

Le sacré et la philosophie : vers l'éternel retour des croyances et le renouvellement de la compréhension humaine

Nabil SAOU

Centre de Recherche en Langue et Culture Amazighes (CRLCA), Bejaïa, Algérie
Maître de recherche, classe A
n.saou@crlca.dz

Assia AGOUNI

Université Mohamed Seddik Benyahia de Jijel, Algérie
Maîtresse de conférences, classe B
assia.agouni@univ-jijel.dz

Résumé : Cet article examine la relation entre l'être humain, le sacré et la philosophie dans la civilisation occidentale et les régions tribales à travers l'histoire. Il souligne l'importance de comprendre la dynamique des sociétés et leur recours au sacré, quelle qu'en soit la forme. Il met en évidence que le sacré et l'éthique constituent deux dimensions indissociables de la culture, dont l'interaction façonne les systèmes de croyances et les représentations sociales. L'étude montre également l'influence de la philosophie et des religions dans la construction et la compréhension du sacré, ainsi que leur contribution réciproque à l'édification des civilisations.

L'article retrace ensuite l'évolution de cette notion à l'époque moderne et contemporaine, en mettant l'accent sur les défis éthiques auxquels sont confrontées les sociétés occidentales actuelles. Il conclut que le sacré demeure une composante essentielle des sociétés contemporaines et souligne la nécessité de poursuivre les recherches sur la relation entre l'être humain et le sacré afin de mieux comprendre la vie, l'existence et l'histoire humaine.

Fondée sur une approche anthropologique, cette étude met en évidence la profondeur du lien qui unit les sociétés au sacré et montre que l'analyse de cette relation constitue une clé essentielle pour comprendre les dynamiques historiques, sociales et culturelles.

Mots-clés : sacré ; être humain ; éthique ; approche anthropologique ; existence.

Abstract: The article discusses the relationship between humans and the sacred, as well as philosophy, throughout Western civilization and tribal regions over history, and emphasizes the importance of understanding the dynamics of societies and returning to the sacred, regardless of its form. It highlights that the concepts of the sacred and ethics are two sides of the same cultural coin, interacting and intertwining to form a complex fabric of understanding and faith. It also sheds light on the influence of philosophy and religions in shaping the sacred and understanding it throughout history, as well as the reciprocal relationship between them in building civilization.

The article presents developments in the concept in modern and contemporary times, with a focus on the ethical challenges facing contemporary Western society. It concludes by affirming that the power of the sacred remains present in modern Western and other societies, and emphasizes the necessity of continuous inquiry into unraveling the relationship between humans and the sacred for a deeper understanding of life and existence.

The article utilized anthropological methodology to understand the dynamics of societies throughout history. Among the results obtained is the emphasis on understanding the depth of societies in their relationship and connection to the sacred, and unraveling the relationship between humans and the sacred to understand their human history.

Keywords: sacred, human, ethics, anthropological methodology, existence.

Introduction

Le sacré et la philosophie constituent, depuis l'Antiquité, deux questionnements majeurs de la pensée occidentale. La quête du sens, de la spiritualité et de la compréhension de l'existence, amorcée par la philosophie grecque, s'est prolongée durant les périodes médiévale, moderne et contemporaine. Au fil de cette évolution, la réflexion philosophique s'est attachée à interroger la place du sacré, des valeurs et de l'éthique dans la construction de la civilisation occidentale.

Le sacré et l'éthique apparaissent ainsi comme deux dimensions étroitement liées d'une même réalité culturelle. Leur interaction contribue à façonner les systèmes de croyances, les représentations du monde et les valeurs qui orientent les comportements individuels et collectifs. Tandis que l'éthique participe à l'interprétation du sacré, celui-ci constitue à son tour une source de fondement et de légitimation des valeurs morales.

À partir de ce constat, cette étude s'interroge sur l'influence réciproque du sacré et de l'éthique dans la construction de la civilisation occidentale. Elle cherche également à comprendre comment cette relation éclaire le phénomène contemporain du « retour du sacré » et permet d'interpréter les transformations culturelles, sociales et spirituelles des sociétés actuelles.

Les réflexions philosophiques, de l'Antiquité à nos jours, ont largement contribué à l'élaboration des concepts de sacré, de religion et de morale. Les penseurs modernes et contemporains, tels que **Mircea Eliade**, **Emmanuel Kant**, **Walter Benjamin**, **Herbert Marcuse** et **Gilles Lipovetsky**, ont renouvelé l'analyse du sacré en mettant en évidence ses mutations, notamment dans les sociétés modernes marquées par la sécularisation, le capitalisme et la société de consommation.

Dans ce contexte, le sacré demeure une réalité persistante qui se manifeste aujourd'hui sous des formes renouvelées, souvent désignées comme le « retour du sacré ». Les crises existentielles, les incertitudes contemporaines et la quête de sens témoignent de la permanence du besoin de transcendance et invitent à repenser la relation entre l'être humain, le sacré et les valeurs éthiques.

Afin de répondre à ces interrogations, cette étude est structurée autour de six axes : un cadre conceptuel consacré au mythe, au sacré et à la religion ; une approche historique du sacré ; l'analyse des relations entre sacré et éthique ; l'étude du capitalisme contemporain comme forme de religion séculière ; l'examen du sacré dans l'imaginaire amazigh à travers les rites agraires ; enfin, une réflexion sur les perspectives d'une éthique du futur.

Cette recherche s'inscrit dans le champ de la philosophie de la religion, à l'intersection de la philosophie de l'histoire et de l'anthropologie philosophique. Elle mobilise principalement une approche descriptive et analytique afin d'étudier les transformations du concept de sacré et ses implications éthiques dans les sociétés contemporaines. Cette démarche est complétée par une approche synthétique et déductive visant à proposer des pistes de réflexion sur les enjeux actuels du sacré.

L'objectif principal de cette étude est de mettre en évidence la place du sacré dans les sociétés contemporaines, d'analyser son influence sur les valeurs et les comportements éthiques, et de montrer en quoi il constitue une ressource susceptible d'éclairer les défis sociaux, culturels et économiques du monde contemporain.

1. Cadre conceptuel : mythe, sacré et religion

D'après **Mircea Eliade**, le mythe est le récit d'une histoire sacrée relatant des événements survenus au temps des origines, accomplis par des êtres surnaturels ou divins. Il explique

l'origine des êtres, des choses et des institutions, tout en apportant des réponses aux grandes interrogations humaines, telles que l'apparition de la mort, de la diversité des espèces et de l'ordre du monde (Eliade, 2004, p. 7 ; Eliade, 2007, p. 42).

Le sacré, quant à lui, constitue le moyen par lequel l'être humain révèle son existence, confère un sens au monde et organise une réalité initialement perçue comme chaotique. En ce sens, il représente le fondement à partir duquel se développe la pensée organisée (Eliade, 2007, p. 42). D'un point de vue anthropologique, le sacré est indissociable de l'expérience religieuse, c'est-à-dire de la relation que l'être humain entretient avec les réalités transcendantes et invisibles. La plupart des sociétés traditionnelles partagent ainsi un univers symbolique où le sacré s'exprime à travers les mythes, les rites et les croyances religieuses (Wunenburger, 1981, pp. 30-65).

Dans son analyse des rapports entre le mythe et le rite, **René Girard** distingue deux approches complémentaires. La première considère le mythe comme le récit fondateur qui explique l'origine des pratiques rituelles. La seconde met davantage l'accent sur les rites eux-mêmes, en les reliant non seulement aux divinités et aux récits mythiques, mais aussi aux célébrations répétées qui contribuent à construire et à maintenir l'identité culturelle des sociétés (Girard, 1972, p. 130).

Sur le plan linguistique, le terme **religion** (*dīn*) désigne, selon *Al-Mu'jam al-Wajīz*, l'ensemble des croyances et des pratiques auxquelles adhèrent les fidèles (Al-Wajīz, 2009, p. 241). Dans la tradition arabe, le mot (*dīn*) revêt plusieurs significations, notamment le jugement, la rétribution, le compte, l'obéissance et la soumission à Dieu, comme l'attestent les expressions coraniques *Mâliki yawm ad-dīn* et *Innâ la-madīnûn* (Ibn Manẓûr, *Lisân al-'Arab*, p. 24).

Dans son acception philosophique, la religion renvoie à un ensemble de croyances, de représentations et de pratiques qui traduisent la relation de l'être humain à l'absolu. Les philosophes modernes la définissent comme l'ensemble des convictions, des valeurs et des actes inspirés par l'amour de Dieu, l'adoration et l'obéissance à ses commandements. Plus largement, elle peut être comprise comme l'adhésion à des valeurs absolues - telles que la vérité, la science, le progrès, la beauté ou l'humanité - fondée sur la sincérité, l'amour et l'engagement (Saliba, 1978, pp. 572-573).

Le concept du **sacré** (*le sacré*) se manifeste chez **Platon**, notamment dans *La République*, à travers son lien étroit avec l'âme, considérée comme la plus haute manifestation de l'existence humaine. Platon soutient que l'âme ne peut être détruite par aucun mal ; elle demeure éternelle et immortelle. C'est par elle que les êtres acquièrent leur permanence, dépassent la finitude et accèdent à une dimension de transcendance et de sacralité (Platon, *La République*, 1994, p. 471).

Chez **Aristote**, en revanche, le sacré trouve son fondement dans la **cause efficiente**, principe qui fait passer les êtres de la puissance à l'acte. Cette dynamique est rendue possible par l'« intellect agent », conçu comme une réalité séparée de la matière, impassible et non mélangée. Cet intellect possède les attributs de l'éternité, de l'immatérialité et de l'autonomie ; il pense toutes choses et demeure distinct de la substance sensible. En raison de son caractère éternel et transcendant, il revêt une dimension sacrée (Aristote, 2015, p. 112).

Dans une perspective plus anthropologique, le rapport du sacré à son environnement s'établit toujours à travers une médiation et une certaine distance vis-à-vis de l'être humain. Cette caractéristique fait du sacré une composante essentielle de l'existence humaine, susceptible d'être appréhendée à partir d'analyses linguistiques, historiques et sociales. Tout acte de sacralisation est en effet un phénomène historique, et l'expérience du sacré engendre elle-même une histoire. Le sacré constitue ainsi un monde propre à l'homme, un monde qui s'élève au-dessus des pratiques ordinaires de la vie quotidienne (Eliade, 2009, pp. 21-29).

Le sacré entretient, dès lors, une relation étroite avec l'histoire, dans la mesure où il permet de comprendre le lien entre les croyances mythiques et leur transformation en une espérance religieuse supérieure. Cette dynamique apparaît clairement dans les récits mythiques, qui cherchent à produire du sens et à le renouveler face aux événements souvent perçus comme contingents ou absurdes (Lévi-Strauss, 1986, p. 31). Selon **Mircea Eliade**, la quête d'immortalisation temporelle propre aux sociétés traditionnelles repose sur la réactualisation du temps primordial : il s'agit de ressusciter le passé, de le régénérer et de le reconstruire afin de fonder un monde nouveau et d'inaugurer un nouveau commencement, en rupture avec les événements antérieurs (Eliade, 1962, p. 133).

À travers son analyse du rapport entre le sacré, le temps et l'histoire, Mircea Eliade montre que l'homme des sociétés archaïques trouvait dans les mythes et les rites un moyen de se prémunir contre les angoisses liées à l'incertitude de l'existence historique. Ces pratiques lui permettaient de réactualiser périodiquement un ordre sacré et de retrouver une stabilité existentielle. L'homme moderne, bien qu'il appréhende l'histoire comme un processus linéaire, irréversible et non répétitif, reste lui aussi confronté à la nécessité de donner un sens à son existence. Ainsi, malgré les différences qui séparent les conceptions anciennes et modernes du temps historique, les deux expériences humaines se rejoignent dans la recherche d'une dimension transcendante et dans l'attribution d'une valeur sacrée au divin, même si les modalités de cette sacralisation varient selon les contextes culturels et historiques (Eliade, 1987, p. 276).

2. Genèse historique du concept de sacré

Le concept du **sacré** (*le sacré*) apparaît chez **Platon** (*Platon*), dans **La République**, à travers les dernières manifestations de l'âme auxquelles aboutit l'édifice social. Selon lui, l'âme ne peut être détruite par aucun mal ; elle demeure immortelle et éternelle. C'est par elle que les réalités existantes dans la cité accèdent à une forme d'éternité et s'élèvent au rang du sacré (Platon, 1994, *La République*, p. 471). Si, chez Platon, le sacré est ainsi lié à l'âme en tant que manifestation de celui-ci dans le monde physique, **Aristote** (*Aristote*) le rattache, quant à lui, à la **cause efficiente**, c'est-à-dire au principe qui fait passer les êtres de la puissance à l'acte. Cette capacité trouve son origine dans l'intellect agent, conçu comme séparé, impassible et immiscible. Parmi les caractéristiques de cet intellect, à la fois actif et sacré, figurent sa faculté de connaître toutes les choses et son caractère distinct de la substance lorsqu'il se sépare du monde sensible ; il est alors éternel et impérissable (Aristote, 2015, p. 112).

Dans la mesure où la relation du sacré à son environnement implique toujours une médiation et une certaine distance vis-à-vis de l'être humain, celui-ci se trouve intimement lié à l'existence

même de l'homme. Le sacré peut ainsi être appréhendé à travers des analyses linguistiques, historiques et sociales. Toute forme de sacralisation est un phénomène historique, et l'expérience du sacré produit elle-même de l'histoire. Le sacré constitue ainsi un univers propre à l'homme, un univers qui s'élève au-dessus du niveau des pratiques quotidiennes (Eliade, 2009, pp. 21-29).

Le sacré entretient donc un lien étroit avec l'histoire, dans la mesure où il permet de comprendre le rapport aux croyances mythiques en transformant leur existence et en les orientant vers l'espérance religieuse suprême. Cette dimension apparaît clairement dans les récits mythiques, qui cherchent à produire du sens et à le renouveler face aux événements souvent perçus comme absurdes (Lévi-Strauss, 1986, p. 31). Selon **Mircea Eliade**, l'homme des sociétés archaïques recherchait cette perpétuation du temps par le retour au passé primordial. Il s'agissait de ressusciter le temps révolu, de le régénérer et de le reconstruire afin de créer un monde nouveau et d'inaugurer un nouveau commencement, en rupture avec les événements antérieurs (Eliade, 1962, p. 133).

Toujours selon **Mircea Eliade**, l'homme des cultures traditionnelles protégeait son existence à travers un ensemble de mythes et de rites destinés à le préserver des angoisses et des ruses de l'histoire. Cette inquiétude n'a d'ailleurs pas disparu avec la modernité : l'homme moderne, qui conçoit l'histoire comme un processus irréversible et non répétitif, continue lui aussi à en éprouver les effets. Toutefois, malgré leurs différences de perception et de rapport au temps, l'homme des sociétés traditionnelles et l'homme moderne se rejoignent dans leur foi en Dieu et dans la reconnaissance de son caractère sacré, même si les voies par lesquelles cette sacralité s'exprime demeurent différentes (Eliade, 1987, p. 276).

3. Le rapport entre le sacré et la morale

Au sein de la tradition philosophique, la relation entre le sacré et la morale constitue un thème majeur, notamment dans la pensée de Baruch Spinoza. Selon lui, les concepts de valeur auxquels le sens commun recourt habituellement, de même que les interprétations qu'il propose de la nature, relèvent de l'imagination plutôt que de la raison. Les êtres humains croient, en effet, que les significations des choses ont été établies en vue de leur propre usage et jugent les réalités naturelles comme bonnes ou mauvaises, belles ou laides, saines ou corrompues, en fonction des effets qu'elles produisent sur eux. De même, les appellations qu'ils attribuent aux choses qui suscitent leurs émotions ne sont que l'expression de leurs jugements, de leurs préférences et de leurs goûts. Une telle conception des valeurs réduit la connaissance à une projection des aspirations humaines et des limites de l'imagination. Or, cette forme de connaissance demeure inadéquate, car elle n'atteint pas encore le niveau de la raison, seule capable de conduire à la perfection de la connaissance et à la compréhension de l'intellect infini (Spinoza, *Éthique*, 2009, pp. 78-79).

Pour Spinoza, notre connaissance des valeurs morales n'acquiert une véritable certitude que si elle repose entièrement sur la connaissance de Dieu, car aucune chose ne peut être conçue ni comprise indépendamment de Lui. Tant que notre idée de Dieu demeure confuse et inadéquate, toute connaissance humaine reste sujette au doute. De même, notre souverain bien et notre perfection dépendent de la connaissance de Dieu. Dès lors, rien ne peut être conçu sans Dieu, puisque tous les êtres de la nature impliquent nécessairement l'idée de Dieu dans leur existence (Spinoza, 2005, p. 54).

Dans la perspective de la nécessité de fonder la morale sur des valeurs religieuses transcendantes, le philosophe allemand **Emmanuel Kant** soutient que, malgré les règles et les enseignements destinés à former sa personnalité morale, l'être humain possède une faculté intérieure qui lui permet de reconnaître ses erreurs et de les corriger. Cette faculté est rendue possible par la liberté intérieure, grâce à laquelle l'homme peut résister aux tentations et maîtriser ses inclinations. La raison joue ici un rôle déterminant, puisqu'elle permet de juger et de rectifier les actions lorsqu'elles s'écartent du droit chemin. En outre, la faculté de juger se réfère à l'impératif du devoir moral, qui prescrit d'accomplir le devoir pour le devoir lui-même et interdit la transgression des prescriptions morales (Kant, 2008, p. 267).

Dans cette continuité, et en raison de la convergence entre les sciences religieuses et la morale, Henri Bergson affirme que la morale ouverte, tout en orientant l'humanité vers un idéal universel, ne saurait s'affranchir totalement des fondements religieux ni des normes sociales. La religion remplit ainsi une fonction essentielle de protection de l'être humain contre la transgression des interdits. Elle joue, selon Bergson, un rôle fondamental dans la vie quotidienne en permettant à l'homme de résister à la fois aux déterminismes de la nature et aux excès de la raison (Bergson, 1971, p. 135).

4. Le sacré dans le capitalisme contemporain : une nouvelle religion

La modernité occidentale a profondément transformé les formes traditionnelles du sacré. Alors que, dans les sociétés religieuses, le sacré renvoyait principalement au divin, à la transcendance et aux valeurs spirituelles, il tend aujourd'hui à se déplacer vers des réalités profanes, telles que l'économie, la technique et la consommation. Plusieurs penseurs contemporains ont ainsi montré que le capitalisme ne constitue pas seulement un système économique, mais qu'il produit également un ensemble de croyances, de pratiques et de représentations qui lui confèrent une véritable dimension religieuse. La marchandise, l'argent, le travail et la consommation deviennent les nouveaux objets de vénération, tandis que la croissance économique s'impose comme une finalité quasi absolue.

Dans cette perspective, Walter Benjamin est l'un des premiers philosophes à avoir interprété le capitalisme comme une « religion » caractéristique de la modernité. Son analyse sera prolongée par Herbert Marcuse, qui met en évidence les mécanismes d'aliénation et de réification propres à la société industrielle avancée. À travers leurs réflexions, le sacré apparaît comme une réalité historique qui ne disparaît pas avec la sécularisation, mais qui se recompose autour de nouvelles valeurs dominées par la logique marchande. Le capitalisme contemporain devient ainsi une nouvelle forme de sacralité, fondée sur la consommation, la valeur d'échange et le culte de la performance économique.

Selon Walter Benjamin (1892-1940), le capitalisme contemporain est devenu en Occident une véritable religion, dans la mesure où il détermine désormais le destin de l'être humain et prétend répondre aussi bien à ses préoccupations matérielles qu'à ses angoisses existentielles. Alors que les religions traditionnelles fondaient leur légitimité sur la foi et les vertus morales, le capitalisme érige la matière, la marchandise et la valeur d'échange au rang de nouvelles réalités sacrées. Cette mutation a profondément transformé les rapports sociaux, désormais dominés par le fétichisme de la marchandise, où la valeur des êtres et des choses

se mesure essentiellement à leur dimension économique et symbolique (Benjamin, 2019, pp. 57-118).

Benjamin souligne également que le monde contemporain est devenu un univers de masques dans lequel les forces vitales de l'individu s'épuisent progressivement. L'homme se trouve confronté à une existence qu'il ne maîtrise plus véritablement et qui lui impose un sentiment permanent d'angoisse, d'incertitude et de dépossession de soi. Loin de conduire à une véritable émancipation, le progrès économique enferme ainsi l'individu dans une condition où il subit les mécanismes du système qu'il a lui-même contribué à produire (Benjamin, 2000, pp. 347-348).

Dans le prolongement de cette critique, Herbert Marcuse montre que l'individu moderne est soumis à une forme de bonheur illusoire fondée sur la consommation des biens matériels et la satisfaction de besoins artificiellement créés. Soucieux d'assurer sa propre reproduction, le système capitaliste associe le sentiment de satisfaction au travail et à la consommation, alors même que ceux-ci demeurent profondément aliénants. Plus le développement économique s'accélère, plus l'individu s'enfonce dans l'aliénation et la réification, jusqu'à être réduit au statut d'objet au sein d'un univers dominé par la rationalité instrumentale (Marcuse, pp. 193-342).

Dès lors, le capitalisme contemporain impose un mode de vie caractérisé par l'accélération permanente, la recherche incessante de la performance et l'impératif de la consommation. Le développement des forces productives ne transforme pas seulement les structures économiques ; il engendre également de nouvelles valeurs, de nouvelles normes et de nouvelles formes de sociabilité qui s'imposent progressivement aux relations individuelles et collectives. La rationalité instrumentale diffuse ainsi sa logique à travers la production, la circulation et la consommation des marchandises, désormais investies de significations culturelles et symboliques répondant avant tout aux exigences du marché. Le capitalisme apparaît ainsi non seulement comme un système économique, mais aussi comme une nouvelle forme de sacralisation du monde, où la marchandise, la performance et la consommation occupent la place autrefois réservée au religieux (Marcuse, 1963, pp. 344-367).

Dans les sociétés contemporaines, le sacré ne se limite plus à l'espace strictement religieux ; il continue de structurer les représentations collectives, les comportements et les systèmes de valeurs qui orientent l'existence humaine. Malgré les processus de sécularisation, les croyances, les rites et les pratiques symboliques demeurent des éléments essentiels de la construction de l'identité individuelle et collective. Le sacré conserve ainsi une fonction normative en participant à la formation de la conscience morale, à l'élaboration des normes éthiques et à la cohésion des communautés.

À partir d'une réflexion sur les formes d'intériorisation du sacré, Mohammed Arkoun souligne que les rites et les pratiques rituelles constituent le support fondamental de la vision du monde. Celle-ci s'incorpore chez le croyant sous la forme de ce que Pierre Bourdieu appelle l'habitus, c'est-à-dire un ensemble de dispositions durablement intériorisées qui façonnent les comportements, les représentations et les manières d'agir. Acquis par la répétition des pratiques religieuses, cet habitus devient constitutif de l'identité de l'individu et demeure difficilement dissociable de sa personnalité (Arkoun, 1996, p. 71). Dans le même prolongement, Hegel considère que l'acte cultuel exprime une conviction intérieure issue d'une

conscience spirituelle développée. Il procure à la croyante stabilité, certitude intérieure et force de la foi, consolidant ainsi son adhésion à la religion (Hegel, 2003, p. 181).

Dans son acception première, la religion englobe l'ensemble des croyances et des cultes qui structurent la vie des individus et des sociétés. Son universalité se manifeste à travers l'histoire, puisque toutes les civilisations ont élaboré des formes religieuses destinées à donner sens à l'existence et à répondre aux interrogations fondamentales de l'être humain. Cette permanence témoigne du caractère constitutif du fait religieux dans l'expérience humaine. Comme le souligne Jean Grondin, l'une des raisons essentielles de cette pérennité réside dans la promesse du salut, qui constitue l'horizon ultime de la croyance religieuse (Grondin, 2017, pp. 50-52).

Cette dimension religieuse s'exprime également à travers la conscience croyante, qui demeure un élément essentiel de la vie éthique. C'est dans cette perspective que Jürgen Habermas met en évidence le potentiel herméneutique des traditions religieuses dans les sociétés démocratiques contemporaines. Sans remettre en cause les principes de la modernité, il propose une réinterprétation des héritages religieux afin qu'ils puissent contribuer au dialogue entre les différentes conceptions du monde et participer à la délibération publique. La religion conserve ainsi une légitimité lorsqu'elle est capable d'offrir des ressources morales et des orientations normatives susceptibles d'enrichir le vivre-ensemble (Habermas, 2013, p. 60).

Cette fonction normative du sacré est également mise en lumière par Jean-Jacques Wunenburger, pour qui les croyances et les rites religieux dépassent leur seule dimension cultuelle pour investir les domaines culturel, social et éthique. En attribuant une signification symbolique aux pratiques humaines, le sacré participe à la construction des valeurs collectives, à la légitimation des normes morales et au maintien de la cohésion sociale, notamment dans les sociétés fortement attachées à leurs traditions religieuses (Wunenburger, 1981, pp. 30, 65).

Toutefois, les manifestations contemporaines du sacré ne se limitent pas aux institutions religieuses. Elles investissent également les pratiques sociales et les modes de consommation. À cet égard, Gilles Lipovetsky montre que le luxe conserve une dimension rituelle héritée des sociétés traditionnelles. Les cérémonies, les fêtes, les échanges de présents et les objets de prestige obéissent à des codes symboliques qui dépassent leur simple valeur économique. Offrir un objet précieux ou consommer certains biens d'exception répond à des pratiques socialement codifiées qui confèrent à ces gestes une valeur symbolique proche du rituel, révélant ainsi la permanence du sacré au cœur même de la société de consommation (Lipovetsky, 2018, p. 91).

Enfin, le sacré contemporain continue de se manifester dans le rapport de l'homme à la mort, l'une des expériences les plus universelles de la condition humaine. Edgar Morin souligne que les sociétés modernes tendent à éloigner la mort de l'espace social, accentuant ainsi l'angoisse qu'elle suscite. Il propose de réintroduire des formes renouvelées de ritualisation permettant de réinscrire le souvenir des défunts dans la mémoire collective. Les cérémonies personnalisées, les hommages musicaux, la lecture de textes, le partage d'un repas funéraire ou encore les commémorations familiales deviennent autant de pratiques symboliques qui

redonnent du sens à l'expérience du deuil. Le rituel apparaît ainsi comme un moyen de transformer la perte en mémoire vivante et de réconcilier l'individu avec la finitude de son existence (Morin, 2019, p. 419).

Ainsi, loin de disparaître sous l'effet de la sécularisation, le sacré continue de se recomposer dans les sociétés contemporaines. Qu'il s'exprime à travers les rites religieux, les valeurs éthiques, les pratiques culturelles, les comportements de consommation ou les rituels liés à la mort, il demeure un principe fondamental de production du sens, de cohésion sociale **et de construction de l'identité individuelle** et collective.

Si le capitalisme contemporain illustre le déplacement du sacré vers les sphères de l'économie, de la consommation et de la marchandise, cette forme de sacralisation ne constitue qu'une des nombreuses expressions du phénomène religieux et symbolique. En effet, le sacré ne se manifeste pas de manière uniforme dans toutes les sociétés ; il se construit en fonction des représentations culturelles, des rapports à la nature et des modes d'organisation sociale propres à chaque civilisation. À l'opposé de la logique marchande qui caractérise les sociétés industrielles,

Les sociétés amazighes traditionnelles ont élaboré un imaginaire du sacré étroitement lié aux cycles de la nature, à la fertilité de la terre et aux activités agricoles. Les rites agraires y constituent l'une des manifestations les plus significatives de cette sacralité, où les pratiques rituelles expriment à la fois une relation spirituelle avec le monde naturel, une mémoire collective et une identité culturelle. L'étude de ces rites permet ainsi de mettre en évidence une autre conception du sacré, fondée non sur la valeur marchande, mais sur le lien entre l'homme, la nature et la communauté.

5. Le sacré dans la culture amazighe : les rites agraires comme expression d'une vision du monde.

Le sacré se manifeste lorsqu'une réalité naturelle devient le support d'une présence ou d'une signification qui dépasse son existence matérielle immédiate. Il naît ainsi de la rencontre entre la nature et la transcendance, conférant aux êtres, aux lieux et aux objets une valeur symbolique qui dépasse leur simple dimension physique. La réalité naturelle acquiert alors une profondeur nouvelle, en devenant le médiateur d'un rapport particulier entre l'être humain, le monde et une dimension supérieure de l'existence (Luc Ferry et Marcel Gauchet, 2004, p. 36).

En Kabylie, cette relation entre la nature et le sacré apparaît de manière particulièrement significative dans les rites qui accompagnent l'ouverture de la saison agricole. Celle-ci débute traditionnellement par le sacrifice d'un ou de plusieurs taureaux, selon l'importance démographique de la communauté. Désigné en tamazight sous le terme de *wæda*, ce sacrifice constitue un repas rituel collectif partagé entre les habitants du village. Il représente un moment sacré de communion qui renforce les liens de solidarité, d'appartenance et de fraternité au sein du groupe social (Khelil, 1984, p. 49). L'organisation de cette cérémonie, ainsi que la responsabilité de son déroulement, relèvent de la *Tajmaet* (assemblée villageoise), institution traditionnelle chargée de préserver la cohésion communautaire, de réguler les relations sociales et de garantir la continuité des valeurs morales collectives.

Cette pratique révèle la place centrale qu'occupe le patrimoine amazigh dans la société kabyle, où il constitue un fondement essentiel de l'identité culturelle. Les rites agraires ne se limitent pas à des pratiques héritées du passé ; ils représentent également des formes actives de transmission de la mémoire collective et des valeurs communautaires. Fondés sur la solidarité familiale, villageoise et sociale, ces rites continuent d'assumer des fonctions symboliques, sociales et économiques. Comme l'a souligné Camille Lacoste-Dujardin, les pratiques traditionnelles kabyles demeurent étroitement liées à un ensemble de croyances, de rites et de cérémonies qui structurent durablement la vie collective (Lacoste-Dujardin, 2005, pp. 302-304).

À travers l'étude des pratiques traditionnelles kabyles, **Jean Servier** montre que, dans cette société, les activités essentielles telles que le labour, le tissage ou la forge étaient investies d'une dimension rituelle et sacrée. Leur accomplissement était soumis à des règles symboliques, à des interdits et à la reconnaissance de forces invisibles nécessaires au maintien de l'ordre du monde (Servier, 1985, pp. 220-230). Le travail agricole, en particulier, ne représentait pas seulement une activité économique ; il constituait une relation symbolique entre l'homme, la terre et le sacré. Les mythes et les rites associés au labour et aux semailles expriment ainsi une conception du monde dans laquelle la fécondité de la terre dépend de l'équilibre entre l'action humaine et les puissances symboliques qui l'entourent.

Les rites agraires kabyles revêtent donc une dimension à la fois culturelle, sociale et identitaire. La célébration annuelle de l'ouverture de la campagne agricole permet de réactiver la mémoire collective de la communauté, de rappeler l'héritage transmis par les ancêtres et de renforcer les liens qui unissent ses membres. Par leur répétition cyclique, ces pratiques assurent la continuité du patrimoine culturel et contribuent à la préservation de la cohésion sociale (Servier, 1985, pp. 220-230).

D'une manière générale, les activités rituelles remplissent une fonction fondamentale : elles assurent la continuité de l'histoire, de la vie des individus, des communautés et, plus largement, de l'humanité tout entière (Eliade, 1949, p. 85). Cette fonction ne relève pas uniquement de leur dimension spirituelle ; elle réside également dans leur capacité à produire du lien social et à maintenir les structures symboliques qui organisent la vie collective.

À cet égard, Émile Durkheim considère que les croyances et les valeurs morales ne peuvent être réduites à de simples illusions collectives. L'être auquel la morale rattache les volontés individuelles et vers lequel elle oriente les conduites est avant tout l'être social lui-même. Les représentations du sacré expriment ainsi une réalité collective qui confère aux normes, aux croyances et aux rites leur autorité et leur force contraignante. Le sacré apparaît alors comme une manifestation de la conscience collective, assurant la cohésion du groupe, la transmission des valeurs communes et la continuité de la vie sociale (Isambert, 1982, p. 201).

Dans le contexte kabyle, cette fonction sociale et symbolique du sacré se manifeste de manière particulièrement significative à travers la pratique du sacrifice, qui constitue un acte de médiation entre la communauté humaine, la nature et la puissance divine. Selon Henri

Genevois, le sang occupe une place fondamentale dans cette représentation, car il est considéré comme le principe même de la vie. En tant que force vitale, il ne relève pas simplement du monde humain ; il appartient au domaine du divin et devient, lors du sacrifice, le moyen par lequel s'établit une relation entre l'homme et Dieu. L'invocation du nom divin (*Bismillah*) au moment de l'immolation transforme ainsi l'acte biologique de mise à mort en un acte religieux, où le sang versé acquiert une valeur de consécration, de purification et de renouvellement du lien entre l'ordre humain et l'ordre sacré (Genevois, 1964, p. 2).

Cette conception du sacrifice révèle une vision du monde dans laquelle la vie humaine ne peut être séparée des forces qui organisent l'équilibre cosmique. Dans les rites amazighs, notamment kabyles, l'offrande sacrificielle ne répond donc pas uniquement à une nécessité sociale ou alimentaire ; elle participe d'un système symbolique où la communauté cherche à maintenir une harmonie entre les hommes, la terre et les puissances invisibles. Le sacrifice devient ainsi un langage rituel par lequel le groupe exprime sa dépendance à l'égard d'un ordre supérieur garantissant la continuité de la vie, la fécondité et la prospérité.

Au-delà du sacrifice, cette relation symbolique entre l'homme, la nature et le sacré se manifeste également dans les rites qui accompagnent le premier jour des labours. Le commencement du travail agricole ne constitue pas un simple acte technique ; il représente un moment où l'activité humaine entre en relation avec la dimension sacrée de la terre. Les pratiques décrites par Henri Genevois — nourriture offerte au maître des bœufs, alimentation rituelle des animaux, application de l'huile d'olive sur leurs cornes et leurs cous, purification des femmes avant la manipulation des semences — traduisent une volonté de placer l'acte agricole sous le signe de la protection et de la bénédiction. Le labour devient alors un acte symbolique par lequel l'homme sollicite la fécondité de la nature et réaffirme son appartenance à un ordre cosmique.

Le partage du couscous préparé lors de cette occasion entre les membres de la famille, les habitants du village et les plus démunis exprime la dimension collective du rite. Une partie de cette nourriture offerte au champ manifeste une relation d'échange symbolique avec la terre, conçue non comme une simple ressource économique, mais comme une réalité vivante porteuse de mémoire et de sacralité. Ainsi, les rites du sacrifice et du premier labour révèlent une conception amazighe du monde dans laquelle le travail agricole, la solidarité communautaire et le rapport au divin demeurent étroitement liés (Genevois, 1972, pp. 11-12).

Dans cette même perspective, **Abdelmalek Sayad** et **Pierre Bourdieu** montrent, dans *Le Déracinement* (1964), que le rapport des Kabyles à la terre ne se réduit pas à sa valeur productive ou économique. Il s'inscrit dans un ensemble de représentations, de valeurs morales et d'obligations collectives héritées des ancêtres. La terre est considérée comme un héritage transmis par les générations précédentes, dont chaque membre de la communauté assume la responsabilité de préserver et de transmettre. Cette relation repose sur la *niya* (la bonne foi, la droiture et la sincérité), valeur centrale de l'éthique paysanne, qui s'oppose à la cupidité et à la convoitise associées au *thit* (« le mauvais œil »). L'attachement à la terre engage ainsi l'honneur collectif : la délaisser ou la laisser inculte constitue un manquement

aux devoirs envers les ancêtres et les descendants. C'est pourquoi une terre privée de son cultivateur est qualifiée de « terre orpheline » (*tamurt tayujilt*), expression qui révèle la profondeur du lien social, moral et identitaire qui unit la communauté à son territoire (Bourdieu & Sayad, 1964, pp. 82-89).

Conclusion

Au terme de cette réflexion philosophique consacrée au **sacré** et à son articulation avec la **philosophie** dans la civilisation occidentale, tout en ouvrant la comparaison à d'autres contextes culturels, notamment l'Algérie, il apparaît que ces problématiques dépassent le simple cadre de la spéculation intellectuelle. Elles constituent des fondements spirituels qui participent à la construction profonde des identités culturelles. La pensée philosophique, née dans la Grèce antique et développée au fil des différentes périodes de l'histoire occidentale, a trouvé dans le sacré un espace privilégié d'expression, de réflexion et de manifestation.

À l'heure du retour des croyances et des nouvelles formes de spiritualité, l'interaction entre le sacré et la philosophie demeure une source féconde d'inspiration. La spiritualité nourrit la réflexion philosophique, tandis que la philosophie offre des outils conceptuels et herméneutiques permettant d'interpréter le sacré et les expériences religieuses. Cette relation ne saurait être réduite à un simple héritage du passé ; elle constitue au contraire une dynamique vivante favorisant le renouvellement de la pensée et l'évolution des sociétés contemporaines.

La quête du sens et de la spiritualité continue ainsi de représenter un défi majeur face aux profondes transformations du monde contemporain. L'analyse des concepts philosophiques et des différentes manifestations du sacré montre que l'être humain demeure en quête d'une dimension transcendante qui dépasse les seules capacités de la raison. La rencontre entre le sacré et la philosophie apparaît dès lors comme un espace privilégié de réflexion, susceptible d'ouvrir de nouvelles perspectives pour la compréhension de l'homme et des mutations culturelles qui façonnent les civilisations.

Le cas de la Kabylie illustre parfaitement cette permanence du sacré dans les sociétés traditionnelles. Les rites y occupent une place centrale dans l'organisation de la vie collective et contribuent au renforcement des liens de solidarité, de coopération et d'appartenance communautaire. Les cérémonies marquant l'ouverture annuelle de la campagne agricole, accompagnées de pratiques rituelles, entretiennent la mémoire collective, rappellent un passé partagé et assurent la transmission d'un patrimoine culturel commun. Elles ne constituent pas seulement des moments festifs, mais également des expressions vivantes de l'attachement aux traditions et de la cohésion sociale qui caractérise la société kabyle. Ces pratiques jouent également un rôle essentiel dans la préservation et la transmission de l'identité culturelle amazighe à travers les générations.

En somme, l'étude du sacré et de ses rapports avec la philosophie constitue une voie privilégiée pour approfondir la compréhension de l'être humain, de sa place dans le monde et des fondements symboliques des cultures. Loin d'être opposés, le sacré et la philosophie apparaissent comme deux dimensions complémentaires de l'expérience humaine, dont le

dialogue contribue à éclairer les enjeux éthiques, culturels et spirituels des sociétés contemporaines. Dans les sociétés traditionnelles, les pratiques rituelles continuent, en outre, de renforcer les valeurs de solidarité, les liens sociaux et le sentiment d'appartenance collective, témoignant ainsi de la permanence du sacré dans la construction des identités et dans la dynamique des cultures.

Références bibliographiques

Benjamin, Walter. (2000) *Œuvres II*,. paris : Edition Gallimard,.

KhelilLe, Mohand (1984). *la Kabylie ou l'ancêtre sacrifié*,. Paris : Harmattan,.

Grondin, Jean (2017). La philosophie de la religion. Traduction : 'Abd Allāh al-Mutawakkil. Beyrouth : Mu'minūn bilā Ḥudūd pour l'édition et la distribution.

Al-Wajīz (2009). Al-Mu'jam : Ta'rīf al-muṣṭalaḥāt, vol. 1. Manshūrāt Majlis al-Shu'ūn al-'Arabiyya

Aristote (2015). De l'âme. Traduction : Aḥmad Fuoād al-Ahwānī. 2e édition. Égypte : al-Markaz al-Qawmī li al-Tarjama.

Arkoun, Mohammed (1996). La sécularisation et la religion. 3e édition. Beyrouth : Dar Al-Saqi Dār al-Sāqī li al-Dirāsāt wa al-Nashr.

Benjamin, walter(2019). *le capitaliseme comme religion*. paris : payot et Rivages,.

Bergson, Henri (1971). Al-Maṣdarān li al-Akhlāq wa al-Dīn. Tarjama : Sāmī al-Darūbī. Al-Qāhira : Rābiṭat al-Nashr al-Miṣriyya.

Eliade, Mircea (1962). Mazāhir al-Ustūra. Tarjama : Nihād Khayyāṭa. Dimashq : Dār Kan'ān li al-Dirāsāt wa al-Nashr.

Eliade, Mircea (1987). Uṣṭūrāt al-'Awd al-Abadī. Tarjama : Nihād Khayyāṭa. Al-Ṭab'a al-Ūlā. Dimashq : Dār Aṭlas li al-Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tawzī'.

Eliade, Mircea (2004). Al-Asāṭīr wa al-Aḥlām wa al-Asrār. Tarjama : Ḥabīb Qassūḥa. Damas : Manshūrāt Wizārat al-Thaqāfa, al-Jumhūriyya al-'Arabiyya al-Sūriyya.

Eliade, Mircea (2007). Al-Baḥṭh 'an al-Tārīkh wa al-Ma'nā fī al-Dīn. Tarjama : Sa'ūd al-Mawlā. Bayrūt : Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya.

Eliade, Mircea (2009). Al-Muqaddas wa al-Mudannas. Tarjama : 'Ādil al-'Awwā. Bayrūt : Dār al-Tanwīr li al-Ṭibā'a wa al-Nashr.

Eliade, Mircea. (1949). *Traité de l'Histoire des religions*. france : Paillot, , 1949.

Habermas, Jürgen & Ratzinger, Joseph (2013). Al-Jadal Ḥawl al-'Almana: al-'Aql wa al-Dīn. Traduction : Ḥamīd Lashhab. Liban : Dār Jadāwil li al-Nashr.

Hegel, Friedrich (2003). Muḥāḍarāt fī Falsafat al-Dīn. Traduction : Mujāhid 'Abd al-Mun'im Mujāhid. Égypte : Maktabat Dār al-Kalima.

Ibn Manzūr. Lisān al-'Arab, entrée « Dīn », vol. 17, Dāral-Nashr wa al-Tawzī'.

Kant, Emmanuel (2008). Naqd al-'Aql al-'Amālī. Tarjama : Ghānem Ḥannā. Bayrūt : al-Munazzama al-'Arabiyya li al-Tarjama.

Lacoste-Dujardin (2005), Camille. *dictionnaire de la culture berbère en Kabylie*. Paris : La Découverte,.

Lévi-Strauss, Claude (1986). *Al-Uṣṭūra wa al-Ma'nā*. Tarjama : Shākir 'Abd al-Ḥamīd. Baghdād, al-'Irāq : Dār al-Shu'ūn al-Thaqāfiyya al-'Āmma.

Lipovetsky, Gilles (2018). *Al-Taraf al-Abadī*. Tarjama : al-Shaymā' Majdī. Bayrūt : al-Markaz al-'Arabī li al-Abḥāth wa Dirāsāt al-Siyāsāt.

Marcuse, Herbert (1963). *le marxisme soviétique*,. paris : Edition Gallimard.

Marcuse, Herbert. (1965) *culture et société*. paris : Edition de minuit,.

Morin, Edgar (2019). *Al-Ṭarīq ilā Mustaqbal al-Insāniyya*. Tarjama : Bashīr al-Bazāwī. Baghdād : Dār al-Jamal.

Platon (1994). *Al-Jumhūriyya* . Tarjama Dāwūd Tarāz. Beyrouth : Dār Al-Ahliya pour l'édition et la distribution.

René Girard, (1972). *La violence et le sacré*. Paris : Édition Grasset.

Ṣalībā, Jamīl (1978). *Al-Mu'jam al-Falsafī*. Bayrūt : Dār al-Kitāb al-Lubnānī.

Servier, Jean. (1985)*tradition et civilisation berbères, les portes de l'année*. France : Edition du Rocher,.

Spinoza, Baruch (2005). *Risāla fī al-Lāhūt wa al-Siyāsa*. Tarjama : Ḥasan Ḥanafī. Bayrūt : Dār al-Tanwīr li al-Ṭibā'a wa al-Nashr.

Spinoza, Baruch (2009). *Al-Akhlāq*. Tarjama : Jalāl al-Dīn Ibn Sa'īd. Bayrūt : al-Munazzama al-'Arabiyya li al-Tarjama..

Wunenburger, Jean-Jacques. (1981). *Le sacré*. Paris : Édition PUF.

André Isambert François , (1981). *Le sens du sacré .fetes et religion populaire* .paris : Edition Minuit.

Ferry Luc et Gauchet Marcel , (2004). *Après la religion* .paris : Editions Grasset et Fasquelle .

Genevois Henri , (1964).*valeur du sang : rites et partage à l'intention sacrificielles* .Algerie :FDB.

Genevois Henri , (1972). *La terre pour le kabyle : ses bienfaits ses mystères* . Algerie : FDB.