Marc AUGÉ, Génie du paganisme

Paris, Gallimard, coll. « Folios essais », 2008, 467 p.

Daniel Vidal

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/21094>
DOI : 10.4000/assr.21094
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2009
Pagination : 75-342
ISBN : 978-2-7132-2218-4
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Daniel Vidal, « Marc AUGÉ, Génie du paganisme », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 148 | octobre-décembre 2009, document 148-11, mis en ligne le 19 mai 2009, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/21094> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.21094>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Marc AUGÉ, Génie du paganisme

Paris, Gallimard, coll. « Folios essais », 2008, 467 p.

Daniel Vidal

RÉFÉRENCE

Marc AUGÉ, Génie du paganisme, Paris, Gallimard, coll. « Folios essais », 2008, 467 p.

- 1 Le paganisme relèverait-il d'une altérité à ce point radicale qu'en serait compromise, à la prendre à la lettre, la pleine compréhension à partir d'une lecture articulée sur fond de culture monothéiste ? La réédition aujourd'hui du *Génie du paganisme* (1^{ère} éd. 1982) permet à Marc Augé de définir d'emblée la seule posture interprétative qui puisse en finir avec cette pensée de l'impensable : si, en paganisme et monothéisme, les réponses sont, au moins en première évidence, différentes, les questions sont « universelles » – la mort, la vie collective, le fondement et la maintenance du fait social, la différenciation des ordres, des logiques et des topiques, etc. Seule une « ethnologie sérieuse », débouchant sur une « anthropologie générale et philosophique » est alors en mesure, en contrepoint du génie du christianisme, d'exposer jusqu'en ses moindres détails, du paganisme, le génie réhabilité. Il faut cependant rompre d'abord, et définitivement, avec deux conceptions qui n'ont cessé de biaiser l'intelligibilité du polythéisme. Élaborées par le christianisme, et pour sa plus grande gloire, elles eurent pour effet d'en rendre méconnaissable la singularité. Sa vérité. Soit que l'on ait conçu le paganisme comme la décomposition et l'altération d'un monothéisme originel – que l'on a voulu postuler à partir d'éléments discrets, et donc nécessairement falsifiés, des croyances et cultes païens, et dont le monothéisme (chrétien) représenterait, si l'on peut dire, l'heureuse résurrection. Soit que le paganisme prenne place dans un vaste mouvement évolutionniste qui conduit, par « rationalisations » et « abstractions » successives, à l'étape ultime du monothéisme, désengagé de toute magie et autres occurrences idolâtres et sorcellaires. Dans les deux cas, le paganisme, soumis à la dévastation d'un regard qu'il faut bien identifier comme colonial, entre dans l'analyse comme un objet perdu d'avance d'être condamné à ne valoir que comme déchet ou

phase révolue. Le défi est alors de le restaurer dans ses raisons, ses effets symboliques, ses frontières de sens. À partir de quelques repères essentiels, qui en expliquent la permanence dans l'Histoire, et l'extension au cœur de civilisations multiples. Ces repères, tels que M. Augé les identifie : le paganisme ne pense jamais le monde de façon dualiste – ici l'âme, là le corps ; ici la foi, là le savoir, etc. Le monde n'est pas conçu comme « principe extérieur » aux rapports de forces et de sens : il est la somme de ces rapports, et rien d'autre. Il n'est pas de discontinuité entre ordre biologique et ordre social : tout événement « fait signe et sens ». Mais il n'est pas de sens antérieur ou extérieur à la société où s'opèrent rites et cultes : il n'est pas d'appel à transcendance. Ainsi peut-on définir, *a minima*, la « logique païenne ».

- 2 Durkheim, Hubert et Mauss, pour s'en tenir aux premiers analystes sociaux des frontières des religions, au seuil de notre modernité, ont pensé rigoureusement la diversité interne de chacune d'entre elles, en l'inscrivant en une « configuration intellectuelle » : réalité collective expressive, mise en ordre générale du monde, représentation idéalisée de la société, etc. Si Durkheim pose avec éclat la religion comme nécessaire construction sociale, il n'en constate pas moins que « c'est le détour du sacré qui fonde la possibilité du profane ». L'opération sociale se boucle ainsi sur elle-même, assignée et assujettie à cela-même qu'elle a produit et qui la rend pensable. Mais c'est au prix d'un verrouillage strict qui met en interdit ce qui ressortit à la magie : alors qu'en « religion » toute action est publique et solennelle, en magie il n'est point d'Église non plus que de communauté morale de croyants, mais des actions privées et « secrètes ». Il est cependant clair que la conception de la maladie qui prévalut longtemps, en l'Occident monothéiste, comme rupture intervenue dans l'équilibre des humeurs, n'est pas en soi incompatible avec celle du paganisme, qui pose le mal comme toujours social, et donc toujours rapporté à quelque intention maléfique – « conception persécutive », selon laquelle le mal vient d'un autre, la divination servant « à l'élucidation de cet autre ». De méconnaître cette possible co-occurrence, tout monothéisme est conduit à instituer « chez les autres religions », sa propre « zone d'ombre », qui se nommera diabolique, au revers du divin et de son soleil. Mais qui dit « frontière » ne dit pas nécessairement limite franche. En matière de religion, quelle limite stable peut-elle se stabiliser avec l'idéologie, ou le politique ? Mais ne peut-on pas créditer d'une même capacité d'osmose le paganisme ? N'est-ce point, au reste, cela qui, à s'en tenir aux principes constitutifs des monothéismes, fonde par excellence la raison du polythéisme ? Quelque intrigue païenne serait-elle toujours en jeu dans nos monothéismes bien-pensants ? M. Augé : « La religion apparaît comme la chose la plus raisonnable du monde pour celui qui sait s'en servir, mais se présente en même temps, et toujours, comme la plus mystérieuse ». Le mystère n'est pas déchiffrable. Aussi bien faut-il en venir aux dits et aux actes : « le problème ultime du sens, ou du sens du sens, reste entier tant que n'est pas posé celui de l'efficacité », dont « la clé » réside, pour toute religion, « dans la littéralité de ses textes ou le détail de ses rituels comme tournée aussi vers l'individu ».
- 3 Nietzsche, Freud, Bataille ont mis l'individu au centre du « fait religieux », et Kierkegaard avant eux, et son « sujet » d'existence chrétienne. Mais si l'individu est une « construction religieuse », il n'est tel que d'être immédiatement social. Dans les sociétés africaines païennes, ainsi que chez les peuples grecs étudiés par J.-P. Vernant, note l'auteur, nulle idée de croyance ou de foi : il n'est pas d'adhésion intime et personnelle entre les dieux et les hommes – toute médiation est nécessairement

sociale. La même remarque vaut pour la « pensée chinoise » analysée par M. Granet : sans transcendance ni « personnalisation », le polythéisme aurait-il pour vérité profonde, et radicale, l'a-théisme ? L'immense dispersion des mythes, leur variabilité extrême, sont en « accord profond », remarque M. Augé, avec une « pratique humaniste et athée ». Le fond païen du catholicisme – culte des saints, réactivation des sites d'antiques croyances, images et actes sacrificiels – n'interdit pas le « mystère de l'âme et la solitude du cœur » qui magnifiait, chez Chateaubriand, tout le génie du christianisme. Mais il va de soi que la réciproque n'est pas vraie : le paganisme jamais ne s'éteindra en « solitude ascétique ». La distinction entre visible et invisible n'est ici aucunement opérante : en paganisme, « tout est visible (...) au point que l'événement-clé des monothéismes, la mort (...) n'y pose de problèmes qu'aux vivants, soucieux d'effacer le désordre social dont elle est le signe ». Car tout, ici, fait signe : on est dans le monde « de la signification quotidienne, singulière et générale, monde gorgé de sens et grouillant de dieux et d'esprits ». Et ce monde ne s'étaye sur aucun principe d'extériorité « pour légitimer son ordre et son histoire ». Le monothéisme intervient en puissance et arrogance au plein de cet univers où la pluralité des dieux et des sens dessine un paysage vulnérable et fragile – le paganisme, ou la « religion des vaincus ». Plus exactement, une religion vaincue parce que capable d'une « exceptionnelle vertu de tolérance » qui lui interdit de se transformer en passion missionnaire.

- 4 Quand la pensée païenne définit l'individu en termes nécessairement relationnels, elle pose la dépendance existentielle à autrui comme fondement du « moi » et de la société. En cela, elle se distingue en parfaite netteté de la conception chrétienne, au moins en sa pente mystique, qui postule que seul un rapport direct avec Dieu permet à « l'absolue identité individuelle », dans la solitude, de s'éprouver et apprécier. Deux anthropologies inconciliables sont ici en jeu, qui interdisent, du fait religieux, toute lecture involutionniste (monothéisme dégradé en polythéisme) ou évolutionniste (le monothéisme, stade suprême du sentiment religieux). Mais c'est précisément, commente l'auteur, du fait de cette dimension anthropologique irréductible, que le paganisme s'inscrit dans le christianisme comme un élément critique, et non comme survivance refaisant surface à la faveur d'un déclin du monothéisme. Les « figures païennes » convoquées par M. Augé, témoignent de cette logique singulière. Les dieux grecs sont toujours en couples (époux/épouse ; mère/fille, etc.) ; chaque figure divine est ambiguë ; ces dieux ne sont pas personnels, ils sont des « Puissances », non des personnes. La fusion avec le dieu ne s'obtient que dans la « frénésie collective », et la « possession » elle-même « n'imprime en chacun que la marque indifférenciée d'un dieu insaisissable ». Ainsi en va-t-il des dieux africains (Bénin, Togo) : dieux duels, traversés de l'« ambivalence » sexuelle et sociale qui organise les couples du panthéon. Et leur fonctionnalité : protection/châtiment. Plasticité du « sacré », qui gouverne l'ordre des représentations et l'ordre des pratiques : dans leur conception même, en paganisme les dieux sont toujours un et pluriels, en transit les uns vers les autres – un dieu entre en « confusion »/conjugaison avec un autre, et cette capacité de migration suppose dans le système polythéiste une « disponibilité intellectuelle » remarquable, sans commune mesure avec l'univocité des places en régime monothéiste. Ainsi sont mis en œuvre, dans le paganisme, les moyens d'action sur le monde, les mécanismes d'interprétation des événements, et la capacité, symbolique, de maîtriser l'Histoire. Le panthéon païen n'est pas une pyramide, et les hiérarchies qui s'y déploient, parce qu'elles sont strictement « fonctionnelles », demeurent aléatoires : puissance proche des péripéties de la vie sociale, mais par principe inattentive au devenir singulier des

individus, le dieu païen, note M. Augé, n'est « jamais l'équivalent de la figure intime et transcendante du destin individuel, qu'a effectuée le christianisme ».

- 5 Entre les dieux et les hommes : les héros. Qu'ils soient mythiques, épiques, tragiques, ils constituent, comme les dieux, des figures « diverses, multiples, instables », disant l'ordre du monde, la naissance de la société, et des systèmes de différences qui l'organisent. Si l'action du héros mythique est au fondement de la loi, l'épopée chiffre cette loi comme destin, et la tragédie met en jeu la responsabilité de l'homme face à cet impératif social et éthique. Mais ceci est découpage toujours artificiel : en un même « personnage » peuvent se formuler deux types de héros. Œdipe, Oreste, sont figures doublement héroïques : assujetties à leur destin propre, et cependant assumant ce destin comme instance « pathétique » du moi. Avec Don Juan, non plus face à la loi, mais au-delà, s'achève « le parcours des dieux à l'homme ». Est-ce à dire que seul le monothéisme est capable de l'homme ? Non, assurément. Sauf à retomber dans les pièges d'un culturalisme dévot, l'universalité du moi doit être reconnue. Prenant l'exemple des Yoruba, M. Augé rappelle que « chaque individualité a une composition originale », irréductible à toute autre puisque « informée » par son inscription dans un système de parenté nécessairement singulier. Mais ce « moi » n'est pas une qualification stabilisée : ainsi de l'« âme », qui n'est pas « une donnée permanente de la personne individuelle, mais (...) vient d'une autre personne ». La définition de la personne n'est ainsi pas acquise une fois pour toutes, non plus que l'orientation sexuelle, le psychisme, etc. La gémellité en complique plus encore la conception : elle peut être de destin maléfique ou/et certitude de bienfait. « Penser l'individu, c'est toujours déjà penser sa relation à l'autre ». Le monothéisme est ainsi battu en brèche sur ce qu'il pensait être son propre territoire. Cet autre, en religions païennes, est immédiatement la société, cet ensemble régulé et fragile des « autrui ».
- 6 Tout, en « logique du paganisme » est ainsi faisceau de signes à déchiffrer. Signes de corps, par exemple, référés au sens du social. Le malheur individuel se décline comme malheur social, et le paganisme met en œuvre les instances capables de répondre à cette mise en cause et en crise. La sorcellerie, cette pratique « d'empêcheurs de civiliser en rond », participe de cette fonction réparatrice. Loin d'être conçue comme phénomène anti-social, tel que l'imaginaire chrétien en a configuré l'action, elle fait « partie intégrante » de cette capacité de la société à donner raison du mal. Et à s'en délivrer. Puisque toute cause est par définition sociale, la sorcellerie sera l'un des mécanismes par lesquels le malheur sera identifié, circonscrit, épuré. Recours à la magie, recours à des pouvoirs surnaturels – la figure du sorcier est double : inquiétante, puisque révélant le fonds obscur et négatif de l'institution sociale (il advient qu'on mette à mort le sorcier, figure du mal, pour ne pas mourir soi-même) ; pacificatrice, puisque, disant le mal, elle participe de son (impossible) extinction. Le mal, le diable : M. Augé rappelle cette conclusion de Julio Caro Baroja : « Les religions païennes furent dénaturées pour mieux en faire de pures représentations du mal ». Ainsi put se définir l'équivalence entre dieux païens, démons, et Diable enfin, la plus belle opportunité pour s'auto-définir comme religion du Bien, puisque monothéiste. Mais le christianisme n'importait-il pas du même coup, au centre même de sa « logique », et fût-ce en la stigmatisant, la belle aventure du diabolique, ce symbolique sans foi ni loi ?
- 7 Logique païenne, logique d'ambivalence, où l'un sans cesse peut être l'autre. Mais logique aussi d'inversion, lorsque la société est confrontée à des situations de crise : épidémie, interrègne, changement de saisons, initiation, etc. Soit la mort du roi. Toute

une scénographie, minutieusement réglée, se déploie, qui va dramatiser et exacerber les différences. Pour que le pouvoir soit à nouveau possible, il convient de rendre pensable le social. Et devancer la subversion toujours possible, en la « jouant ». De là l'entrée en un registre d'action où l'inversion des places et fonctions sociales est sollicitée. Le « jeu » aux limites du social, aux frontières des interdits, a pour objectif de marquer, de ces interdits, l'impossible transgression réelle. Ces rites, écrit M. Augé, pervertissent plus qu'ils n'invertissent. Paris, mises au défi : la perversion est institutionnalisée ; elle teste la consistance des frontières, et, par là-même, l'atteste. Provocations et ruses symboliques sont provocations d'avenir – son évocation, et son triomphe : le roi est mort, vive le roi. Ainsi s'impose le caractère à la fois nécessaire et impensable du pouvoir. Impensable en dehors d'une conception qui lie le pouvoir à la mort. La mort, comme composante du pouvoir. M. Augé : « Il faut que le pouvoir soit déjà passé par l'épreuve de la mort, soit toujours déjà mort et toujours au-delà de la mort, pour que l'exercice du pouvoir ne soit plus concerné par la mort de l'individu ». Au reste, le « régent », ce faux roi, ce « bouffon », pouvait être mis à mort, pour que vienne le nouveau roi, dans l'après-mort, ou l'effacement, de son double. L'inversion des signes relève, plus généralement, du principe d'indifférenciation.

- 8 Nier symboliquement les différences, en tant qu'elles fondent, précisément, la possibilité du social, et donc équivaloir le positif et le négatif, la guérison et la mort, renverser les interdits, etc., est moins « provoquer le pouvoir que le reconnaître. C'est mettre en scène la part impensable du social ». Les prophétismes issus du plus profond des religions païennes disent cette « part maudite », pour l'explicitier et la maîtriser. Cette part constitue ce que l'on pourrait appeler l'« autre » du social. Son revers. Son ombre. L'« irruption de l'Autre », écrit l'auteur, ne concerne pas l'étranger, mais toute force ou événement « hostile à la structure de la société traditionnelle ». De telle sorte que la parole prophétique est moins annonce ou alerte que témoignage de ce qui est en train d'advenir en l'Histoire, et dont il est urgent de prendre la mesure. C'est peut-être dans cette capacité à dire et vivre sa pleine historicité, que le paganisme assure, contre vents et marées, contre monothéismes conquérants et ravageurs, toute son efficacité sociale et symbolique. Son génie singulier.