

Park Jung Ho

Du *mana* au salut religieux
par la transformation du don

Durkheim, Mauss et Weber

Ce livre reprend le texte de la thèse de sociologie soutenue par M. Park-Jung-Ho à l'université Paris-X Nanterre, dans le cadre de l'école doctorale « Économie, organisations, sociétés », et du SOPHIAPOL, Laboratoire de sociologie, philosophie et anthropologie politiques, sous le titre original « Étude des perspectives de Durkheim, de Weber et de Mauss sur la notion de salut religieux : du mana au salut par la transformation du don ».

ISBN 2-914819-08-0



Ce logo a pour objet d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir du livre, tout particulièrement dans le domaine des sciences humaines et sociales, le développement massif du photocopillage. Nous rappelons donc qu'en application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du code de la propriété intellectuelle toute photocopie à usage collectif, intégrale ou partielle, est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans l'autorisation de l'éditeur.

© MAUSS 2009.

Sommaire

Introduction	7
--------------	---

I. Le sacré et le mana autour de la question du salut religieux

1. La sociologie de la religion d'Émile Durkheim et ses limites face aux phénomènes du salut religieux	17
2. Critique de Marcel Mauss sur l'approche essentialiste de la religion et sur la dualité radicale du sacré et du profane	28
3. Le <i>mana</i> et le salut religieux	42

II. Pour une conceptualisation des phénomènes du salut religieux en termes de don : articulation de la dimension verticale et de la dimension horizontale du don

4. <i>L'Essai sur le don</i> de Marcel Mauss et les rapports entre le <i>mana</i> et le don	165
5. Réflexions sur le rapport entre le don et le salut	176
6. L'obligation de rendre : la règle de droit et d'intérêt ou la force des choses	189
7. <i>Hau</i> maori : figure primitive de croisement entre le don vertical et le don horizontal	197
8. Construction d'un modèle du salut religieux à partir du croisement entre le don vertical et le don horizontal	206

III. Interprétation de la sociologie des religions de Max Weber en termes de don et de mana

9. La sociologie webérienne des religions	217
10. L'idée de désenchantement du monde	229
11. Théodicée : transformations des modes d'intervention du dieu dans les réalités mondaines	237
12. Économie des biens de salut : modes d'articulation du don vertical et du don horizontal	247
13. Conclusion	258

Introduction

Depuis l'origine de la pensée sociologique, la religion ne cesse d'apparaître comme un objet commun d'investigation. De Montesquieu à Walter Benjamin en passant par Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber, Troeltsch, ce thème est, en effet, au cœur des réflexions sociologiques sur la modernité politique et économique et sur la nature symbolique du rapport social¹. Si les grands théoriciens de la sociologie ont continué à parler de religion et se sont attaché à la conceptualiser selon leurs propres fins scientifiques, c'est que la religion leur a fourni des schèmes interprétatifs nécessaires pour formuler une théorie de la société. Le travail de « théoriser la religion » était un travail préalable et indispensable pour théoriser la société².

En quoi la question de la religion est-elle importante en sociologie ? Tout d'abord, la religion joue un rôle fondamental dans la donation de sens unitaire à la vie humaine et au monde social. C'est en vertu de la profondeur et de la cohérence du sens qu'elle confère à la réalité existante, que la religion peut effectivement intervenir dans la multitude des expériences humaines. De ce point de vue, la notion de salut religieux peut constituer un des axes centraux d'investigation sociologique de la religion, tant il est vrai qu'elle est au cœur même de ce qui met en œuvre toute forme de

-
1. Sur les apports théoriques des classiques de la sociologie de la religion, voir Jean Labbens, « La religion dans la modernité selon Montesquieu » ; Jean-Claude Eslin, « Tocqueville : religion et modernité politique » ; Michael Löwy, « Karl Marx et Friedrich Engels comme sociologues de la religion » ; François Proust, « Walter Benjamin et la théologie de la modernité », in *Archives de sciences sociales des religions*, 1995, n° 89 ; et Charles Wackenheim, « Trois initiateurs : Engels, Weber, Troeltsch », in *Social Compass*, 1992, n° 39, p. 183-205.
 2. En fait, chez les grands classiques de la sociologie, la tâche de théoriser la société s'est trouvée liée à celle de « théoriser la religion », qui consiste à la rationaliser et à la rendre immanente à la société. Cf. Alfred Dumais, « Théoriser la religion : expliquer ou comprendre », in *Archives de sciences sociales des religions*, 1984, n° 58, p. 53-65.

donation de sens religieux et de ce qui détermine les modes d'interférence du religieux dans toutes les pratiques humaines : en effet, dans sa façon de donner un sens à la réalité mondaine, chaque religion peut se caractériser par tel ou tel mode privilégié de réponse aux questions concernant non seulement les maux matériels (la maladie, la souffrance, la mort, etc.) mais aussi les maux spirituels (l'angoisse existentielle du péché, de la déréliction ou l'emprise de la causalité naturelle, etc.) : à travers la notion de salut qu'elle crée et actualise, la religion place les problèmes ultimes de la vie humaine dans un univers de sens, donne forme à des expressions du désir d'en être délivré et contribue à la formation des jugements sur la réalité vécue et à la structuration des besoins et des intérêts qui se déroulent dans cette réalité ; en suscitant les promesses du salut, elle produit aussi un idéal (ou une réalité imaginaire reconnue comme distincte de toute réalité réellement vécue) susceptible de pousser les croyants à infléchir, de manière cohérente, leur pensée et comportement et de les conduire à se relier entre eux à travers une légitimité supposée de cet idéal.

S'il est vrai que la notion de salut figure un des foyers de toutes les pensées et pratiques religieuses et que la réflexion sociologique sur cette notion peut et doit se nourrir au plus profond de l'élucidation de la nature de la notion de salut, il convient de se demander comment se développent les positions théoriques et les orientations de recherche prises par la sociologie classique à propos de cette notion.

Parmi l'ensemble des travaux sur la religion, menés par les pères fondateurs de la sociologie, les recherches d'Émile Durkheim et celles de Max Weber attirent tout particulièrement notre attention, car c'est précisément par rapport à la question du salut que ces deux sociologues apparaissent situés aux antipodes l'un de l'autre dans leurs réflexions respectives sur la nature et les fonctions de la religion³.

La démarche de Max Weber comme sociologue des religions se caractérise notamment par son étude comparativiste portant sur les diverses modalités du salut. Par cette étude, il cherche à déterminer le rôle des différentes notions de salut dans la mise en forme de sens religieux susceptible d'influer sur la constitution des dispositions et des conduites de vie et à concevoir par là ce qui rend possible la genèse de la modernité occidentale. Du fait de l'importance qu'il accorde aux conceptions du « salut-délivrance » dans l'articulation des idées et des intérêts, de la

3. Pour une suggestion de nombreuses pistes de réflexions sur la divergence et la convergence entre la démarche de Durkheim et celle de Weber, voir Hans-Peter Müller, « Morale sociale et conduite de vie de l'individu : les points de vue de Durkheim et de Weber », in Durkheim, Weber. Vers la fin des malentendus, sous la direction de Monique Hirschhorn et Jacques Coenen-Huther, Paris, L'Harmattan, « Logiques Sociales », 2000, p. 163-182.

rationalisation des images du monde⁴ et de la systématisation des conduites de vie, Max Weber est sans doute, parmi les grands fondateurs de la sociologie, celui qui perçoit le mieux la nature des problèmes posés par la notion de salut religieux dans les rapports entre les croyances religieuses et les comportements humains.

Si l'œuvre de Max Weber sur la religion marque une étape décisive dans l'émergence d'une conception profondément thématifiée des sens sociologiques impliqués dans la notion de salut religieux, ce sujet est absent, *stricto sensu*, dans la démarche d'Émile Durkheim en matière de religion.

À la différence de Max Weber, l'ancrage des préoccupations de Durkheim dans le domaine de la religion consiste moins dans un éclairage du sens et des fonctions du salut religieux à l'égard des multiples registres de l'activité humaine que dans un dévoilement de la source commune de la religion et de la morale, qui réside selon lui dans la société. En fait, Durkheim semble tenter de réduire la notion de salut à une représentation sociale, et tout particulièrement, à une morale religieuse. La catégorie du sacré posée comme la pierre angulaire conceptuelle de la sociologie durkheimienne des phénomènes religieux se présente comme un dispositif théorique mettant en œuvre une telle réduction : plutôt que de se livrer à une analyse concrète des significations qu'ont les phénomènes du salut au regard des intérêts spirituels et matériels de la vie humaine, il s'efforce d'intégrer ces phénomènes dans la catégorie du sacré et d'y dégager une voie vers la moralité collective. Certaines expressions que nous trouvons dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) témoignent d'un tel travail de réduction : au lieu de saisir, dans l'ascétisme, ce qui est réellement visé dans le désir humain d'être sauvé du mal, Durkheim choisit de souligner la capacité des hommes de « se séparer du profane », de s'appartenir au monde sacré et, finalement, d'atteindre un haut point de la moralité collective⁵. Pour Durkheim, le désir d'être sauvé est un désir de s'élever au-dessus du profane, l'aspiration au salut est une aspiration à l'idéal que seul le sacré peut fournir.

Il nous semble que le concept durkheimien de sacré apparaît incomplet et trop restrictif dans l'appréhension sociologique du salut. S'il n'est pas raisonnable de postuler que les idées de salut religieux ne sont que l'une des conséquences de la traduction illusoire d'une réalité *sui generis* renvoyant toujours, en dernière instance, à l'idée de société, comment conceptualiser alors, d'un point de vue sociologique, ces phénomènes ? Est-il possible de

4. Sur le rôle joué par les doctrines de salut dans le renforcement (ou l'affaiblissement) de « la force d'impulsion des visions du monde », voir Stephen Kalberg, « Influence passée et présente des "visions du monde" : L'analyse weberienne d'un concept sociologique négligé », in *Revue du MAUSS*, n° 30, 2007, p. 197-228.

5. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2003, p. 444-445.

chercher, dans le cadre de l'école française de sociologie, un certain outil interprétatif permettant de relativiser l'universalité conceptuelle de la notion durkheimienne de sacré et de saisir les diverses figures de déploiement des conceptions de salut dans leurs propres dimensions ? D'ailleurs, du rappel de l'importance de la différence entre Durkheim et Weber autour de l'interprétation du salut religieux émerge une autre question : n'y a-t-il pas une voie alternative qui nous permette d'appréhender, hors de la logique durkheimienne du sacré, les phénomènes du salut et de réinterpréter la démarche webérienne en matière de sociologie des religions ? Nous pouvons trouver cette possibilité en portant notre attention sur la démarche de Marcel Mauss, et surtout sur ses deux notions cardinales que sont le *mana* et don.

Comment ces deux notions nous aident-elles effectivement à conceptualiser la notion de salut ?

Remarquons que l'expérience du mal ou du malheur, le désir d'en être sauvé, les moyens assurant les voies d'accès au salut, les bénéfices obtenus par ces moyens, peuvent être considérés comme autant d'éléments constitutifs des phénomènes du salut religieux. Il nous semble que tous ces éléments sont étroitement liés à une définition proposée par Alain Caillé sur l'essence du religieux : selon lui, la nature du religieux consiste à créer les liens que les hommes entretiennent avec l'altérité invisible « étendue jusqu'à l'infini et à l'éternité⁶ ». Cette définition suggère que l'individu ne cesse de se mettre en rapport avec « ce qui l'excède infiniment » et de s'exposer devant une force susceptible de l'amener dans « l'infinitude du symbolisable et du sens possible⁷ ». Il s'agit de la capacité symbolisante du religieux, dont la fonction fondamentale est d'établir et de maintenir toute forme de rapport des individus à l'infini. C'est là que nous pouvons trouver la question du salut religieux et de ses modes de formation. En effet, c'est en vertu de cette capacité du religieux que la notion de salut s'amorce et se déploie, en tant que forme spécifique des rapports entre la finitude humaine et l'infinitude du sens possible : l'expérience du mal et du malheur, quels que soient ses contenus concrets, relève de la condition humaine inévitablement vouée à une telle finitude vécue au niveau de la vie matérielle et spirituelle, et le désir d'en être délivré se rapporte nécessairement à la ferveur religieuse orientée vers l'infinitude du sens.

La notion de salut est alimentée par la force symbolisante du religieux et, elle s'inscrit de ce fait dans le rapport de la finitude humaine à l'infini. Certes, lorsqu'il s'agit de désigner l'essentiel de cette force symbolisante, il n'est pas légitime de parler de la notion durkheimienne de sacré : dans l'engendrement des idées de salut, cette force ne semble pas être totalement

6. Alain Caillé, « Nouvelles thèses sur la religion », in *Revue du Mauss*, n° 22, 2003, p. 316.

7. *Ibid.*

animée par une ferveur spécifiquement manifestée dans une scène d'exaltation collective ; à cela nous pouvons ajouter le fait que, loin d'être soumise à la logique de la séparation radicale du sacré et du profane, le rapport entre la finitude humaine et l'infinitude du sens prend une multiplicité de sens et se produit dans des milieux sociaux très variables. La capacité symbolisante du religieux ne s'explique donc qu'en étant replacée dans un dispositif théorique plus large que celui durkheimien du sacré. Dans ce contexte, nous pouvons faire l'hypothèse que le concept maussien de *mana* peut contribuer à prendre en compte cette capacité et permettre d'appréhender les composantes des phénomènes du salut.

Par le souci de mettre au jour un fondement commun duquel dérivent la magie et la religion et par la volonté d'explorer une logique centrale à l'œuvre dans ces deux domaines, Marcel Mauss confère une certaine universalité conceptuelle à la notion de *mana*. Cette notion révèle le propre d'une pensée magique, qui, selon Mauss, est donnée *a priori* et fondée sur le consensus social. La puissance d'imposition de ce dernier rend possible le transfert des idées et des sentiments qui se produisent dans la pratique de la magie. Ainsi compris, comme « une sorte d'éther, impondérable, communicable, et qui se répand de lui-même⁸ », le *mana* rend transmissible « toute espèce d'influx magique⁹ » (les qualités, les maladies, la vie, la chance, etc.) et suppose qu'il y a une entité invisible qui se développe, hors de la perception sensible ordinaire, dans un milieu extra-empirique. La notion de *mana* se pose donc comme une énergie cachée susceptible d'être appropriée. En suscitant des réseaux de sens, elle met en relation le visible avec l'invisible sur les divers plans symboliques. En ce sens, elle permet de déchiffrer le rapport de la finitude humaine à l'infinité comme s'inscrivant dans un système symbolique : en attribuant simultanément des qualités diverses à ce qui relève de la finitude humaine et à ce qui la dépasse, elle les « sépare », et les « unit » dans un cadre déterminé et les fait entrer dans « un jeu de jugements de valeur¹⁰ » ; en traduisant les émotions et les affects humains ressentis vis-à-vis de cette finitude en référence de ce qui la transcende, elle produit un état de mal et un état de salut dans leur opposition symétrique.

En tant que « condition même de l'expérimentation magique¹¹ », le *mana* justifie la nécessité des pensées et des actes susceptibles de transformer cet

8. Henri Hubert et Marcel Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », (1902-1903), in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1999, p. 105.

9. *Ibid.*, p. 59.

10. *Ibid.*, p. 114-115.

11. *Ibid.*, p. 111.

invisible en des « réalités (objets, puissances, êtres) *donneuses de sens*¹² » et de faire preuve d'une puissance de ces réalités au moyen des rites et des formules magiques. L'existence de ces réalités imaginaires indique que le *mana* est une force fluide susceptible de s'attacher à l'invisible et d'être attestée dans le monde visible. Par sa fluidité même, le *mana* se déplace du monde invisible au monde visible et permet aux hommes d'énoncer un jugement collectif qui détermine ce qui est source de la finitude humaine (le mal, le malheur) et ce qui peut être employé pour atténuer ou guérir la souffrance née de cette finitude. En tant que force maniable et transmissible, le *mana* est connoté avec diverses notions (telles que l'influence, le prestige, la chance, l'autorité, la puissance extraordinaire, etc.) et désigne l'efficacité profonde des choses et des actions. Il s'agit de valeurs sociales recherchées par ceux qui sont censés posséder la puissance du *mana*. Le *mana* pénétrant dans le visible procure aux hommes non seulement les voies magiques du salut mais aussi les multiples bénéfices attachés à la réalité mondaine.

En quoi consiste alors la contribution de la notion maussienne de don à la compréhension du salut religieux ?

Il convient d'abord de remarquer qu'un lien étroit entre le religieux et le don se pose comme une clé essentielle pour comprendre, d'un point de vue sociologique, la notion de salut. Certains auteurs mettent au centre de l'attention l'imbrication du religieux et du don. Dans un texte de 1895, en appréhendant de façon originale l'acte de don comme un mode de transmission du sens ayant une valeur psychique, Georg Simmel affirme que « la sphère affective du don en tant qu'événement sociologique, [...] s'apprête à recueillir et à transmettre la vibration religieuse¹³. » Pour l'auteur, le don est un dispositif transmetteur de ce qui vibre dans le sentiment religieux. Camille Tarot nous invite, pour sa part, à considérer le système religieux comme étant articulé à trois formes de circulation – verticale, horizontale et longitudinale – du don¹⁴. En référence à cette suggestion de Camille Tarot, Jean-Paul Willaime remarque que « l'irréductible spécificité du lien social en religion » réside dans le croisement des trois liens construits par le don, à savoir, « le lien longitudinal de la lignée avec les ascendants et les descendants, le lien horizontal entre les frères en religion, ces deux liens s'articulant au lien vertical faisant référence à l'altérité¹⁵. »

12. François-André Isambert, *De la religion à l'éthique*, Paris, Les éditions du Cerf, 1992, p. 400.

13. Georg Simmel, *La Religion*, traduit par Philippe Ivernel, Paris, Circée, 1998. p. 36.

14. Cf. Camille Tarot, « Gift and Grace : A family to be recomposed ? », in *Gifts and Interests*, Louvain, Peeters, 2000, p. 133-155 et surtout, p. 148.

15. Jean-Paul Willaime, « La religion : un lien social articulé au don », in *Revue du MAUSS*, n° 22, 2003, p. 265.

À travers la prise en compte de la part décisive du don dans la formation de la socialité religieuse, nous pouvons saisir le fait que le don se pose comme un véhicule servant à matérialiser une idée de salut et à la faire circuler dans les relations humaines, pour en établir le sens et l'efficacité. C'est par le biais du don vertical que les hommes peuvent préciser la nature des entités invisibles et organiser les moyens d'agir sur eux : la logique du don rend visible et intelligible l'altérité invisible en la symbolisant en tant que donateur surnaturel ou divin, en vue de susciter une promesse et une attente du salut.

Si la notion de *mana* se trouve au principe de toute relation de sens au monde, les pratiques du don peuvent se présenter comme celles qui sont capables d'organiser les flux du *mana* et d'actualiser de manière efficace ses forces latentes sur le plan des rapports humains. La perspective liant le *mana* et le don nous offre une approche heuristiquement féconde, qui nous autorise à prendre en compte deux axes fondamentaux observables dans la plupart des phénomènes du salut religieux : un axe vertical selon lequel le *mana* se transmet par le don (venu d'une entité invisible, surnaturelle ou transcendante) signifiant une idée de salut pour les êtres humains qui le reçoivent, un axe horizontal selon lequel tout force impliquée dans ce *mana* se déploie, au travers des pratiques du don entre les êtres humains, en tant que les effets positifs du salut¹⁶.

En focalisant notre attention sur l'imbrication du *mana* et du don et en prenant ces deux termes comme fil conducteur de notre travail visant à conceptualiser les phénomènes du salut religieux, nous pouvons non seulement examiner la manière dont Mauss dépasse la lecture durkheimienne de la religion mais aussi prendre en compte quelques éléments essentiels thématiques dans la sociologie wébérienne des religions.

Afin de chercher à valoriser les deux notions maussiennes dans le champ de la sociologie des religions de Weber, il faut révéler la dynamique en jeu dans la généalogie des religions universelles de salut. Il s'agit de décrire les implications qu'a sur l'imbrication magique et traditionnelle du *mana* et du don l'apparition des religions de salut, en tant qu'elles comportent des propriétés nouvelles, susceptibles d'engendrer des transformations radicales dans la structuration de ces deux notions. Ces propriétés sont principalement liées, d'une part, à l'effet de transcendantalisation radicale du *mana*

16. Nous considérons ici seulement deux axes vertical et horizontal du don alors qu'il convient de distinguer, comme le montre Camille Tarot, les trois formes (verticale, horizontale, longitudinale). La raison en est double : premièrement, les ascendants, les morts, les esprits, les ancêtres et les dieux peuvent être pensés comme autant d'entités invisibles, normalement supérieures par rapport aux hommes ; deuxièmement, l'image fournie par le mot « vertical » englobe celle par le mot « longitudinal » dans la mesure où les dons longitudinaux visent à produire la solidarité *verticale* entre les générations.

magique, d'autre part, à la primauté de la présence du don divin sur les mouvements de don immanent pratiqué par les êtres humains. À suivre les arguments de Weber, nous pouvons voir que les propriétés ainsi induites entraînent la vision purement éthique de l'idée de don, qui est différente d'une religion à l'autre, mais qui est tout entière marquée par l'asymétrie radicale entre un seul donateur transcendant et des nombreux donataires humains situés catégoriquement dans le même niveau. C'est le moment important où un pouvoir divin incarné dans le don vertical commence à rationaliser éthiquement la dimension horizontale du don. Mais un tel effet du salut religieux ne cesse pas d'exercer sa force rationalisatrice tant sur la pensée imaginaire du donateur divin que sur la pratique éthique du don entre les hommes : comme le remarque bien Weber à travers sa problématique de l'affinité élective entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, la rationalisation radicale de la force divine aboutit à produire l'idée de Dieu comme Donateur absolu dont le décret est incompréhensible à l'homme et à renverser l'attitude traditionnelle vis-à-vis des prochains pauvres. Par le dogme de la prédestination, l'ascétisme calviniste impose l'idée d'un Dieu qui détermine, dès l'origine, ceux à qui son don de salut sera accordé et ceux à qui ce don sera refusé, valorise l'activité d'accumulation des richesses comme organisation méthodique de la vie et restreint le devoir éthique d'aider les pauvres à ceux qui sont incapables de travailler. Selon Weber, l'ascétisme calviniste a pour conséquence le recul du religieux, la perte de sens et favorise, par son affinité avec l'esprit du capitalisme, l'utilitarisme. Dans ce contexte, il sera possible d'aborder la sociologie wébérienne des religions sous le prisme de l'articulation du *mana* et du don.

De notre hypothèse soulignant que les notions de *mana* et de don peuvent être opératoires dans le dépassement de la lecture durkheimienne de la religion ainsi que dans la réinterprétation des problématiques wébériennes de la sociologie des religions de salut, découle le plan de notre travail.

La première partie de notre recherche comporte trois sujets. Le premier chapitre a pour finalité de mettre en évidence quelques difficultés auxquelles est inévitablement confronté le concept durkheimien de sacré, dans l'appréhension sociologique des phénomènes du salut religieux. Nous partirons tout d'abord de certains principes méthodologiques de l'auteur, afin de montrer comment ils sous-tendent l'ensemble des piliers structurant l'interprétation durkheimienne de la religion. Nous examinerons ensuite son élaboration conceptuelle de la notion de sacré qui devient le pivot de son explication des faits religieux et clarifierons en quoi consistent les limites de cette notion face à la question du salut. Le deuxième chapitre est consacré à la manière dont Mauss dépasse la lecture durkheimienne de la religion : il s'agit de critiquer avec Mauss l'approche essentialiste de Durkheim en matière de religion et sa tentative d'expliquer tous les phénomènes religieux par la

dichotomie radicale du sacré et du profane. En relevant un tel dépassement, nous allons éclairer, dans le chapitre suivant, la place nodale accordée par Mauss à la notion de *mana* et la valeur heuristique de cette notion dans le traitement des phénomènes du salut. Se dessinera alors une configuration conceptuelle, qui concerne ces phénomènes à trois niveaux de réflexion : celui qui porte en premier lieu sur la capacité du *mana* à structurer le champ des idées de salut ; celui qui désigne ensuite une origine magique de la notion de salut, origine susceptible d'être dévoilée par la dimension fluide du *mana* dont le rôle central consiste à réordonner l'état de déséquilibre du système des rapports entre les hommes et les puissances invisibles ; celui enfin qui permet de concevoir les phénomènes du salut sous l'angle de certaines efficacités pratiques mises en œuvre dans le mouvement complexe du *mana*.

La deuxième partie s'intéresse au lien entre le religieux et le don, et plus précisément, à la dimension religieuse du don, ce qui nous conduit à saisir les phénomènes du salut à travers la considération de l'incarnation, dans sa forme la plus primitive, du *mana* dans le don. La question est alors de savoir comment conceptualiser la dimension religieuse du don pour élucider la notion de salut dans ces deux termes maussiens. Mais nous ne pouvons pas ignorer que s'impose ici une difficulté non négligeable : comment chercher à exhumer les phénomènes du salut religieux en les réinterprétant à travers la prise en compte de ces deux termes développés par Marcel Mauss, alors que ce dernier n'a jamais jugé nécessaire d'y consacrer une réflexion à part entière ? Cette difficulté exige de nous la mise en lumière d'un indice susceptible de montrer une forme d'union du *mana* et du don. C'est dans cette perspective qu'il est nécessaire de mettre plus spécifiquement l'accent sur l'histoire du *hau* présente dans l'*Essai sur le don* de Mauss.

Elément crucial de la théorie maussienne, le *hau* est déchiffré comme une sorte d'esprit qui pénètre et qui anime la chose et qui oblige la personne qui l'a reçue de quelqu'un à la rendre au donateur (ou du moins à lui offrir un objet équivalent). Au fond, cette appréciation du *hau* est inséparablement liée à la tâche que Mauss se donne d'élucider la nature du lien juridique que crée la transmission d'une chose et qui consiste dans l'obligation de rendre. Mais, dans l'histoire du *hau*, nous pouvons repérer une figure d'entrecroisement du don vertical et du don horizontal¹⁷. Cet entrecroisement nous offre un guide heuristique pour la compréhension sociologique des phénomènes du salut : il nous autorise à penser la notion de salut dans la perspective du *mana* descendant incarné dans le don vertical ; il nous permet

17. Pour un sens religieux impliqué dans la notion de *hau*, voir « Le sacrifice, la magie et la prière: Marcel Mauss (1872-1950) » in Erwan Dianteill et Michael Löwy, *Sociologies et religion*, tome 2, *Approches dissidentes*, Paris, PUF, 2006. p. 96.

aussi de supposer que les effets induits par le salut dans la réalité mondaine peuvent être reconsidérés sous le prisme de la transmission du *mana* dans les pratiques humaines du don horizontal. Cette perspective implique un rapprochement du *mana* et du salut par le don : par l'acceptation du don vertical fait par une entité invisible, l'homme acquiert un *mana* (force inhérente dans une idée de salut) qui lui procure une chance d'être sauvé d'un mal ; en donnant ce don à d'autres hommes, il peut faire élargir la puissance de ce *mana* et constituer une communauté religieuse au sens primitif. Ainsi, dans la perspective d'un tel rapprochement, le *mana* et le salut sont mis en mouvement par un même mécanisme, à savoir le don.

Or, dans une société proprement magique, avoir du *mana* venu d'une entité invisible et supérieure signifie à la fois avoir une telle chance et avoir une force maléfique. En ce sens, le don vertical est littéralement « Gift¹⁸ ». Il faut donc faire revenir la force potentiellement maléfique à son foyer d'origine. Comme le montre André Iteanu¹⁹, il s'agit d'un double mécanisme, qui consiste simultanément à désincarner cette force de la chose donnée et à valoriser une vertu salvatrice impliquée dans cette chose en donnant celle-ci à d'autres personnes. Cette articulation entre don vertical et don horizontal nous aidera à poser un modèle théorique embryonnaire susceptible de conceptualiser les phénomènes du salut.

Dans la troisième partie, nous montrerons comment les problématiques de la sociologie wébérienne des religions de salut peuvent être reformulées en termes de *mana* et de don. Il convient d'abord de préciser non seulement les limites de notre travail, mais encore d'indiquer les perspectives de notre analyse. Tout d'abord, l'introduction et l'usage de ces deux notions maussiennes pour fournir un modèle sociologique capable d'expliquer la nature et les fonctions des phénomènes du salut religieux seront impossibles sans que ces derniers soient examinés sous leur forme susceptible d'être compréhensible par les logiques de ces deux termes, au-delà des contextes socio-historiques extrêmement variables dans lesquels ces phénomènes se manifestent réellement au cours de l'histoire. Autrement dit, il est nécessaire de voir délibérément les phénomènes en question en sélectionnant seulement, parmi les diverses propriétés qu'ils possèdent, celles qui sont lisibles sous l'angle du *mana* et du don.

Dans cet esprit, nous allons choisir et mettre en valeur certains thèmes de la sociologie de Max Weber qui peuvent être lus dans cette perspective qui lie le *mana* et le don. Nous allons d'abord évaluer la notion wébérienne de « désenchantement du monde » en l'analysant dans l'optique de la déma-

18. Cf. Marcel Mauss, « gift-gift » (1924), in *Œuvres III*, Paris, Edition de Minuit, 1969, p. 46-51.

19. Cf. André Iteanu, « Le *hau* entre rituel et échange », in *Revue du Mauss*, n° 23, 2004, p. 334-352.

gification de la force magique du *mana*. Dans le cadre même de ce travail, nous aborderons ensuite deux autres sujets principaux présents dans l'œuvre de Weber : il s'agit d'examiner 1) comment l'élaboration théologique de la théodicée entraîne une série de modifications du mécanisme d'« incarnation/désincarnation » de la force magique et 2) comment la typologie wébérienne des formes de « refus du monde » produit une nouvelle figure de l'articulation du don vertical et du don horizontal. Enfin, en portant notre attention sur l'ascétisme intramondain tel qu'il est éclairé par Weber, nous allons chercher à comprendre de quelle manière l'investissement humain vers l'idée de transcendance insondable arrive à faire abstraction de la « socialité première » et à affaiblir considérablement le croisement du don vertical et du don horizontal. Il s'agit ici d'interroger la forme spécifique de salut calviniste, qui engendre l'impersonnalisation du lien social et qui s'associe, par là même, avec l'utilitarisme moderne.

Notre tâche visant à comparer les démarches de Durkheim, de Weber et de Mauss concernant les religions de salut nous conduira à suggérer que la transformation du don qui se produit dans ses dimensions verticale et horizontale est un élément essentiel pour penser le passage du *mana* magique au salut religieux.

>>> Pour vous procurer ce livre :

Vous pouvez commander la version numérique de cet ouvrage au format PDF au prix de 10 € en cliquant sur le lien ci-contre¹ :

-
1. Ce lien vous amènera sur le site sécurisé de Paypal™ où vous pourrez régler votre achat par carte bancaire (ou avec votre compte Paypal si vous en avez un), vous recevrez ensuite par mèle un lien vers un serveur sécurisé pour y retirer le fichier PDF de cet ouvrage.

Table

Introduction	7
<i>I. Le sacré et le mana autour de la question du salut religieux</i>	
1. La sociologie de la religion d'Émile Durkheim et ses limites face aux phénomènes du salut religieux	23
La définition durkheimienne de la religion.	27
<i>La définition extrinsèque et le classement des faits sociaux chez Durkheim</i>	27
<i>De l'extérieur à l'intérieur des phénomènes religieux : la découverte de la notion de sacré</i>	33
Le sacré et le salut religieux	40
<i>La transcendance de la société.</i>	43
<i>La société, la morale et la religion</i>	46
<i>L'élargissement de la notion de sacré dans le domaine des religions de salut et ses limites.</i>	49
2. Critique de Marcel Mauss sur l'approche essentialiste de la religion et sur la dualité radicale du sacré et du profane	55
La critique de l'approche essentialiste de la religion de Durkheim	56
<i>La critique de la psychologie religieuse de William James</i>	57
<i>L'affinité de James et de Durkheim</i>	59
La critique sur la dichotomie du sacré et du profane	61
3. Le <i>mana</i> et le salut religieux	67
La notion de <i>mana</i> chez Marcel Mauss	69
<i>Le mana : une souche commune à la magie et à la religion</i>	70
<i>Le Mana et le Sacré</i>	73
Le mana et le salut religieux	81
<i>Le symbolisme et le salut religieux</i>	82
<i>La notion du salut religieux sous l'angle du mana producteur des efficacités pragmatiques</i>	87

<i>Le salut religieux sous l'angle de la distinction du mana magique et du mana religieux</i>	90
<i>L'Essai sur le don</i>	103

II. Pour une conceptualisation des phénomènes du salut religieux en termes de don : articulation de la dimension verticale et de la dimension horizontale du don

4. <i>L'Essai sur le don</i> de Marcel Mauss et les rapports entre <i>mana</i> et don	103
<i>Mana</i> et don	107
<i>Le mana ou la force qui garantit l'obligation de rendre</i>	107
<i>Le mana ou la vertu productrice des valeurs sociales</i>	108
5. Réflexions sur le rapport entre don et salut	111
Le don articulé au religieux : le régime du don vertical	112
L'implication réciproque du religieux et du don	114
Composantes de la dimension religieuse du don	116
De l'entrecroisement du don vertical et du don horizontal	117
Questionnement	118
6. L'obligation de rendre : la règle de droit et d'intérêt ou la force des choses	123
Question sur la règle de droit et d'intérêt	125
Question sur la force de la chose donnée	127
Le rapport entre la question de la règle et de la force	129
L'Interprétation de Mauss sur le <i>hau</i> maori.	133
7. <i>Hau</i> maori : figure primitive du croisement entre don vertical et don horizontal	133
<i>Le hau ou principe spirituel de l'identité existant entre le donateur et la chose donnée</i>	134
<i>La tierce personne et le passage de l'ordre du hau à l'ordre du utu</i>	136
L'interprétation de Sahlins sur le récit du hau	141
Les circulations verticale et horizontale du don	146
<i>La circulation verticale du don</i>	147
<i>La circulation horizontale du don</i>	148
<i>Le croisement des dimensions verticale et horizontale du don</i>	150
8. Construction d'un modèle du salut religieux à partir du croisement entre don vertical et don horizontal	159
L'autonomisation de la sphère du religieux	160
Du fait social total à la division des institutions	164
La spiritualisation et l'intériorisation du don vertical provenant d'un Être transcendant	167
La continuité de la force du don par le divin transcendant	169
La religion dans la perspective wébérienne de la science de la culture	179

**III. Interprétation de la sociologie des religions
de Max Weber en termes de don et de mana**

9. La sociologie wébérienne des religions	179
<i>La compréhension de la religion comme action sociale de type religieux</i>	182
<i>L'éthique religieuse dans la perspective de Max Weber</i>	184
Problématique wébérienne du salut religieux	185
L'approche <i>de l'intérieur</i> de la religion et la religion de <i>l'intériorité</i>	190
La compréhension de la religion de <i>l'intériorité</i> en termes de don vertical et horizontal	192
10. L'idée de désenchantement du monde	195
Le jardin enchanté comme l'idéal-type du monde magique	197
L'appréhension du charisme sous l'angle du <i>mana</i>	200
<i>La naissance d'un charisme nouveau tourné vers le salut individuel en tant que tel</i>	202
<i>L'émergence d'une « religiosité du "sauveur" » et le passage du mana immanent au mana transcendant</i>	203
Prophétisme, naissance d'une nouvelle figure du don vertical	204
La théodicée dans la perspective wébérienne	209
11. Théodicée : transformations des modes d'intervention du dieu dans les réalités mondaines	209
Le dualisme magique du bien et du mal	212
Le dualisme ontologique	214
L'eschatologie messianique	216
Économie des biens de salut	221
12. Économie des biens de salut : modes d'articulation du don vertical et du don horizontal	221
L'éthique de la conviction	224
Le mysticisme hors du monde : l'autoconsommation du don vertical et l'émergence du don religieux inconditionnel	227
<i>L'autoconsommation du don vertical</i>	227
<i>L'émergence du don religieux inconditionnel</i>	230
L'ascétisme hors du monde : « lieu d'économie rationnelle »	233
L'ascétisme intramondain : valorisation du don religieux conditionnel	236
Exemple de charité religieuse : l'éthique religieuse dans la perspective de l'articulation du don vertical et du don horizontal	239
Conclusion	245
Bibliographie	249

Composition :

L'Ingénierie éditoriale



2, allée de la Planquette • 76840 Hénouville

Imprimé en France