consacre à la question des rapports entre altérité et religion donne l'impression de flotter, sans amarre, au-dessus de l'ensemble. Par son néologisme de « xénologie », Tarot cherche justement à nommer « l'étude des représentations de l'Autre pour autant qu'elles sont constitutives de Soi » (p.760). Ce chapitre, constitué de passages parfois très intéressants, demeure toutefois inassimilable aux thèses girardiennes, à moins de se laisser convaincre par cette discussion un peu douteuse sur le cannibalisme (p.787ss.). Or la question des rapports entre religion et altérité est fondamentale et ne se limite certainement pas, comme le suggère en creux Tarot dans ce chapitre, aux représentations, à savoir cette superstructure idéologique qu'il prend autrement à partie dans le reste de son livre. [2]

5. La véritable « grande guerre »

Plus Tarot s'engage dans la piste girardienne, plus il s'éloigne de son intention première, à savoir plaider en faveur d'une définition de la religion qui articulerait symbolique et sacré. C'est que Girard est tout entier du côté du sacré et y aspire avec lui toute la discussion. L'ennemi juré, du coup, s'avère être Lévi-Strauss, qui campe pour sa part tout entier du côté du symbolique. Trouver une brèche qui permettrait d'éviter les réifications de chaque pôle tout en conservant l'heuristique, voilà ce que semblait offrir la voie durkheim-maussienne, que Tarot abandonne pourtant en cours de route. En effet, l'hypothèse « durkheim-girardienne » revendiquée par Tarot finit par être entièrement tirée du côté de Girard, avec les conséquences que l'on a vu. Du coup, Tarot désarticule entièrement la religion du

symbolique, qui n'est plus qu'un produit du sacré. Nul bon coup n'est retenu de Lévi-Strauss, et l'apport de Dumézil demeure inarticulable à l'ensemble. Il n'est aucunement fait état du passage du symbolique au symbolisme consacré par les travaux du MAUSS à la suite d'une relecture de Mauss. Ne peut-on pourtant imaginer une articulation du symbolique et du sacré dans le symbolisme ?

Tarot revient souvent sur ce qu'il juge être le débat le plus important du dernier siècle en matière de théorie de la religion et qu'il appelle la « grande guerre » : celle opposant Lévi-Strauss à Girard. Or cette guerre, déplore Tarot, n'a pas eu lieu ; le père du structuralisme n'ayant pas considéré l'intérêt d'entrer dans le débat avec l'autre qui, lui, a pourtant fait flèche de tout bois contre son terrible adversaire. Lévi-Strauss n'est d'ailleurs pas le seul à se faire reprocher son « silence si lourd » (p.672) sur Girard : il en va de même pour Gauchet. Il y aurait toutefois quelque matière à renvoyer l'ascenseur et à déplorer le « silence si lourd » de Tarot à propos de Georges Bataille, Roger Caillois et Roger Bastide, pour des raisons que je vais maintenant m'appliquer à démontrer. En fait, en raison notamment des critiques faites ici, Girard ne mérite sans doute pas toute cette attention. J'ai par ailleurs peine à croire que Mauss lui-même, avec sa légendaire suspicion des systèmes tout faits et des prétentions à révéler les secrets méconnus de l'humanité, n'aurait pas fait grand cas de Girard. Or ceci ne doit pas nous empêcher de voir que, derrière ce drôle d'arbre, se cache une forêt.

La grande guerre n'est pas celle qui oppose Girard à Lévi-Strauss, mais bien celle qui oppose le symbolique au sacré. Il ne s'agit pas d'une guerre de chapelle, d'une guerre historique ou d'une guerre entre personnalités, mais bien d'une guerre épistémologique aux conséquences les plus importantes pour l'ensemble des sciences sociales. Car, de la même manière que l'on peut ranger du côté de l'individualisme méthodologique ou du holisme l'ensemble des théories sociologiques, ainsi peut-on ranger l'ensemble des théories de la religion en fonction de leur préférence pour le symbolique ou le sacré. Encore faut-il voir ce que l'un et l'autre terme recouvre. Et encore faut-il comprendre d'emblée que Girard n'a pas le monopole sur la notion de sacré et sa substance.

La découverte de la topique et de l'énergétique chez Mauss

Le plus grand intérêt des théories de Girard est de dire qu'il y a de la violence au fondement du social. Il y a également matière à réfléchir sur l'importance de la lutte contre la violence interne dans l'institution du social, alors que c'est surtout la violence externe (la violence contre l'autre, la guerre), qui a occupé les esprits, dont Clastres. La limite du modèle est de vouloir tout réduire à cette violence interne et de vouloir ramener la complexité humaine qui se dit dans les mythes et les rites au seul signifié de la victime émissaire. Tarot note pourtant que si toute effervescence n'est pas violence, toute violence est effervescence. La question se pose alors à savoir pourquoi on accepterait de faire l'impasse sur l'effervescence non-violente. Mon hypothèse ici est que, plus largement que la violence, ce que recèle la notion de sacré est l'irréductible part d'énergétique propre au religieux.

Comme j'en ai discuté ailleurs (Gauthier, 2006, p.341-356), les problèmes liés à la notion de sacré proviennent notamment du fait qu'elle recouvre, dans la construction plurivoque qu'en a fait l'école durkheimienne, deux niveaux d'analyse hétérogènes, l'un *topique* l'autre *énergétique*. J'emprunte ces termes à Paul Ricœur qui les exhume dans l'ouvrage de Freud sur les rêves en montrant que l'interprétation de ceux-ci ne peut se déployer sans mettre en jeu des concepts d'ordre entièrement différents : « Si le rêve est tiré vers le discours par son caractère de récit, son rapport au désir le rejette du côté de l'énergie, du conatus, de l'appétition, de la volonté de puissance, de la libido, ou comme on voudra dire. Ainsi, le rêve est-il, en tant qu'expression du désir, à la flexion du sens et de la force » (Ricœur, 1965, p.99). La topique est de l'ordre du sens, de la relation, du réseau de différences et de la topographie,

ce que Lévi-Strauss traitera sous le nom de symbolique. Le rêve est toutefois inassimilable à cet ordre seul et Freud met en branle une série de notions devant permettre de rendre compte ce qui relève plus proprement de la force et du désir, soit de l'énergétique.

Pour le dire trop rapidement, l'opposition radicale entre sacré et profane chez Durkheim relève de la topique, qui fonctionne de manière discontinue : on est soit dans l'un ou dans l'autre, tandis que l'idée de force, si importante, relève de l'énergétique qui circule entre les lieux. Chez Durkheim, le sacré est multiple : tantôt ce qui est mis à part, *séparé* ; tantôt ce qui est *de l'autre côté* ; tantôt la *globalité* ; tantôt une *force*. Dans la mesure où le sacré est tenu pour s'opposer radicalement au profane, cette plurivocité fait problème. Sacré et profane ne sont pas deux catégories de même nature et symétriques, ce dernier étant le temps, l'espace et la socialité de la quotidienneté. Mauss partage cette conception du sacré, à laquelle il a par ailleurs largement contribué, comme il a bien montré Tarot dans son ouvrage de 1999. Dans l'Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, Mauss et Hubert définissent ce dernier comme un procédé qui « consiste à établir une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire d'une chose détruite au cours de la cérémonie. » (Mauss, 1968, p.302) Or, si Mauss vérifie que l'opposition entre sacré et profane est essentielle au fonctionnement du rite sacrificiel ainsi qu'à son intelligibilité analytique, il découvre aussi qu'elle n'est pas aussi radicale ni aussi simple qu'on pouvait le penser. Son étude montre en effet que la sacralité des différents acteurs du sacrifice – sacrifiant, sacrificateur, victime, officiant, femme du sacrifiant, etc. – ne coïncide pas ; autrement dit, le sacré est *différencié*. Mauss et Hubert découvrent aussi que ces acteurs pénètrent dans le sacré de manière modulée, progressivement, et ainsi qu'il existe entre les deux pôles sacré et profane un nombre indéterminé de *degrés*.

La découverte que fait Mauss à ce stade revient à plus qu'une simple désopacification du sacré par rapport au profane. Il découvre que ce seul et même terme « sacré » recouvre en fait ces deux niveaux d'analyse tout à fait différents, l'un *topique*, l'autre *énergétique*. Le premier niveau est « digital », discontinu : on est dans le sacré ou on ne l'est pas. Le second niveau est analogique, spectral, continu : on est dans un continuum entre le profane et le sacré. La topique permet de signifier la sacralité d'un lieu, l'église par exemple, dans le plan d'ensemble d'un village (topique spatiale). Il permet aussi de signifier la sacralité temporelle et identitaire : le sacrifiant est dans le profane avant l'initiation et dans le sacré après (topique subjective et temporelle). Il n'y a pas de nuance de gris dans le registre topique : il est exclusif, comme le voulait l'opposition durkheimienne. L'énergétique, pour sa part, est le fait d'une singularité, d'un flux, d'un passage ou d'une force, cette idée si importante pour la religiologie durkheimienne. L'énergétique est elle aussi spatiale, temporelle ou subjective, mais toujours dans l'optique d'un passage, de franchissements de seuils. C'est cette dynamique liminaire qui apparaît clairement à Hubert et Mauss dans l'Essai sur le sacrifice. En définissant le rite sacrificiel comme *communication*, c'est-à-dire comme *relation*, les auteurs reconnaissent ces deux niveaux continu et discontinu et tentent une première articulation théorique. À mon avis, un des apports majeurs de Mauss en matière de théorie de la religion est cette découverte capitale sous la forme d'une appréhension intuitive, entre-vue, d'une faille affleurant aux confluents du sacré et de la religion. Car il faut bien dire que cette découverte est celle d'un archéologue : mise au jour, son importance demeure à interpréter.

La topique et l'énergétique ont continué d'affleurer dans les travaux de Mauss. Cela nous permet d'interroger la nature de leur relation et l'effet de leur conjonction dans le sacré. C'est le cas de l'Esquisse d'une théorie générale de la magie, encore une fois écrite avec Henri Hubert. Les faits magiques, s'ils doivent être différenciés des faits religieux *stricto sensu*, participent pour Mauss de ce qu'il appelle le religieux *lato sensu* avec les superstitions et les croyances populaires [3]. Commentant l'Esquisse, Camille Tarot écrit, toujours dans l'ouvrage de 1999 : « Élaboré dans toutes ses tensions et corrélations constitutives, le fait magique apparaît à la *jonction* de la pratique et de la tradition, là où la tradition commande la pratique et même la régit contre l'expérience et où la pratique sociale survit aux événements où elle s'est élaborée » (p.571). Il faut voir que c'est à nouveau de la topique et de l'énergétique dont il est question ici sous les vêtements de la tradition (la structure qui se reproduit) et de l'événement / expérience (la singularité inassimilable par cette structure). Avec leur interrogation des faits magiques, Mauss et Hubert font un pas de plus dans la problématisation de ces deux niveaux. L'essentiel de la magie, et donc de la religion, est ici précisément l'aménagement de cette *jonction* entre institution et pratique, institué et instituant, forme et substance,

topique et énergétique. Tarot poursuit, élaborant sur les termes de cette jonction : « De la technique et de la religion, mais tout autant de l'image et du signe, de l'élément et de la structure, du conscient et de l'inconscient, du collectif et de l'individuel, du désir et du réel, de l'affect et de l'intellectuel et, *last but not least*, du sens et de la force. En reconstruisant cette analyse pour rendre au fait magique et au fait religieux leur volume anthropologique, Hubert et Mauss ont en fait décrit sans le mot l'espace du symbolique, au partage du conscient et de l'inconscient, où Lévi-Strauss le retrouvera aisément. Si la lecture lévi-straussienne n'est pas à l'abri d'une réduction appropriatrice [&], elle a entre autres le mérite de souligner l'étonnante nouveauté de la démarche. » (*Ibid.*, p.572.)

À mon sens, l'œuvre de Mauss permet de voir comment la problématisation du sacré a trouvé à se loger précisément dans la faille qui sépare nos deux niveaux, topique et énergétique. « Le sacré » est en quelque sorte devenu le *symbole* de cette jonction dont il occulte les conditions et les ressorts. La religion, incidemment, est à comprendre essentiellement comme une opération de *jonction* entre ces deux niveaux, topique et énergétique, singularité et structure. Ce n'est pas un hasard si, flairant l'impasse d'une définition de la religion comme fonction d'une notion de sacré à ce stade aussi complexe et comme telle inanalysable, Mauss ait progressivement cessé de s'y intéresser au profit du don et du symbolique. Or, il faut insister sur une chose : malgré cette découverte du symbolique, Mauss *ne reniera jamais l'importance du sacré*, car il sait que ce dernier recèle cette part d'énergétique dont la notion de symbolique ne peut en aucun cas rendre compte. L'œuvre de Mauss reconnaît le rôle d'opérateur de jonction de la religion entre topique et énergétique, forme et substance, et il ne peut dès lors se commettre entièrement d'un côté ou de l'autre. Sans relever que c'est justement parce que leur irréductibilité réside dans l'énergétique et la topique, respectivement, Tarot note, dans l'ouvrage de 1999 toujours, la manière dont sacré et symbolique font mauvais ménage : « Mauvais ménage en ce sens qu'ou bien ils fusionnent et le sacré absorbe le symbolique qu'on ne voit pas, ou bien le symbolique commence à s'autonomiser et alors, c'est nécessairement la séparation et on ne voit plus que l'un ou l'autre. Comme si, à partir du moment où on commence à les distinguer, il semblait impossible de les voir ensemble et que les uns polarisent leur regard (fasciné ?) sur l'un et les autres sur l'autre, en s'accusant mutuellement de cécité. Quant à Mauss, le sacré passe lentement à l'arrière-plan de ses préoccupations au fur et à mesure qu'il dégage mieux les faits de symbolisme pour eux-mêmes, mais sans qu'il le congédie complètement ou en nie l'existence. » (p.586)

C'est donc en suivant les travaux de Mauss que l'on voit en premier la notion complexe, compacte et inanalysable qu'est le sacré tel que problématisé à prime abord exhiber ses deux versants, symbolique et énergétique, qui commencent à être séparés. Lévi-Strauss est d'une manière le premier à se saisir de cette fraction en s'emparant de la topique et en rejetant l'ensemble du sacré et, du même coup, sa composante énergétique. De son côté, René Girard mesure également cette découverte en ne conservant du sacré durkheimien que sa composante énergétique. Voilà pourquoi Tarot, dans son dernier ouvrage, peut avec raison opposer aussi catégoriquement Girard et Lévi-Strauss, qui se sont pour ainsi dire emparés chacun d'un de ces versants. Or, Girard est ni le premier ni le seul à avoir flairé l'os. Il est loin d'avoir le monopole du sacré énergétique et sa théorie du sacré-violence consacre une réduction qui voile la découverte maussienne et l'ampute d'une partie de sa richesse.

Bataille penseur de l'énergétique

Plutôt que Girard, l'opposition à Lévi-Strauss est au mieux caractérisée par Georges Bataille qui de surcroît le précède. L'intérêt d'opposer Bataille et Lévi-Strauss est décuplé du fait qu'ils ont tiré tous deux les bases de leurs théories chez Mauss, quoique à partir de lectures radicalement différentes. Il faut noter que l'Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss (1950) vient un an après la publication de *La part maudite* de Bataille. Ce dernier, on l'a dit, a insisté sur la dimension de perte, de destruction et d'excès qui parcourt les études de Mauss sur le sacrifice et le don : ce qui est sacrifié, ce qui est échangé, ce ne sont pas des choses utiles, mais plutôt du luxe, des politesses, des fêtes, des foires, etc. Le génie de Bataille a certainement été de radicaliser ces notions et d'en faire le socle de sa

théorie de la religion, en insistant sur la transgression. Autrement dit, il lui revient d'avoir épuré la notion de « sacré » pour en faire ressortir la composante énergétique au détriment de la composante topique.

Le sacré, au sens de Girard, est la violence dont veut se débarrasser la communauté et qui est le produit du désir mimétique. En raison de l'anthropologie pessimiste de sa théorie mimétique, le système girardien ne conserve que l'élément dangereux du sacré que le sacrifice et après lui la religion doit par conséquent repousser. Voilà pourquoi le geste fondateur doit être strictement de l'ordre de la disjonction : repousser le danger de la violence au-dehors. Chez Bataille, le portrait est plus complexe et, du fait, plus complet. Bataille ne récuse aucunement la dimension dangereuse du sacré. En fait, nul n'a mieux que lui écrit au sujet de la mise en abîme, du conflit, de la violence et de la déconstruction qui apporte le contact du sacré. Le sacré de Bataille est la « part maudite » du social, dissolution et danse avec la mort. Or, Bataille a aussi saisi l'élément de prodigalité du sacré que, pour sa part, Girard ne pense que comme conséquence après-coup du dévouement par le meurtre, symbolique ou non. Bataille écrit : « Le sacré est ce bouillonnement prodigieux de la vie que, pour durer, l'ordre des choses enchaîne et que l'enchaînement change en déchaînement, en d'autres termes, en violence » (1973, p.71). Bataille pense donc le sacré sous ses aspects destructeurs et vivifiants. En cela, Bataille rend mieux compte que Girard de l'ambivalence du sacré qu'avait en premier relevé Robertson Smith et qu'avait reprise l'école durkheimienne. Chez Girard, le système clos qui est l'enfer du désir mimétique (du moins, clos jusqu'à la Révélation chrétienne au sujet de l'innocence de la victime) ne supporte la vivification que comme soulagement temporaire, mais vain, gagné par le mécanisme sacrificiel, ou encore comme plénitude sotériologique que seule peut procurer la « vraie religion » non-sacrificielle, son christianisme, au bon vouloir de la grâce de Dieu travaillant dans l'Histoire. Dans la perspective girardienne adoptée par Scubla, puis Tarot, les théories qui font du sacré un désirable sont disqualifiées et fausses, aveugles à la violence humaine et à la véritable nature du sacré. À proprement parler, elles sont hérétiques. La perspective bataillienne, pourtant radicale à maints égards, est plus modérée et ne nécessite aucune excommunication. Elle permet de faire toute sa place à la violence, tout en appréhendant la vérité de cet appétit pour la prodigalité du sacré. Évidemment, le système bataillien a lui aussi ses limites et pêche par une sorte de métaphysique vitaliste de la Nature et une ontologie tout aussi métaphysique de la continuité, survalorisant l'altérité au détriment de l'identité (voir Gauthier 2006), mais cela ne doit pas nous empêcher de voir comment la composante énergétique est au mieux rendue chez lui.

La pensée de Georges Bataille nous prémunit de bien des réductionnismes, en l'occurrence, et nous permet de voir qu'il n'y a pas que la mise à mort pour créer de l'être-ensemble et de la société. L'effervescence n'est pas réductible à la violence, mais laisse aussi place à l'indifférencié de l'orgasme, et donc de l'érotisme et de la fête, sur lesquels Bataille a légué des pages superbes. Pour Girard, à rebours, le sacrifice étant le seul principe de la religion (jusqu'au pardon chrétien légué par la grâce), il absorbe aussi l'orgasme ; ainsi « toute sexualité légitime est sacrificielle » (Girard, 1972, p.302, cité par Tarot, 2008, p.422) Il est pourtant abusif de ne voir dans la sexualité qu'un geste pharmacologique consistant à repousser le mal au-dehors, comme voudrait l'y ramener l'interprétation girardienne. Voilà qui fait l'impasse sur l'érotisme, qui relève plus d'une logique de conjonction que de disjonction et qui n'est d'ailleurs pas sans rapports avec la mystique, comme l'a bien vu Bataille. Qu'en est-il, à nouveau, de l'amour, à objet mystique ou humain, d'un point de vue girardien ?

La fête pose un problème d'assimilation similaire. Tarot passe rapidement sur le carnaval, mais ne laisse aucun doute quant à sa signification dernière : « Qu'est-ce qui permet de dire que le carnaval renvoie à cette sorte de scène primitive girardienne ? C'est que la conclusion du carnaval est *toujours* « soit un sacrifice animal, soit la trace, le symbole, la mise en scène d'un sacrifice humain. » » (Tarot, p.255, citant Dupuy, 1990, p.204. Je souligne.) Ainsi tout l'excès, tout le brouhaha, toute la frénésie, toute la bombance et toutes les transgressions auxquels on assiste dans la fête seraient le rappel du tumulte de la foule enragée, tandis que la vaisselle cassée lors d'une fête animée serait comme le coq mis à mort puis consommé à la fin du carnaval : une symbolisation du sacrifice humain, conçu ici comme simple déplacement métonymique. Que tout ceci soit un rappel du tumulte produit lors du lynchage collectif n'est pas un argument. À tout le moins cette interprétation est-elle, sinon abusive, à tout le moins indécidable

et, dans ce cas-ci comme plus haut, inutile. Il faudrait user de caution avant de statuer que *tous* les carnivals se terminent *toujours* par un sacrifice animal ou autre. Tarot semble avoir oublié les préceptes maussiens de la probité et l'importance d'accumuler les faits avant toute généralisation. De plus, le carnaval est un type particulier de fête, ayant une organisation politique hiérarchisée, et on ne peut généraliser pour la fête à partir de son cas. Il serait encore plus douteux que chaque fête de chaque aire culturelle depuis la nuit des temps se termine systématiquement par un sacrifice quelconque. En centrant toute l'attention sur une victime, rappelant la fable girardienne du meurtre primitif (le bœuf braisé de la fête de village de mon enfance, par exemple), on en oublie l'essentiel de la fête dont ont parlé Bastide, Caillois, Duvignaud, Turner et Bakhtine, notamment, et qui ne nécessite aucun report à une quelconque mise à mort. La solidarité liminaire analysée et théorisée par Victor Turner par la notion de *communitas* est caractérisée par un sentiment d'universalité, d'égalité et d'interdépendance, tout comme la « deuxième vie du peuple » de Bakhtine. Dans toutes ces théories de la fête ou de la liminarité, l'essentiel est la création d'un être-ensemble, la (re)fondation de la société sans nulle référence à une quelconque effusion de sang. Comme le montrait avec force Jean Duvignaud, l'effervescence de la fête se suffit à elle-même et ne nécessite ni surplomb ni détermination. Durkheim lui-même ne disait rien d'autre dans ses célèbres passages sur l'effervescence.

Si Bataille caractérise au mieux la composante énergétique à laquelle il convient de restreindre le sacré, épuré de sa composante topique que l'on laissera au symbolique, on pourrait donc également se saisir du problème en discutant des *Suivres* des auteurs ci-haut mentionnés, et peut-être au premier chef Bastide, dont *Le sacré sauvage* est un exemple magnifique dans le genre. Tous ont, d'une manière ou d'une autre, et parfois sans parler de sacré comme dans le cas de Duvignaud, épuré la composante énergétique du sacré pour rendre compte des réalités sociales dans lesquelles elle se donnait à voir en toute clarté. Turner pour sa part est précieux parce que, tout en prenant la « part maudite » au sérieux, il a surtout pensé ses conditions et ses rapports avec la structure. Autrement dit, il est de ceux qui, dans la grande guerre entre le symbolique et le sacré, n'a pas voulu, comme Mauss, sacrifier ni l'un ni l'autre mais cherché à rendre compte des logiques permettant de passer du premier au second. De l'autre côté, les penseurs de la topique ont surtout essayé de rendre compte de la stabilité de la structure (de la topique) : théories de la reproduction sociale par la domination chez Bourdieu, tri-fonctionnalité indo-européenne chez Dumézil, symbolique chez Lévi-Strauss. On pourrait ajouter Weber à cette liste et la quasi entièreté de sa sociologie des religions, mis à part son charisme qui est, comme l'a bien vu Trigano, la boîte noire énergétique sans laquelle l'ensemble se fige. Voilà comment on peut commencer à articuler, à partir des théories de la religion existantes, symbolique et sacré. C'est cette voie durkheim-maussienne qui s'ouvrait à Tarot qui, comme le montre ce qui précède, y était déjà bien engagé. Or Tarot a abandonné la voie maussienne du don, alliant symbolique et sacré, pour s'enfoncer dans le mirage girardien, au prix des réductionnismes et des hypothèses indécidables que j'ai, ici, sommairement relevés.

Le rapport de la religion au sacré est à la fois faite de conjonction et de disjonction, de reliance et de séparation. C'est un travail sur les frontières, sur les limites. Voilà encore pourquoi religion et politique sont indissociables et irréductibles dans l'institution du social. Le symbolique fait disparaître le religieux précisément parce qu'il doit, pour fonctionner, occulter la question de ses propres conditions, de l'origine de la structure et de l'horizon fondationnel pour rendre compte du système des différences qui compose l'intérieur. Son talon d'Achille est la métaphysique de l'identité, du Même, qui le fonde. Penser le sacré, à l'opposé, c'est dès lors être propulsé du côté de l'énergétique et de la singularité et être ainsi aspiré dans un au-delà de la structure qui en fait voir la limite, le fondement, l'origine, mais qui se referme sur une métaphysique de l'altérité (de l'Autre) lorsque l'on prétend, comme Girard, s'en saisir dans l'histoire. Wittgenstein avait peut-être raison : l'Origine est ce que l'on peut montrer, notamment par le mythe, la musique et la poésie, mais non ce que l'on peut dire, à défaut de quoi on fabrique soi-même du mythe en croyant faire de la science.

6. En guise de conclusion : La religion aujourd'hui

Ma critique du livre de Camille Tarot, que j'aurais voulu plus positive sur le fond tant il fut le plus souvent un plaisir à lire, se termine sur une autre déception. La cause en est, encore et toujours, l'inflexion girardienne. Mon dernier commentaire concerne la pertinence de son propos dans une sociologie appliquée de la religion aujourd'hui. J'ai relevé plus haut ce que je crois être des apports extrêmement significatifs pour l'étude de la religion, tous antérieurs au présent volume, à savoir : l'arrimage d'une sociologie de la religion à une sociologie globale des sociétés contemporaines, soucieuse de restituer leur cohérence ; la pertinence de l'anthropologie du don pour penser les grandes mutations religieuses, les grands changements de régime si la modernité correspond, comme le propose Yves Lambert, à une période axiale, nous pouvons nous demander à quelle transformation du système du don nous assistons aujourd'hui ? ; définir enfin la religion comme un système de circulation du don suivant trois axes, longitudinal, horizontal et vertical. Ces propositions se retrouvent orphelines à la suite de cet ouvrage, leur fécondité heuristique délaissée par leur père. Il semble qu'il convient à d'autres dont je suis d'y s'arrêter à leur déploiement.

Car si ces trois propositions trouvent une application immédiate dans l'étude des faits contemporains (par exemple, le système tri-axial rend tout à fait compte de la cohérence et des dynamiques religieuses de phénomènes sous-culturels contemporains), le présent ouvrage est surtout important pour la quantité de débats théoriques qu'il engage. Il n'y a dans l'ensemble des 900 pages aucun exemple tiré de l'époque contemporaine, à part une ou deux mentions du New Age dont on devine qu'il amuse Tarot plus qu'autre chose. Il est vrai que Tarot annonce un prochain ouvrage sur la sécularisation, dans lequel on peut souhaiter qu'il s'attarde enfin à l'analyse des faits contemporains.

Or on voit mal ce qui pourrait sortir de cet exercice s'il le poursuit dans sa lancée girardienne. Car s'il est une théorie qui ne trouve pas d'application dans l'analyse des faits contemporains, c'est bien celle de René Girard. C'est-à-dire, en-dehors de son auto-légitimation à travers les deux scénarios prévus par sa théorie. Le système girardien est inséparable de ce que j'ai appelé plus haut sa théologie de l'histoire, dans laquelle la religion fausse (sacrificielle) ouvre sur la possibilité de la religion vraie (non sacrificielle) avec la Révélation christique, avec pour téléologie l'auto-légitimation du modèle par l'effondrement des sociétés aux prises avec une crise mimétique sans précédent ou encore le salut par la grâce de Dieu ouvrant sur un mimétisme du Bien (Deschênes, 1997). Tout comme chez Gauchet, la religion girardienne s'appréhende dans une globalité et un temps long difficilement applicable. Que dire, autrement, des mutations des dernières décennies dans le champ religieux, caractérisées par une radicalisation du mouvement d'immanetisation, la sortie du régime orthodoxique chrétien, de la sortie de la pratique régulée par une institution assignable et traditionnelle, de la personnalisation du religieux, de la primauté de l'expérience et de l'émotion, de l'indétermination du sens comme condition de possibilité du sens, etc. (voir Gauthier, 2008) ? Que dire, alors, des recompositions modernes du religieux ? Que dire du New Age ? Que dire de toutes ces quêtes de sens (les quêtes de sens s'engluent dans l'imaginaire et sont le creuset de revendications identitaires qui mènent droit aux conflits.) abreuvées de techniques diverses, mystiques ou thérapeutiques, autrement que leur interprétation girardienne comme creuset de revendications identitaires menant droit au conflit ? En quoi cela parle-t-il des sujets humains réels et des logiques sociales ?

Si les sociologues des religions et les anthropologues de la culture ne trouveront pas d'outils *ready made* et de perspectives directement utilisables dans leurs études du monde contemporain, ils auront toutefois fort à faire pour prendre acte des éléments théoriques dont regorge le livre de Camille Tarot. Il faut espérer plusieurs débats dans la foulée, et espérer que la question de la définition de la notion de religion retrouve une part de sa légitimité. Car c'est bien aux confluent du symbolique et du sacré qu'il faut chercher les réponses à ces questions fondamentales qui n'ont cessé de résonner dans le social.

Montréal, le 10 septembre 2008

BIBLIOGRAPHIE

- ALTER, Norbert, 2008, « Travail, organisation et échange social », dans Philippe Chanial (dir.), *La société vu du don. Manuel de sociologie anti-utilitariste appliquée*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., pp.45-69.
- BAKHTINE, Mikhaïl, 1970, « Introduction » dans *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard NRF, pp. 9-67.
- BASTIDE, Roger, 1997, *Le sacré sauvage*, Paris, Stock, 229 p.
- BASTIDE, Roger, 1995, « Anthropologie religieuse » dans *Encyclopaedia Universalis*, Vol. 2, Paris, Éditions Encyclopaedia Universalis, pp. 551-555.
- BATAILLE, Georges, 1949, *La part maudite*, précédé de *La notion de dépense*, Paris, Minuit, 231 p.
- BATAILLE, Georges, 1957, *L'érotisme*, Paris, Minuit, 306 p.
- BATAILLE, Georges, 1973, *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, 159 p.
- BIARDEAU, Madeleine et Charles Malamoud, 1996, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Louvain- Paris, Peeters.
- BOILLEAU, Jean-Luc, 1995, *Conflit et lien social*, Paris, La Découverte/MAUSS.
- CAILLE, Alain, 1993, *La démission des clercs. La crise des sciences sociales et l'oubli du politique*, Paris, La Découverte.
- CAILLE, Alain, 1998, « Symbolisme ou symbolique ? », dans *La Revue du MAUSS semestrielle*, No 12, 2e semestre : « Plus réel que le réel, le symbolisme », pp. 15-24.
- CAILLE, Alain, 1998, « Don et symbolisme », dans *La Revue du MAUSS semestrielle*, No 12, 2e semestre : « Plus réel que le réel, le symbolisme », pp. 122-147.
- CAILLE, Alain, 2000, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer.
- CAILLE, Alain, 2003, « Nouvelles thèses sur la religion », dans *La Revue du MAUSS semestrielle*, No22 : « Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique », pp.315-324.
- CAILLE, Alain dir., 2007, *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, Paris, La Découverte.
- CAILLOIS, Roger, 1950, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard.
- CARRIER, Michel, 2006, *Penser le sacré. Les sciences humaines et l'invention du sacré*, Montréal, Liber.
- CLASTRES, Pierre, 1974, *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit.
- CERTEAU, Michel de, 1982, *La fable mystique, 1. XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Gallimard.
- DESCHENES, Annie, 1997, « La mimésis et l'intersubjectivité conflictuelle selon René Girard », *Mémoire de maîtrise*, Département de philosophie, Université de Montréal, 156p.
- DIANTEILL, Erwan, 2002, « Pierre Bourdieu et la religion. Synthèse critique d'une synthèse critique » dans *Archives des Sciences sociales des Religions*, 118 (avril-juin), pp. 5-19.
- DUPUY, Jean-Pierre avec une collaboration de Lucien Scubla, 1992, *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*, Paris, Ellipses.
- DURKHEIM, Émile, 1990 [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Presses universitaires de France.
- DUVIGNAUD, Jean, 1977, *Le don du rien. Essai d'anthropologie de la fête*, Paris, Stock.
- ELIADE, Mircea, 1965, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard.
- ELIADE, Mircea, 1969, *Le mythe de l'éternel retour. Archétype et répétition*, Paris, Gallimard.
- GAUCHET, Marcel, 1985, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard.
- GAUCHET, Marcel, 2003, *La condition historique*, Paris, Stock.
- GAUCHET Marcel, 2003, « Ce que nous avons perdu avec la religion », dans *La Revue du MAUSS*, No 22 : « Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique », Paris, La Découverte / MAUSS, pp.312-314.
- GAUTHIER, François, 2001a, « La finitude consumée. Le sacrifice dans l'Inde ancienne, de l'orgasme à l'ascèse », dans *Religiologiques*, No23, pp.247-276.
- GAUTHIER, François, 2001b, « Consommation. La religiosité des raves » dans F. Gauthier et G. Ménard (dirs.), *Religiologiques*, No24 : « Technoritualités : religiosité rave », pp.175- 197.

- GAUTHIER, François, 2003, « Rapturous Ruptures. The "Instituant" Religious Experience of Rave », dans Graham S. t. John (dir.), *Rave Culture and Religion*, London and New York, Routledge, pp.65-84.
- GAUTHIER, François, 2004, « Raves et espace urbain : bricolage d'un rite de passage à l'âge adulte ? », dans Pierre W. Boudreault et Michel Parazelli (dirs.), *L'imaginaire urbain et les jeunes*, Québec, Presses de l'Université du Québec, pp.237-257.
- GAUTHIER, François, 2005a, « Lecture de David Le Breton : une anthropologie des limites sous la question du sacré et de la religion », dans *Religiologiques*, No 31, pp.209-232.
- GAUTHIER, François, 2005b, « Orpheus and the Underground : Raves and Implicit Religion From Interpretation to Critique », dans *IR (Implicit Religion)*, Journal for the Study of Implicit Religion, Vol VIII, No 3, pp.235-283.
- GAUTHIER, François, 2006, « La recomposition du religieux et du politique dans la société du marché. Première étude : fêtes techno et nouveaux mouvements contestataires », Thèse de doctorat, Département de sciences des religions, Université du Québec à Montréal, 452 p.
- GAUTHIER, François, 2008, « La religion de la société de marché », dans *Entropia*, No 5, sous presse.
- GAUTHIER, François et Jean-Philippe Perreault (dirs.), 2008, *Jeunes et religion au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, Collection *Regard sur la jeunesse du monde*, Observatoire Jeunes et Sociétés, INRS-UCS
- GIRARD, René, 1998, *La violence et le sacré*, Paris, Hachette.
- GIRARD, René, 1978, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset.
- GIRARD, René, 1982, *Le bouc émissaire*, Paris Grasset.
- HAMAYON, Roberte, 1990, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Paris, Publications de la société d'ethnologie.
- HERVIEU-LEGER, Danièle et Jean-Paul Willaime, 2001, *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, Presses universitaires de France.
- HERVIEU-LEGER, Danièle, 1993, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf.
- ISAMBERT, François-André, 1982, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Minuit.
- ISAMBERT, François-André, 1976, « L'élaboration de la notion de sacré dans l'« école » durkheimienne » dans *Archives des Sciences sociales des Religions*, No 42, pp.35-56.
- LAGARDE, François, 1994, *René Girard ou la christianisation des sciences humaines*, Peter Lang, New York.
- LEVI, Sylvain, 1899, *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, Paris, Presses universitaires de France.
- MICHEA, Jean-Claude, 2007, *L'empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*, Paris, Flammarion.
- MAUSS, Marcel, 1968, *Ruvres 1. Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Minuit.
- MAUSS, Marcel, 1999 [1950], *Sociologie et anthropologie*, précédé de l'« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » par Claude Lévi-Strauss, Paris, Quadrige / Presses universitaires de France.
- MAUSS, Marcel, 2002 [1967], *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot et Rivages, Petite bibliothèque Payot, 285 p.
- PIERRE, Jacques, 1986, « En guise d'épilogue : la fonction morphogénétique du sacré », dans Yvon Desrosiers (dir.), 1986, *Figures contemporaines du sacré*, Montréal, Fides, pp. 403-420.
- PIERRE, Jacques, 1992, « Prolégomènes à une définition sémiotique de la religion » dans M. Despland (dir.), *La religion dans l'histoire*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, pp. 193-208.
- RICRUR, Paul, 1965, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil.
- SCUBLA, Lucien, 1998, « Fonction symbolique et fondement sacrificiel des sociétés humaines », dans *La Revue du MAUSS semestrielle*, No12, 2e semestre : « Plus réel que le réel, le symbolisme », pp. 41-68.
- TAROT, Camille, 1993, « Repères pour une histoire de la naissance de la grâce » dans *La Revue du MAUSS*, No1, pp.90-102. Repris dans Philippe Chanial (dir.), 2008, *La société vu du don*, Paris, La Découverte/MAUSS, pp.479-497.
- TAROT, Camille, 1998, « Mauss, Lévi-Strauss, le symbolique et l'homme total », dans *La Revue du MAUSS semestrielle*, No12, 2e semestre : « Plus réel que le réel, le symbolisme », pp. 66-81.
- TAROT, Camille, 1998, « Marcel Mauss et l'invention du symbolique », dans *La Revue du MAUSS semestrielle*, No12, 2e semestre : « Plus réel que le réel, le symbolisme », pp. 25-40.
- TAROT, Camille, 1999, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, Paris, La Découverte / M.A.U.S.S.
- TAROT, Camille, 2000, « Gift and Grace : A Family to be Recomposed ? », dans Antoon Vandavelde (dir.), *Gifts and Interests*, Louvain, Peeters, pp. 133-156.

TAROT, Camille, 2003a, *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*, Paris, La Découverte.

TAROT, Camille, 2003b, « Les lyncheurs et le concombre ou de la définition de la religion, quand même », dans *La Revue du MAUSS* semestrielle, No22 : « Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique », pp.269-296.

TURNER, Victor W., 1990 [1969], *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, Presses universitaires de France.

TRIGANO, Shmuel, 2001, *Qu'est-ce que la religion ? La transcendance des sociologues*, Paris, Flammarion.

WILLAIME, Jean-Paul, 2003, « La religion : un lien social articulé au don », dans « *Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique* », *Revue du MAUSS*, No 22, Paris, La Découverte / MAUSS, pp. 247-268.

WITTGENSTEIN, Ludwig, 1961, *Tractatus-logicophilosophicus, suivi de investigations philosophiques*, Paris, Gallimard.

WITTGENSTEIN, Ludwig, 1976, *De la certitude*, Paris, Gallimard.

WITTGENSTEIN, Ludwig, 1997, *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell.

Post-scriptum : Préface de Lucien Scubla, Paris, La Découverte/MAUSS, 910 p. 39-, 2008

[1] Je me suis efforcé dans ce qui suit de ne prendre pour témoin que les passages de Girard cités par Tarot afin qu'il demeure clair que mon exercice vise l'apport girardien dans l'œuvre de ce dernier. J'aimerais remercier mon amie Annie Deschênes, qui a travaillé Girard pour son mémoire de maîtrise, pour nos échanges autour de ces questions.

[2] J'ai par ailleurs déjà essayé de montrer comment la notion de sacré recelait pareille articulation entre Même et Autre. Voir Gauthier, 2006, chapitre 5. Voir aussi Pierre, 1986.

[3] Toujours pragmatique et soucieux d'être fidèle à la « complexité originelle des faits », c'est ainsi que Mauss décrit le « champ » religieux dans son *Manuel d'ethnographie*, c'est-à-dire le cours qu'il prodiguait à l'usage de ceux qui devaient, justement, collectionner ces données premières et inestimables : les faits. M. Mauss, 2002, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot & Rivages, pp. 285-359.