

## Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

05/04/2006

### La sécurité alimentaire et ses aspects biopolitiques :

#### 2) Quelques remarques sur Durkheim

Frédéric Keck

L'analyse de Robertson Smith ne rendait compte que d'un seul aspect du sacrifice, que l'on peut appeler sa face claire ou joyeuse : celui par lequel la communauté s'unit dans la consommation de l'animal, en participant aux forces qui se dégagent de son corps. Elle ne décrivait qu'imparfaitement l'autre aspect du sacrifice, que l'on peut dire lugubre ou triste : celui par lequel la communauté s'écarte de l'animal sacrifié en le considérant avec horreur comme un être impur. C'est pourtant la coexistence de ces deux aspects qui suscite l'étonnement devant le sacrifice : que la même institution puisse à la fois produire une union quasiment mystique avec un animal et s'en tenir à distance comme s'il avait une influence néfaste le rend difficile à penser. Pour décrire ces deux aspects, Robertson Smith avait recouru au concept de contagion, sans doute parce qu'il fut l'un des premiers à insister sur l'aspect alimentaire du sacrifice : l'animal consommé est contagieux parce que les forces qu'il contient se communiquent aux fidèles lorsque ceux-ci entrent en contact avec lui de la façon la plus intime en le mangeant. Mais le terme de contagion reste éminemment flou, parce qu'il désigne des forces aussi bien positives que négatives : la joie est contagieuse autant que la tristesse, et pourtant les effets de l'une et de l'autre diffèrent du tout au tout. On peut donc dire que ce que Robertson Smith a découvert c'est moins l'ambivalence du sacré que le mécanisme de sa propagation par contact alimentaire et par contagion. Pour expliquer que la contagion puisse prendre deux valeurs opposées, il lui manquait une théorie des opérations qui qualifient ces contacts, il lui manquait une théorie du droit. Dans un sacrifice, en effet, ce n'est pas seulement la communauté qui se manifeste à elle-même dans l'extase mystique, mais la société, à travers les premières découpes qu'elle impose aux phénomènes. C'est cette analyse juridique de l'institution sacrificielle qu'a proposée la sociologie d'Emile Durkheim.

La trajectoire intellectuelle d'Emile Durkheim peut être caractérisée comme un passage de la sociologie du droit à la sociologie de la religion. Le droit rend visible cette première caractéristique des faits sociaux, qui est de se manifester à la conscience individuelle comme une contrainte extérieure. Ainsi dans sa thèse, *De la division du travail social*, Durkheim avait montré que le passage d'une société à solidarité mécanique, ignorant la division du travail, à une société à solidarité organique, caractérisée par cette division, pouvait s'observer au niveau des systèmes d'obligations et de sanction qui régulent l'activité économique – le droit pénal à sanction répressive et le droit civil à sanction restitutive. Il fallait encore ajouter à cette première théorie du droit un autre aspect important des faits sociaux : l'attachement à des règles morales qui font vivre les individus d'une vie supérieure. Or c'est dans l'analyse de la religion que Durkheim trouve la complémentarité de ces deux éléments, la contrainte et l'attachement, l'obligation et la désirabilité, par lesquels l'individu est dans le même mouvement diminué par l'action des règles sociales sur lui, et en même temps élevé à un ordre de rationalité supérieur. La religion fait accéder à cette strate de la vie psychique où le caractère obligatoire de la règle puise dans l'affectivité des individus.

Cette découverte du caractère sociologique de la religion, Durkheim dit la devoir à la lecture de Robertson Smith, qui aurait ainsi imposé un véritable tournant dans son travail intellectuel. En 1907, il répond à une polémique lancée par une revue catholique contre son école de sociologie, l'accusant d'avoir importé en France les théories juridiques allemandes, et d'avoir ainsi laïcisé le principe religieux en le confiant tout entier à l'Etat. Cette querelle sur les influences intellectuelles est l'occasion pour Durkheim de reconnaître sa dette envers Robertson Smith et son école d'histoire des religions :

« Il est dit que j'aurais trouvé chez Wundt l'idée que la religion est la matrice des idées morales, juridiques, etc. C'est en 1887 que je lus Wundt : or c'est seulement en 1895 que j'eus le sentiment net du rôle capital joué par la religion dans la vie sociale. C'est en cette année que, pour la première fois, je trouvais le moyen d'aborder sociologiquement l'étude de la religion. Ce fut pour moi une révélation. Ce cours de 1895 marque une ligne de démarcation dans le développement de ma pensée, si bien que toutes mes recherches antérieures durent être reprises à nouveaux frais pour être mises en harmonie avec ces vues nouvelles. L'*Ethik* de Wundt, lue huit ans auparavant, n'était pour rien dans ce changement d'orientation. Il était dû tout entier aux études d'histoire religieuse que je venais d'entreprendre et notamment à la lecture des travaux de Robertson Smith et de son école. (...) Je dois certes à l'Allemagne, mais (...) je dois au moins autant à l'Angleterre. Mais cela ne fait pas que la sociologie nous soit venue soit de l'un soit de l'autre pays, car les juristes et les économistes allemands ne sont guère moins étrangers à l'idée sociologique que les historiens anglais des religions. Mon but a été précisément de faire pénétrer cette idée dans ces disciplines d'où elle était absente et d'en faire ainsi des branches de la sociologie. »

Lettre au Directeur de la *Revue néo-scholastique* du 8 novembre 1907, sur l'influence allemande dans la sociologie française en réponse à Simon Deploige, in E. Durkheim, *Textes I*, Paris, Minuit, 1975, p. 404.

« Ce fut pour moi une révélation » : le terme, souvent souligné par les commentateurs, est lui-même religieusement chargé, et rend bien hommage à la tentative de Robertson Smith visant à retrouver par les lumières de la science le principe religieux qui apparaît originairement dans sa totalité. Mais il ne doit pas faire conclure à un tournant religieux dans la pensée de Durkheim, le conduisant progressivement à un idéalisme qui romprait avec l'attention scrupuleuse aux faits sociaux dont témoignent ses premiers travaux, comme ont pu le suggérer d'autres commentateurs. Ce que découvre Durkheim chez Robertson Smith, c'est tout un ensemble de faits qui lui permettent de serrer au plus près la signification des phénomènes religieux. Surtout, Durkheim ne passe pas des analyses allemandes sur le droit aux études anglaises sur la religion : il s'agit de faire pénétrer dans ces deux domaines « l'idée sociologique », c'est-à-dire le mode d'existence propre aux faits sociaux, dont chacun des domaines n'a qu'une vue partielle. Le parcours intellectuel de Durkheim le conduit ainsi à jouer les Anglais contre les Allemands, en vue de faire pénétrer les faits religieux dans les faits juridiques, mais aussi à jouer les Allemands contre les Anglais, en vue d'éclairer juridiquement la structure des faits religieux. La « révélation » qu'a apportée Robertson Smith, prise en elle-même, peut être considérée comme confuse : elle n'est pas la révélation de la signification originaire du phénomène religieux, au sens d'une manifestation extraordinaire qui défie les pouvoirs de la raison, mais plutôt la confirmation d'une structure juridique déjà établie, dont elle oriente plus largement le développement.

Lorsque Durkheim entreprend la rédaction des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, publié en 1912, il rend plusieurs fois hommage à Robertson Smith. Celui-ci a en effet rendu possible une véritable étude sociologique de la religion, en ce qu'il ne s'est pas contenté de comparer entre elles les religions les plus diverses, mais les a rapportées à un principe unique : celui par lequel la communauté se manifeste à elle-même à travers la consommation d'un animal. C'est donc de l'analyse d'une religion particulière, le totémisme, que l'on pourra dégager les « formes élémentaires » de toutes les religions, à condition de comprendre ce terme non comme une origine historique dont les autres religions dériveraient,

mais comme un ensemble de structures présentes de façon variables dans toutes les religions. L'analyse d'une seule religion éclaire toutes les autres religions si elle va au-delà de ses aspects les plus superficiels et les plus étranges pour atteindre le principe qui l'anime.

« Smith, par-delà la lettre des croyances totémiques, s'efforça d'atteindre les principes profonds dont elles dépendent. Déjà dans son livre sur *La parenté et le mariage dans l'Arabie primitive*, il avait fait voir que le totémisme suppose une consubstantialité, naturelle ou acquise, de l'homme et de l'animal (ou de la plante). Dans sa *Religion des Sémites*, il fit de cette même idée l'origine première de tout le système sacrificiel : c'est au totémisme que l'humanité devait le principe de la communion alimentaire. Et sans doute, on peut trouver que la théorie de Smith était unilatérale ; elle n'est plus adéquate aux faits actuellement connus ; mais elle ne laissait pas de contenir une vue géniale et elle a exercé, sur la science des religions, la plus grande influence. » (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1998, p.127)

Ce principe dont Smith a eu une « vue géniale », c'est donc le sacré tel qu'il est apparaît dans le sacrifice totémique. Le totémisme ne se ramène pas à un ensemble de croyances erronées sur la parenté entre les hommes et les animaux, ainsi que le supposait Frazer : c'est un ensemble de pratiques produisant effectivement la parenté entre les hommes par le sacrifice d'un animal, dont la chair et le sang manifestent l'unité du lien qui soude les hommes entre eux. Remarquons que Durkheim court-circuite ainsi la démarche généalogique et empiriste par laquelle Robertson Smith engendre progressivement l'idée de sacré à partir de celles de surnaturel et de saint, en montrant comment des croyances diffuses en viennent à se fixer en s'intensifiant dans un lieu, le sanctuaire où s'effectue le sacrifice. La démarche de Durkheim est ici plus proche d'une déduction à partir d'un premier germe, sur le modèle de celles de Descartes ou de Condillac : une fois écartées les opinions et les croyances illusoire qui en masquent la réalité, le premier principe permet d'engendrer l'ensemble des autres idées qu'il contient d'emblée virtuellement. La « vue géniale » de Robertson Smith, c'est donc ce que l'on pourrait appeler le « Cogito totémique », par lequel la société se rend présente à elle-même à travers le partage du sang d'un animal, et dont les diverses religions, en multipliant le nombre des divinités, ont complexifié la forme originaire.

Mais il faut alors immédiatement remarquer que ce Cogito est mis à distance de lui-même, ne serait-ce que parce qu'il doit passer par la figure d'un animal pour se manifester, cet animal apparaissant à la fois comme lieu de reconnaissance et de méconnaissance. Le totémisme produit un singulier dédoublement : la parenté entre les hommes ne peut se rendre manifeste que par le sang de l'animal, mais celui-ci peut se corrompre, et trahir ainsi ce qu'il doit révéler. Si l'animal est sacré et non l'humanité, c'est que le sacré n'existe que dans cette relation par laquelle l'humanité se dédouble en retrouvant son unité en-dehors d'elle-même.

Robertson Smith a eu clairement conscience de ce dédoublement, et il a recouru à la notion de contagion pour le décrire. Le sacré est essentiellement contagieux, c'est-à-dire qu'il se répand sur toutes les choses qu'il touche ; il est donc non localisable, puisqu'il déborde du lieu qu'on lui assigne. Selon François Delaporte, dans l'article « Contagion et infection » du *Dictionnaire de la pensée médicale* sous la direction de Dominique Lecourt (Paris, PUF, 2004, p. 283-287), la notion de contagion était exclue de la pensée médicale au début du XIXe siècle parce qu'elle renvoyait à une conception magique de la transmission de la maladie par contact et souillure, sans désigner une cause de la maladie et renvoyer à un foyer où l'intervention est possible, comme dans la théorie de l'infection ; elle revient cependant au milieu du XIXe siècle pour désigner de nouvelles maladies dont le développement ne peut être arrêté qu'en installant des contrôles aux frontières. Une telle notion réintroduit donc dans l'analyse de la religion le thème de la magie, celle-ci fonctionnant en mettant en contact le semblable avec le semblable par les voies de la sympathie et de l'antipathie. Elle pose ainsi le problème des frontières de façon strictement immanente, c'est-à-dire sans rapporter ces frontières à un foyer de la maladie. Concevoir le sacré comme contagieux, c'est en faire une

sorte de maladie, qui porte le corps social à un point d'intensité maximum, où ce délire collectif qu'est le sacrifice irradie dans toutes les parties du corps. Mais ce n'est pas encore connaître la cause de la maladie, et c'est se rendre impossible toute intervention sur son foyer. On pourrait dire que Robertson Smith conçoit le sacré comme un vaccin, c'est-à-dire comme une substance contagieuse qui à dose mesurée guérit l'organisme, et à dose trop forte le détruit. Mais il n'explique pas encore l'efficacité du vaccin.

Tout le problème consiste en effet à comprendre comment la même action peut prendre deux sens différents, faste ou néfaste, en fonction du contexte où elle se développe. Robertson Smith décrit ce phénomène, mais il ne l'explique pas. C'est pourquoi on peut lui attribuer la découverte de l'ambiguïté du sacré, mais pas sa théorisation. Son analyse reste ainsi confuse, prise dans l'opacité du phénomène dont il a eu la « révélation ».

« Un des plus grands services que Robertson Smith ait rendu à la science des religions est d'avoir mis en lumière l'ambiguïté de la notion de sacré. (...) Mais si Robertson Smith a eu un vif sentiment de cette ambiguïté, il n'en a jamais donné d'explication expresse. Il se borne à faire remarquer que, comme toutes les forces religieuses sont indistinctement intenses et contagieuses, il est sage de ne les aborder qu'avec de respectueuses précautions, quel que soit le sens dans lequel s'exerce leur action. Il lui semblait qu'on pouvait ainsi rendre compte de l'air de parenté qu'elles présentent toutes en dépit des contrastes qui les opposent par ailleurs. Mais, d'abord, la question n'était que déplacée ; il restait à faire voir d'où vient que les puissances de mal ont l'intensité et la contagiosité des autres. En d'autres termes, comment se fait-il qu'elles soient, elles aussi, de nature religieuse ? Ensuite, l'énergie et la force d'expansion qui leur sont communes ne permettent pas de comprendre comment, malgré le conflit qui les divise, elles peuvent se transformer les unes dans les autres ou se substituer les unes aux autres dans leurs fonctions respectives, comment le pur peut contaminer tandis que l'impur sert parfois à sanctifier ? » (*Ibid.*, p. 584-589)

Durkheim cherche à expliquer ces phénomènes d'ambiguïté en développant la seconde métaphore par laquelle Smith décrivait ce phénomène : l'électricité. Au point où s'effectue le sacrifice, il se produit ce que Durkheim appelle une effervescence collective, où les individus qui entrent en relation constituent une réalité d'un genre nouveau par l'action en commun. Cette réalité se manifeste par le fait que toutes les choses se trouvent polarisées vers elle, à la manière dont un champ électrique polarise les particules de matière. La conscience collective, ce n'est en effet rien d'autre qu'un pôle vers lequel s'orientent les actions des individus. Mais lorsqu'elle apparaît, elle peut en retour réagir sur ces actions, et en organiser tout autrement l'arrangement. L'action de la conscience collective consiste ici seulement à qualifier les choses en fonction de leur situation dans l'ordre de l'interaction. Mais cette qualification a un véritable effet, puisqu'elle conduit à distinguer les choses qui peuvent entrer dans l'ordre de l'interaction, et celles qui ne le peuvent pas. Elle est donc un jugement, qui se manifeste essentiellement sous la forme de l'interdit et de la sanction. La frontière entre ce qui est touché par le sacré et ce qui en reste à l'extérieur est l'acte d'une conscience, qui agit sur l'organisme à la manière d'un foyer en régulant son activité. On peut bien dire alors que c'est la société qui nous rend malades, mais cette maladie introduit un ordre dans l'organisme en distinguant ce qui relève de son action et ce qui doit en être séparé. Ce vaccin qu'est le sacré n'a d'efficacité que s'il intervient dans un système déjà polarisé.

Durkheim est ainsi conduit à donner une nouvelle définition du sacré : ce n'est pas seulement le contagieux, ce qui irradie, c'est surtout le séparé, l'interdit. Le sacré n'a de signification que par séparation avec un autre domaine, le profane, au sens de « pro-fanum », devant le temple. Ce qui donne sa signification au phénomène religieux, selon Durkheim, ce n'est pas le sacré en lui-même, c'est le geste de coupure entre le sacré et le profane – cette coupure s'instaurant de façon variable selon les sociétés. « Ce qui est caractéristique du phénomène religieux, c'est qu'il suppose toujours une division bipartite de l'univers connu et connaissable en deux genres qui comprennent tout ce qui existe, mais qui s'excluent radicalement. Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent ; les choses

profanes, celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à distance. » (*Ibid.*, p. 56)

Si l'on pose ainsi la coupure entre le sacré et le profane comme un acte extérieur à ce domaine, on comprend mieux alors que les choses puissent passer d'un domaine à un autre. L'extraordinaire contagiosité du sacré qu'a constatée Robertson Smith tient à ce que ce sont les mêmes choses qui peuvent être alternativement perçues comme sacrées ou comme profanes. Le pouvoir de la magie vient précisément selon Durkheim de ce plaisir pris à « profaner les choses saintes », en rétablissant une multiplicité de contacts là où la religion a instauré une première coupure. Mais il faut alors supposer que cette coupure suscite le désir de la profanation, car la dénivellation entre le profane et le sacré conduit celui-ci à déborder de son domaine pour s'étendre à tout le réel, sous la modalité d'une dynamique affective. Il y a donc une contradiction dans le sacré : en tant qu'acte de la conscience collective il constitue une coupure nette, mais en tant que domaine de choses il est conduit à déborder en permanence de ces frontières. Là où Robertson Smith décrivait une ambiguïté dans les phénomènes contagieux, il faut voir une véritable contradiction dans le rapport de la conscience aux choses.

« Le milieu profane et le milieu sacré ne sont pas seulement distincts, ils sont fermés l'un à l'autre : entre eux il existe un abîme. Il doit donc y avoir, dans la nature des êtres sacrés, une raison particulière qui rend nécessaire cet état d'isolement exceptionnel de mutuelle occlusion. Et en effet, par une sorte de contradiction, le monde sacré est comme enclin, par sa nature même, à se répandre dans ce même monde profane qu'il exclut par ailleurs : en même temps qu'il le repousse, il tend à s'y écouler dès qu'il laisse seulement s'en approcher. C'est pourquoi il est nécessaire de le tenir à distance et de faire, en quelque sorte, le vide entre eux. Ce qui oblige à ces précautions, c'est l'extraordinaire contagiosité du caractère sacré. Loin de rester attaché aux choses qui en sont marquées, il est doué d'une sorte de fugacité. Le contact même le plus superficiel ou le plus médiat suffit pour qu'il s'étende d'un objet à l'autre. » (*Ibid.*, p. 454-455)

On aboutit ainsi à un cercle logique : est-ce parce que le sacré est contagieux qu'il nécessite l'instauration d'une coupure et d'un interdit, ou est-ce parce qu'il est séparé qu'il suscite immédiatement le désir de profanation et de transgression ? Ce cercle reconduit le problème du rapport entre la magie et la religion : est-ce parce que la magie établit des contacts entre tous les êtres à l'infini que la religion pose une première coupure, ou est-ce parce que la religion a posé arbitrairement cette frontière que la magie prend un malin plaisir à la transgresser ? Durkheim ne tranche pas véritablement ce cercle, comme en atteste l'ambiguïté de l'expression « nature des êtres sacrés », qu'il utilise en deux sens : tantôt pour rappeler qu'étant de la même nature que les êtres profanes ils peuvent communiquer avec eux, tantôt pour affirmer qu'ils relèvent d'une autre nature et doivent donc être séparés. On touche ici l'une des difficultés centrales de ce que Durkheim appelle « l'idée sociologique » qui, tout en s'inscrivant dans la nature des choses, produit une réalité d'un genre nouveau, une « surnature », par intensification des forces de la nature. Robertson Smith avait entrevu ce point en observant que les forces sociales intensifient les forces naturelles, lorsque les animaux sont mangés en vue de manifester la communion du clan. Mais ce qui reste à expliquer c'est comment l'intensification conduit à créer autre chose que les forces en présence. Il faut ici quitter le plan de l'expérience sensible, sur lequel se tenait Robertson Smith, pour entrer sur le plan de l'expérience sociale qui, bien qu'inscrite en elle, constitue un ordre séparé.

« Quand on croit que les êtres sacrés ne se distinguent des autres que par l'intensité plus grande des pouvoirs qui leur sont attribués, la question de savoir comment les hommes ont pu en avoir l'idée est assez simple : il suffit de rechercher quelles sont les forces qui, par leur exceptionnelle énergie, ont pu frapper assez vivement l'esprit humain pour inspirer des sentiments religieux. Mais si, comme nous avons essayé de l'établir, les choses sacrées diffèrent en nature des choses profanes, si elles sont

d'une autre essence, le problème est autrement plus complexe. Car il faut se demander alors ce qui a pu déterminer l'homme à voir dans le monde deux mondes hétérogènes et incompatibles, alors que rien dans l'expérience sensible ne semblait devoir lui suggérer l'idée d'une dualité aussi radicale. » (*Ibid*, p. 57-58)

On semble alors revenir à la thèse que Robertson Smith visait précisément à combattre, selon laquelle le sacré constituerait un arrière-monde, avec lequel le sacrifice permet d'établir une médiation. Durkheim ne va jamais jusqu'à une telle thèse : le sacré et le profane, c'est bien le même monde, mais saisi à travers deux points de vue différents. Ce qu'il faut expliquer, c'est comment ces deux points de vue se sont décrochés l'un de l'autre à partir du même phénomène.

Or dans cette perspective, le phénomène du sacrifice est particulièrement révélateur. Durkheim est en effet conduit à revenir sur l'un des points essentiels de la doctrine de Smith : celle selon laquelle le sacrifice exclut à l'origine l'idée de propriété. Selon Smith, c'est par une erreur moderne que nous projetons sur les communautés primitives l'idée de propriété, ce qui nous conduit à concevoir le sacrifice comme un don aux dieux. Dans une communauté primitive où les dieux sont en relation de parenté avec les hommes, le sacrifice manifeste l'union plutôt qu'il ne consacre la séparation. Mais Durkheim refuse une telle analyse, pour autant qu'elle ne fait pas la distinction entre propriété individuelle et propriété collective. Sans doute ne faut-il pas concevoir les dieux comme des propriétaires individuels réclamant un dû, par un anthropomorphisme qui conduit à l'image scandaleuse de dieux cannibales. Mais l'idée même de divinité correspond selon Durkheim à un type de propriété plus archaïque, la propriété collective, décrivant tout ce qui appartient à la société et en définit les frontières. On retrouve ici le privilège du droit dans l'analyse du phénomène religieux : l'analyse juridique, convenablement menée, conduit à trouver des homologues structurales entre des phénomènes relevant de niveaux apparemment séparés. Lorsqu'une société définit ce qui est de l'ordre du sacré, elle définit aussi les frontières d'une propriété qui revient en droit au pouvoir. On voit ainsi apparaître la notion de sacré dans un cours que Durkheim a donné de 1890 à 1900 à l'Université de Bordeaux sous le titre « Physique des mœurs et du droit », et qui a été republié sous le titre *Leçons de sociologie*. On y voit l'influence de Robertson Smith, à travers l'idée de contagiosité du sacré, mais aussi la profonde originalité de Durkheim, à travers le lien établi entre sacré et propriété.

« On peut observer directement la filiation entre la notion de tabou ou du sacré et la notion de la propriété. La première engendre la seconde. A Tahiti, les rois, les princes, les grands sont des êtres sacrés. Or le caractère sacré est essentiellement contagieux : il se communique à celui qui touche l'objet qui en est investi. Un chef ne peut donc entrer en contact avec une chose sans qu'elle devienne tabou par cela même, au même degré et de la même manière que lui. Or il en résulte que, *ipso facto*, elle devient sa propriété. (...) Déclarer une chose tabou ou se l'approprier sont synonymes. » (*Leçons de sociologie*, PUF, 1997, p. 173)

Que le sacré soit une forme de propriété, c'est là une thèse qui va directement à l'encontre de celle de Robertson Smith. Quels en sont proprement les effets en ce qui concerne l'analyse du phénomène sacrificiel ? Durkheim consacre un chapitre des *Formes élémentaires de la vie religieuse* à la cérémonie de l'Intichiuma décrite par Spencer et Gillen dans la tribu Arunta d'Australie. Cette cérémonie se divise en deux phases : au cours de la première, les Arunta frappent les pierres pour en revivifier les puissances vitales qui en émanent ; au cours de la deuxième, ils mangent leur animal totem, chenille ou kangourou, dans une atmosphère de gravité et de respect. Une telle cérémonie confirme et infirme à la fois l'analyse de Smith. Elle la confirme parce que le sacrifice est bien ici une cérémonie alimentaire, dans laquelle la substance du clan est revivifiée par la consommation de la chair de l'animal totem. Le point d'orgue de cette cérémonie, c'est en effet le moment où le clan mange son animal totem, confirmant par la pratique leur croyance en une relation de parenté entre eux et lui. Mais Robertson Smith laisse de côté la première phase de la cérémonie, au

cours de laquelle les Arunta se préparent au repas totémique en revivifiant la divinité convoquée au sacrifice, et en adoptant un comportement respectueux et grave. Or c'est précisément dans cette première phase que le sacré est institué comme un domaine de propriété séparé, auquel on n'accède qu'en franchissant un certain nombre d'interdits. Ce n'est là qu'une erreur de fait, mais les conséquences théoriques en sont importantes, car en introduisant l'idée de respect, c'est en fait un tout autre concept de sacré que la communion alimentaire qui se met en place :

« On sait quelle révolution les travaux de Robertson Smith ont déterminé dans la théorie traditionnelle du sacrifice. Jusqu'à lui on ne voyait dans le sacrifice qu'une sorte de tribut ou d'hommage, obligatoire ou gracieux, analogue à ceux que les sujets doivent à leurs princes. Robertson Smith fut le premier à faire remarquer que cette explication classique ne tenait pas compte de deux caractères essentiels du rite. Tout d'abord c'est un repas ; ce sont des aliments qui en sont la matière. De plus, c'est un repas auquel les fidèles qui l'offrent prennent part en même temps que le dieu auquel il est offert. Certaines parties de la victime sont réservées à la divinité ; d'autres sont attribuées aux sacrifiants qui les consomment (...). Or les repas pris en commun passent, dans une multitude de sociétés, pour créer entre ceux qui assistent un lien de parenté artificielle. Des parents, en effet, sont des êtres qui sont substance de l'organisme. Une commune alimentation peut donc produire les mêmes effets qu'une commune origine. Suivant Smith, les banquets artificiels auraient précisément pour objet de faire communier dans une même chair le fidèle et son dieu afin de nouer entre eux un lien de parenté. (...)

Il y aurait, sans doute, quelques réserves à faire, dans le détail, sur cette façon d'expliquer l'efficacité des banquets sacrificiels. Celle-ci ne résulte pas exclusivement du fait de la commensalité. L'homme ne sanctifie pas uniquement parce qu'il s'assoit, en quelque sorte, à la même table que le dieu, mais surtout parce que l'aliment qu'il consomme dans ce rituel a un caractère sacré. On a montré, en effet, comment dans le sacrifice, toute une série d'opérations préliminaires, lustrations, onctions, prières, etc., transforment l'animal qui doit être immolé en une chose sainte, dont la sainteté se communique ensuite au fidèle qui en mange. Il n'en reste pas moins que la communion alimentaire est un des éléments essentiels du sacrifice. » (*Ibid.*, p. 480-482)

L'analyse de la première phase, celle de préparation, modifie ici considérablement celle de la deuxième phase, celle de communion. Car cette première phase ne consiste pas à reconnaître une faute dont la deuxième opérerait le rachat, selon la formule théologique que Robertson Smith a critiquée. Elle vise plutôt à réinstaurer la séparation entre le sacré et le profane dont le sacrifice a besoin pour se dérouler. Ce n'est donc pas un tribut payé à des dieux préexistants, mais une offrande qui crée les dieux auxquels elle offre quelque chose. Ici le geste de la coupure crée les entités en présence : les hommes se préparent à entrer dans la sphère du sacré, mais ils revivifient également les dieux qui constituent cette sphère. Il y a donc bien offrande, mais ce n'est pas l'offrande de choses individuelles : l'offrande crée une zone de propriété collective dans laquelle le sacrifice a lieu. Durkheim retrouve ainsi l'une des significations du sacrifice que Smith avait laissé de côté : un sacrifice c'est bien un renoncement, au sens de sacrifice de soi, mais ce renoncement n'est pas une dépossession, car ce qui est donné dans le passage du profane au sacré est retrouvé à une puissance supérieure dans la zone du sacré. La discussion des faits conduit ainsi à un point théorique central, car le sacrifice oblation est réintégré dans le sacrifice communion, à travers une contradiction féconde :

« Mais sur un autre point, les faits nouveaux dont nous disposons infirment les théories de Smith. Suivant lui, en effet, la communion ne serait pas seulement un élément essentiel du sacrifice ; elle en serait, au moins à l'origine, l'élément unique. Non seulement on se serait mépris quand on réduisait le sacrifice à n'être qu'un tribut ou une offrande, mais encore l'idée d'offrande en serait primitivement absente ; elle ne serait intervenue que tardivement, sous l'influence de circonstances extérieures, et masquerait la nature véritable de ce mécanisme rituel, loin qu'elle pût aider à la comprendre. Smith croyait en effet apercevoir dans la notion d'oblation

une absurdité trop révoltante pour qu'il fût possible d'y voir la raison profonde d'une aussi grande institution. (...) Il semble contradictoire que les dieux attendent de l'homme leur nourriture, quand c'est par eux qu'il est nourri. Comment auraient-ils besoin de son concours pour prélever leur juste part sur les choses qu'il reçoit de leurs mains ? (...) Mais les faits que nous avons exposés ruinent cette argumentation. (...) Reportons-nous, en effet, au premier acte de l'Intichiuma, aux rites qui sont destinés à assurer la fécondité de l'espèce animale ou végétale qui sert de totem au clan. Cette espèce est la chose sacrée par excellence (...); cependant, pour se perpétuer, elle a besoin du concours de l'homme. C'est lui qui, chaque année, dispense la vie à la génération nouvelle; sans lui, elle ne verrait pas le jour. Qu'il cesse de célébrer l'Intichiuma et les êtres sacrés disparaîtront de la surface de la terre. C'est donc de lui, en un sens, qu'ils tiennent l'existence; et pourtant, sous un autre rapport, c'est d'eux qu'il tient la sienne; car une fois qu'ils seront parvenus à la maturité, c'est à eux qu'il empruntera les forces nécessaires pour entretenir et réparer son être spirituel. Ainsi c'est lui qui fait ses dieux, peut-on dire, ou du moins c'est lui qui les fait durer; mais en même temps c'est par eux qu'il dure. Il commet donc régulièrement le cercle qui, suivant Smith, serait impliqué dans la notion même du tribut sacrificiel: il donne aux êtres sacrés un peu de ce qu'il reçoit d'eux et il reçoit d'eux tout ce qu'il leur donne. » (*Formes élémentaires...*, *op. cit.*, p.480-488)

On retrouve ici dans l'analyse de sacrifice la contradiction que nous avons repérée tout à l'heure dans le concept de sacré; mais en tant qu'elle constitue une pratique, elle ne renvoie plus au cercle de l'origine mais devient véritablement opératoire. Dans le sacrifice, les hommes ont besoin des dieux pour constituer le lien qui les unit; mais les dieux ont besoin des hommes pour exister comme entités efficaces. Le pouvoir des hommes ne consiste pas ici à créer les dieux, car cette création se manifeste à chaque fois comme une surprise qui révèle une réalité supérieure, mais plutôt à les faire durer, car les dieux n'ont pas en eux-mêmes les pouvoirs de se maintenir dans l'existence. Le sacrifice est donc une création continuée de divinités, à travers l'institution de la coupure entre le profane et le sacré. Robertson Smith avait parfaitement repéré ce problème de la permanence ou de la durabilité de la vie religieuse; mais il l'avait résolu en fixant les croyances religieuses dans le sanctuaire du sacrifice, occultant ainsi l'ensemble des opérations par lesquelles ce sanctuaire est recréé en permanence, à travers une forme de coupure continuée. Il avait ainsi vu une contradiction théorique dans l'idée de sacrifice expiatoire, car il ne pouvait comprendre comment ce qui fixe les croyances diffuses reste en lui-même profondément instable: la contradiction n'est pas ici dans la théorie, mais dans les faits eux-mêmes.

Ce qui est ainsi réintégré dans l'analyse du sacrifice, c'est que celui-ci constitue un ensemble de dons et de contre-dons. L'erreur de Robertson Smith était d'avoir conçu l'offrande comme un don sans retour, alors que dans le sacrifice les hommes reçoivent autant et même plus que ce qu'ils donnent: ils retrouvent dans la sphère du sacré ce qu'ils ont donné de manière profane, mais augmenté de la puissance du collectif. Leur renoncement est tout sauf désintéressé puisque les individus qui entrent dans le sacrifice espèrent retrouver ce qu'ils ont offert augmenté de la puissance du social. La temporalité sociale s'instaure ici du fait qu'il y a un délai entre le don et le contre-don, délai nécessaire au tracé de la frontière entre le sacré et le profane, et à la revivification du principe religieux.

C'est dans ce délai par lequel le sacrifice diffère l'apparition du dieu que peut se constituer la croyance. La phase de préparation du sacrifice est sans doute plus importante que la phase de communion elle-même, car c'est à ce moment que les croyances peuvent véritablement se constituer et se vivifier. Dans cette phase, le sacrifice est pensé avant d'être effectué, et c'est par le fait d'être pensé qu'il peut ensuite constituer un niveau de pratiques supérieur. Durkheim est ainsi conduit à une thèse qui rompt radicalement avec le primat de la pratique chez Smith: le sacrifice est une opération théorique avant d'être une opération pratique, c'est une revivification des croyances avant d'être une revitalisation du sang. Il faudrait aller jusqu'à dire que c'est un acte de communication avant d'être un acte de



communion : le sacrifice échange des mots et des signes avec les divinités avant ou au lieu de s'unir à elles ; les espèces animales ne sont que les occasions pour les hommes d'échanger des signes entre eux plutôt que les substances par lesquelles ils communient joyeusement.

« Ce que le fidèle donne réellement à son dieu, ce ne sont pas les aliments qu'il dépose sur l'autel, ni le sang qu'il fait couler dans ses veines : c'est sa pensée. (...) La règle *do ut des*, par laquelle on a parfois défini le principe du sacrifice, n'est pas une invention tardive de théoriciens utilitaires : elle ne fait que traduire, d'une manière explicite, le mécanisme même du système sacrificiel, et, plus généralement, de tout le culte positif. Le cercle signalé par Smith est donc bien réel ; mais il n'a rien d'humiliant pour la raison. Il vient de ce que les êtres sacrés, tout en étant supérieurs aux hommes, ne peuvent vivre que dans des consciences humaines. »  
(*Ibid.*, p. 495)

Ainsi s'explique un caractère du sacrifice que Smith n'a pas suffisamment pris en compte : c'est qu'il est essentiellement variable. À travers la phase de préparations, s'introduit tout un ensemble de variations dans la façon dont le sacrifice est pensé avant d'être effectué. Durkheim fait référence (p. 551) à l'article de Henri Hubert et Marcel Mauss, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », paru en 1899 dans les *Mélanges d'histoire des religions*, et reproduit dans M. Mauss, *Œuvres I*, Paris, Minuit, 1968, selon lequel les différentes formes du sacrifice ne sont que des variantes d'un même mécanisme fondamental, qui renvoie à des opérations de pensée constituées par la polarité entre le sacré et le profane. Il renvoie également à l'article de Mauss, « Essai sur les variations saisonnières des Eskimaux » (paru dans *l'Année sociologique* en 1904 et reproduit dans *Sociologie et anthropologie* en 1950) pour illustrer la thèse selon laquelle les croyances religieuses compensent ce qu'il appelle « les intermittences de la vie sociale » en revivifiant régulièrement le principe sacré. C'est parce que la vie sociale est essentiellement variable dans le temps et dans l'espace que l'institution sacrificielle doit périodiquement la cristalliser dans une cérémonie rendant manifeste la coupure fondamentale entre le sacré et le profane.

On assiste ainsi, au fil de la lecture des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, à une singulière dissolution de l'institution sacrificielle. Tout se passe comme si la coupure entre le sacré et le profane, en désubstantialisant le concept de sacré appliqué à la communion alimentaire, était la condition d'une prolifération plus large d'oppositions formelles dont le sacrifice constitue une synthèse provisoire et sans cesse relancée. En même temps que le substantialisme, c'est l'évolutionnisme de Smith qui est contourné : car au lieu que ces variations formelles interviennent après le sacrifice originaire, posant ainsi ce que Smith considère comme des faux problèmes, elles viennent avant, dans la phase de préparation où les croyances religieuses explorent l'ensemble des relations possibles entre les êtres pour revivifier le principe collectif qui les unit.

De ce changement de paradigme, Lévi-Strauss a tiré la conclusion tranchante dans un passage de *La pensée sauvage* consacré au rapport entre le sacrifice et le totémisme. Selon Lévi-Strauss, c'est une erreur naturaliste que d'expliquer le totémisme par le sacrifice, car en vérité ces deux institutions sont inverses l'une de l'autre : le totémisme instaure des relations horizontales et discontinues entre des séries naturelles et des séries sociales, alors que le sacrifice opère une relation verticale et continue entre une divinité et des hommes par l'intermédiaire d'une espèce animale. Sacrifice et totémisme sont aux yeux de Lévi-Strauss deux façons de « retrouver le temps », c'est-à-dire de rapporter la prolifération des oppositions sémantiques constitutives de la « pensée sauvage » à la perturbation d'un événement : l'un sous la forme de conservation d'archives et de répétition des mêmes récits mythiques, l'autre par effusions sentimentale autour d'un même principe transcendant.

Que conclure de ce parcours pour la question de la sécurité alimentaire dont nous sommes partis ? C'est sans doute parce qu'elle reste le nez collé sur l'événement que l'analyse de la sécurité alimentaire en termes de sacrifice reste insatisfaisante, car elle bute sur les qualifications diverses du même événement. L'analyse durkheimienne permet de prendre

en compte le cadre institutionnel et juridique dans lequel les aliments circulent et sont qualifiés, à travers la séparation entre sacré et profane qui, si elle n'est pas considérée comme rigide et immuable, mais soumise aux variations de la vie sociale, décrit assez bien les rapports entre l'Etat et le marché dans l'assignation de normes alimentaires. On mesure alors ce qui sépare le cadre actuel de la sécurité alimentaire du paradigme évolutionniste dans lequel le pensait Robertson Smith : ce n'est pas seulement la contagiosité des aliments qui pose problème, c'est l'ensemble des opérations par lesquelles nous rendons publiquement visibles leurs propriétés, ce que l'on appelle aujourd'hui leur traçabilité. Ainsi la sécurité alimentaire est-elle devenue moins un problème de contagion et de faute, qu'un problème de préparation qui conduit les individus et les institutions à parler sans cesse de l'alimentation, en vue de produire des croyances communes. Sans doute sommes-nous loin de la communion joyeuse décrite par Robertson Smith. Mais c'est que, comme l'écrit Durkheim, « on célèbre les rites avec sécurité, en jouissant par avance de l'heureux événement qu'ils préparent et annoncent. (...) Mais il existe aussi des fêtes tristes qui ont pour objet de faire face à une calamité, ou tout simplement de la rappeler ou de la déplorer. » (*Formes*, p. 556) La sécurité a la même ambiguïté que le sacré : à la fois confiance et crainte, joie et tristesse, elle prépare un événement qu'elle tend à produire, en en parlant tant qu'il est infiniment repoussé.