

## CROIRE CE QUE L'ON CROIT

Réflexions sur la religion et les sciences sociales  
Jacques Dewitte

La Découverte | *Revue du MAUSS*

2003/2 - no 22  
pages 62 à 89

ISSN 1247-4819

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2003-2-page-62.htm>

Pour citer cet article :

Dewitte Jacques, « Croire ce que l'on croit » *Réflexions sur la religion et les sciences sociales*,  
*Revue du MAUSS*, 2003/2 no 22, p. 62-89. DOI : 10.3917/rdm.022.0062

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# CROIRE CE QUE L'ON CROIT

## Réflexions sur la religion et les sciences sociales

par Jacques Dewitte

« Disons les mots. Le modernisme est, le modernisme consiste à ne pas croire ce que l'on croit. La liberté consiste à croire ce que l'on croit et à admettre, (au fond, à exiger), que le voisin aussi croie ce qu'il croit. »

Charles PÉGUY, *L'Argent* (1913).

« Comment ne pas enregistrer le fait que les religions, du moins celles du Livre, se définissent par référence à un Autre. Après tout, les religions parlent de Dieu, ou l'invoquent en l'évoquant : il faudrait peut-être ne pas oublier ces choses toutes simples. Et cela donnerait sens aussi, comme par surcroît, à leur fonction sociale. Même si vous tenez qu'en parlant de Dieu, elles parlent d'autre chose à leur insu, faites au moins droit à leur discours explicite. »

Paul VALADIER (répondant à Marcel Gauchet)

### I. LA QUESTION « QU'EST-CE QUE ? » (H. ARENDT)

Il y a aujourd'hui quelque chose d'incongru à poser la simple question « qu'est-ce que ? », comprise en un sens substantiel et non pas fonctionnel, c'est-à-dire en supposant qu'existe vraiment la *substance* ou l'essence d'une chose, à l'encontre de la conception dominante selon laquelle seule existe et compte sa *fonction*, en particulier sociale. Il serait donc vain, par exemple, de poser la question « qu'est-ce que la religion ? », car il faudrait s'enquérir prioritairement ou exclusivement des fonctions remplies par le « fait religieux ».

Que cette question fût incongrue et quasiment subversive, c'est ce qu'avait bien compris Hannah Arendt qui, au début des années cinquante, s'insurgeait contre une idée reçue dont elle constatait la propagation dans le champ intellectuel : le nazisme et le communisme devraient être considérés comme des « religions séculaires », dans la mesure où ils rempliraient la même « fonction », sociale ou psychologique, que le judaïsme ou le christianisme. Avec une véhémence caractéristique de son style personnel, elle répliquait en s'écriant : mais alors, puisqu'il m'arrive de me servir du talon de ma chaussure pour enfoncer un clou dans le mur, je serais en droit de l'appeler un marteau !

« Bien des sociologues [...] se soucient uniquement des fonctions et tout ce qui remplit la même fonction peut, dans cette perspective, recevoir le même nom. C'est comme si j'avais le droit de baptiser marteau le talon de ma

chaussure parce que, comme la plupart des femmes, je m'en sers pour planter des clous dans le mur. [...] Je ne crois pas que l'athéisme soit un substitut ou puisse remplir la même fonction qu'une religion, pas plus que je ne crois que la violence puisse devenir un substitut de l'autorité. Mais [...] je suis tout à fait convaincue que nous n'aurons pas de difficulté à produire de tels substituts, que [...] notre redécouverte de l'utilité fonctionnelle de la religion produira un ersatz de religion – comme si notre civilisation n'était pas suffisamment encombrée de toutes sortes de pseudo-choses et de choses dépourvues de sens » [Arendt, 1972, p. 135 et 137].

Cette polémique d'Arendt contre les sciences sociales, avec l'image emblématique du talon de la chaussure, apparaît à la fois comme très circonstancielle, car liée notamment au contexte de la guerre froide<sup>1</sup> et comme plus actuelle que jamais. Arendt avait perçu avec acuité et lucidité, il y a cinquante ans, des tendances qui ne faisaient encore que s'amorcer et qui n'avaient pas encore atteint leur plein développement (sauf dans les régimes totalitaires). Mais, comme c'est souvent le cas chez elle, sa pensée garde souvent un caractère fulgurant et allusif ; elle est déposée dans quelques passages denses dont l'argumentation n'est pas toujours claire. Il faut donc les commenter en dépliant ce qu'elle a énoncé de manière ramassée et en s'efforçant notamment de préciser quelles étaient au juste les cibles qu'elle visait.

Sa cible première et immédiate, c'était ce qu'elle appelait la « sociologie fonctionnelle » (ou les sciences sociales en général), à travers Jules Monnerot (auteur d'une *Sociologie du communisme*). Elle lui reproche d'admettre comme une prémisses non interrogée que toute chose a une fonction et que l'interrogation sur ce qu'est une chose doit consister à rechercher quelle fonction elle remplit. Ce qui conduit forcément à admettre qu'un substitut puisse tout aussi bien faire l'affaire que la chose originale, et donc à considérer que l'on peut substituer l'un à l'autre différents équivalents fonctionnels en principe interchangeables. La sociologie fonctionnelle soutient non seulement que « tout ce qui remplit la fonction d'une religion est une religion », mais en fait un principe valable pour toute chose ou institution (la religion n'est ici qu'un exemple privilégié, et Arendt a surtout approfondi celui de l'autorité).

Mais il y a aussi une cible annexe, car Arendt s'en prend également à certains penseurs conservateurs (qu'elle ne nomme pas), en observant qu'ils ont adopté à leur insu le même mode de pensée fonctionnaliste. Ce conservatisme soutient que, si l'athéisme peut remplir la même fonction que la religion, cela démontre à quel point celle-ci est nécessaire, et en vient ainsi à préconiser

---

1. On reconnaît en effet le contexte d'un combat entre les libéraux et les sympathisants du communisme. Arendt se situe dans le camp des premiers, mais tout en faisant entendre certains accents ironiques envers les libéraux : vous dénoncez la socialisation totale de l'homme qui a été effectuée dans le communisme avec la nationalisation des moyens de production, mais vous ne voyez pas que le même phénomène est en train de se manifester ailleurs que dans les pays communistes et qu'une bonne part de vos analyses sociologiques contribuent à cette tendance.

un retour à la « vraie religion » qui est mieux à même de remplir cette fonction. Or, cet argument revient à adopter implicitement le point de vue fonctionnel sur la religion (ou sur toute chose), c'est-à-dire à penser par équivalents fonctionnels, ce qui montre à quel point ce mode de pensée s'est répandu et est devenu une sorte de consensus dominant. Cette position conservatrice visée par Arendt, notons-le au passage, correspond très exactement (mais sans qu'elle le dise ni sans doute s'en aperçoive) à celle des penseurs de la Restauration (comme Bonald et Maurras) envers le christianisme.

Mais si la première cible d'Arendt est donc le mode de pensée fonctionnaliste, ou plus exactement ce qu'elle appelle elle-même la « fonctionnalisation désubstantialisante de nos catégories<sup>2</sup> » observable non seulement chez les sociologues, mais dans d'autres courants de pensée, on voit se profiler derrière cette manière de penser, derrière le phénomène d'une perte du sens des distinctions dans la vie intellectuelle, un autre phénomène plus proprement social : la *fonctionnalisation croissante de la société* ou la « socialisation de l'homme », c'est-à-dire l'emprise du « social » sur l'homme moderne qui tend à devenir « socialisé » de part en part. C'est ce phénomène tendanciel, qui correspond aussi à ce qu'elle appelle, à la même époque, la domination croissante du « processuel », qu'Arendt voit à l'œuvre dans cette manière de penser de la sociologie. Cela revient d'ailleurs à dire que les sciences sociales apparaissent moins (ou de moins en moins) comme un instrument de connaissance de la réalité sociale que comme un instrument de transformation sociale, un canal par lequel une nouvelle figure de la socialité ou une nouvelle ontologie se propagent dans la société tout entière.

« Il est indéniable que cette fonctionnalisation désubstantialisante de nos catégories n'est pas un phénomène isolé ayant lieu dans quelque tour d'ivoire de la pensée érudite. Elle est étroitement liée à la fonctionnalisation croissante de notre société, ou plutôt au fait que l'homme moderne est devenu de manière croissante une simple fonction de la société. [...] Le danger tient à ce que nous pourrions bien être *tous* en train de devenir des membres de ce que Marx appelait encore avec enthousiasme une *gesellschaftliche Menschheit* (une humanité socialisée) » [Arendt, 1953, p. 119].

---

2. Il existe une traduction française de « Religion et politique » due à Michelle-Irène B. de Launay, dans *La Nature du totalitarisme* (Payot, 1990) dans laquelle la traductrice a, à trois reprises (p. 148, 149 et 155), remplacé le concept de *substance* par celui de *contenu*, et édulcoré ainsi la radicalité philosophique d'Arendt, qui tourne précisément autour de l'opposition de la fonction et de la substance. L'expression arendtienne si frappante de « fonctionnalisation désubstantialisante de nos catégories » est remplacée par la périphrase « cette fonctionnalisation des catégories qui les prive de tout contenu » (et, de même, la « fonctionnalisation croissante de la société », rendue par « caractère de plus en plus fonctionnel de notre société »). Étant donné que la traduction est, pour le reste, excellente, la seule raison à cette édulcoration est une incompréhension de la portée ontologique de la réflexion d'Arendt ou une sorte de timidité devant une trop grande audace de la pensée et de l'expression. Les différents passages cités le sont dans ma traduction (je ne connaissais pas la traduction française lorsque j'ai écrit ce commentaire).

Cette mutation sociale doit aussi être comprise comme une nouvelle manière de représenter la relation entre les différentes sphères de la réalité, ou mieux encore comme une nouvelle *ontologie* (ou, si l'on veut, une métaphysique) qui se met en place et dans laquelle la société tend à devenir un Absolu, une réalité ultime à laquelle tout le reste, toutes les choses, et notamment les hommes et les institutions humaines, doivent se rapporter pour tout simplement exister.

« Les sociologues [...] concentrent leur attention sur les "rôles fonctionnels" en eux-mêmes et par eux-mêmes, faisant ainsi de la société l'Absolu auquel tout se rapporte » [Arendt, 1954, p. 120].

C'est cette ontologie ou cette métaphysique moniste qui explique que l'on puisse récuser la substance ou l'essence d'une chose pour privilégier les fonctions qu'elle est censée remplir, car celles-ci sont autant de relations à cette réalité absolue, à l'intérieur d'un grand réseau fonctionnel unique qui est supposé couvrir l'ensemble de ce qui est, cela impliquant une déréalisation consécutive ou corollaire de l'expérience humaine, de ce que les hommes peuvent voir et percevoir par leurs cinq sens.

Car cette mutation sociale et ontologique comporte également un versant subjectif, que l'on peut repérer dans un point important de l'argumentation polémique d'Arendt. Elle constate en effet que la sociologie fonctionnelle, par une décision méthodologique première, se désintéresse de ce qu'en histoire, on appelle les « sources », c'est-à-dire les témoignages des contemporains ou la manière dont les hommes concernés ont pu parler de leur propre expérience.

« Les sciences sociales ne se soucient pas de savoir ce qu'est le bolchevisme comme idéologie ou comme forme de gouvernement ; ni ce que peuvent bien dire ses porte-parole pour eux-mêmes. [...] Bien des sociologues croient qu'ils peuvent s'abstenir d'étudier ce que les sciences sociales appellent les sources. Ils se soucient seulement des fonctions » [Arendt, 1972, p. 135].

Et dans « Religion et politique », elle est encore plus précise :

« Les sociologues ne sont pas troublés par le fait que les deux camps en lutte [...] ont refusé d'appeler leur lutte une lutte religieuse, et ils croient pouvoir établir "objectivement", c'est-à-dire sans prêter attention à ce que les deux parties ont à dire, si le communisme est ou non une nouvelle religion, et si le monde libre défend son système religieux. À n'importe quelle époque antérieure, ce refus de prendre au mot les deux parties, comme s'il allait de soi que ce que les sources peuvent dire elles-mêmes ne pouvait être que trompeur, aurait paru, pour le moins, totalement non scientifique » [Arendt, 1953, p. 113].

On voit bien, à la lecture de ce passage, que ce qu'Arendt appelle « sources » désigne quelque chose de plus général encore que cette notion historique : c'est ce que les hommes « ont à dire », le discours qu'ils peuvent tenir sur

leur propre expérience et qui doit être pris en considération. En ne le faisant pas, en ignorant ou négligeant systématiquement ces « sources », les sciences sociales procèdent à une dépossession des sujets de leur propre expérience. Elles s'arrogent le droit de parler à leur place et de dire, mieux qu'eux-mêmes, ce qu'ils veulent ou croient en réalité.

Toutefois, il faut prolonger ici la réflexion arendtienne afin de préciser le sens de cette notion et de prévenir le malentendu consistant à ne voir dans les « sources » qu'un document sur la manière subjective dont les sujets interprètent leur propre expérience, dont le sociologue doit tenir compte tout en se réservant le monopole de la dimension objective. Car ce discours sur soi-même comporte également une autre dimension, présente chez Arendt mais non théorisée. À savoir que chaque « discours » – et je retiens ici les trois exemples qu'elle mentionne : religion, idéologie, science – a aussi pour caractéristique *de viser tel objet comme étant son objet privilégié et spécifique*. L'objet privilégié et spécifique de la religion, c'est Dieu ou le divin ; celui de l'idéologie marxiste, les lois de l'Histoire, celui de l'alchimie, la pierre philosophale, celui de la chimie, la nature des éléments, etc. Chaque « discours » (retenons ce terme faute de mieux) pose un certain objet comme son objet propre, singulier ou en tout cas privilégié, et cela fait partie aussi de ce qui est contenu dans les « sources ». Que le marxisme se dise athée n'est pas à récuser comme dénué d'importance, mais doit être pris en considération pour comprendre à quel type de phénomène on a affaire.

Or on peut poser comme une exigence intellectuelle générale, valant en particulier pour la démarche scientifique, de prendre en compte cet acte constitutif ou instituant, et qui est aussi « distinctif » puisqu'il établit la spécificité de chacun de ces discours par rapport aux autres. C'est ce qu'avait bien compris Engels, cité par Arendt, confronté à l'idée selon laquelle l'athéisme serait une « religion sans Dieu » : mais à ce compte-là, s'exclamait-il, on pourrait appeler la chimie une alchimie sans pierre philosophale ! Or, c'est précisément ce rapport constitutif à l'objet propre et singulier que nient la sociologie ou la manière de penser fonctionnelle critiquée par Arendt, en affirmant que seuls comptent les rôles fonctionnels. Une variante de la même idée, qui apparaîtrait parfois chez Arendt, consisterait à dire qu'il existe des questions proprement religieuses et des questions proprement scientifiques, ou plus exactement que la religion répond à des questions religieuses, la science à des questions scientifiques, etc. (ainsi, lorsqu'elle en vient à écrire, à propos de l'idéologie marxiste, qu'elle est en somme plus proche de la science que de la religion, puisqu'elle « répond à des questions scientifiques » – cf. Arendt, 1954, p. 119).

On peut préciser encore ce point capital en disant que la notion d'« objet » connaît en somme une sorte de bifurcation. D'une part, il faut tenir compte de la diversité des objets ou types d'objet auxquels on peut avoir affaire – ces objets étant par exemple, la religion, l'idéologie, la science, etc. – et avoir pour exigence de « respecter » cette diversité, c'est-à-dire d'être attentif à

leurs différences au lieu de chercher à les fondre en un *continuum* indifférencié. Mais chacun de ces « objets » (au sens premier) a aussi pour particularité, comme on vient de le voir, de viser de manière constitutive tel objet (au sens second) qui lui est propre, spécifique et en tout cas privilégié (Dieu, etc.), en une relation que l'on peut appeler interne ou, mieux encore, intentionnelle (en termes phénoménologiques, c'est le « noème » visé par telle « noèse »). Et c'est cette visée intentionnelle d'un certain objet propre (au sens second) qui est également constitutive de ce que cet objet (au sens premier) – autrement dit ce discours ou cette discipline – a de propre et de distinctif, ou bien encore, de ce qui lui est « substantiel » ou « essentiel ». Cette relation interne ou intentionnelle à son objet spécifique peut aussi être caractérisée comme une sorte d'*épine dorsale* du discours ou phénomène en question, puisqu'elle lui confère sa consistance et sa solidité interne et le rend ontologiquement autonome, c'est-à-dire distinct et reconnaissable (pour qui « sait voir » ou est de bonne foi).

On peut laisser ici de côté la question de savoir si un discours donné fait exister son objet spécifique au sens d'une invention ou création de toutes pièces. L'important est qu'il le pose, le vise ou le désigne comme lui étant propre, ce qui ne signifie pas forcément qu'il le crée ou le « construise » au sens purement artificialiste et constructiviste du terme. Et il est vrai aussi qu'un discours donné peut s'attacher parfois à d'autres objets que son objet spécifique, mais cela ne remet pas en question l'exigence fondamentale de prendre prioritairement celui-ci en considération.

Or, en négligeant, par une décision de principe, l'objet spécifique d'un discours donné, on peut dire aussi qu'on lui casse l'échine : on rompt son *épine dorsale*, ce qui le faisait « tenir » ensemble ou debout, lui conférerait sa consistance. Et l'ayant ainsi rompu et désossé, on peut aussi en faire ce que l'on veut, et le ranger parmi un ensemble de choses pouvant, indistinctement, remplir la même « fonction ». Ainsi, on casse l'échine du phénomène appelé « religion » en imaginant que puisse exister une « religion séculière », c'est-à-dire sans Dieu.

Cette nouvelle formulation du problème permet aussi de mieux comprendre le sens de ce que Arendt appelait les substituts fonctionnels ou ersatz. Un ersatz (et par exemple, un ersatz de religion), c'est précisément une chose (un phénomène, un discours, une discipline) qui a été déconnectée de son rapport privilégié à son objet propre, et qui n'existe donc plus pour elle-même et à partir d'elle-même, mais seulement à partir d'autre chose : à partir d'un grand réseau fonctionnel dont elle fait partie (et est une « fonction »), de la société posée comme un Absolu. Ce qui est en jeu dans tout cela, c'est une certaine idée de l'« autonomie », mais non pas principalement ou prioritairement des sujets humains au sens moral et politique, mais d'abord des choses (institutions, phénomènes, etc.) qui existent originellement par un acte d'autofondation où est constitutif le rapport qu'elles entretiennent à l'objet

privilegié qui est le leur. C'est ce lien interne et intentionnel qui leur confère une autonomie ou une consistance analogue à celle des organismes vivants et des sujets humains (cette autonomie n'étant pas à comprendre comme l'autarcie d'une totale clôture sur soi, puisque ces choses se constituent en se rapportant à autre chose qu'elles-mêmes).

Ainsi s'est précisé peu à peu le sens de la polémique véhémente de Hannah Arendt contre les sciences sociales et contre le mode de pensée fonctionnaliste en général. Ce qui avait pu apparaître de prime abord comme une tempête dans un verre d'eau ou une vieille dispute très datée, ou bien encore comme la querelle mesquine d'une intellectuelle de vieille culture très hautaine contre les sciences sociales ressort dans toute sa portée générale et tout à fait actuelle. Arendt a aperçu de manière prémonitoire qu'une nouvelle figure sociale ainsi qu'une nouvelle ontologie étaient en train de se mettre en place, dans lesquelles les sciences sociales jouaient un rôle décisif. Cette attaque violente contre la fonctionnalisation croissante des catégories et la perte des distinctions conceptuelles aurait pu être interprétée comme la réaction pédante et élitaire d'une philosophe effrayée par la trivialisation croissante du monde contemporain, et qui s'efforce de défendre ses valeurs menacées en insistant sur la rigueur de la pensée contre un monde où prévaut le flou de la pensée et de l'expression. Ce n'est pas tout à fait faux, mais il s'agit aussi d'autre chose : d'une protestation contre une déréalisation croissante de la perception du monde, comme une « perte du monde » qui touche chacun d'entre nous, et pas seulement quelques intellectuels « élitaires ». Car ce sont tous les hommes globalement qui se voient dépossédés de leur propre discours sur le monde et sur eux-mêmes, c'est-à-dire de ce par quoi ils peuvent être en prise sur la réalité.

Mais à cette déréalisation du monde, à cette dépossession du rapport à la réalité qui touche tous les hommes, Arendt, il est vrai, réagit en philosophe, et avec les moyens qui sont les siens à ce titre. Elle le fait en remettant à l'honneur le sens des distinctions conceptuelles et l'interrogation sur le « qu'est-ce que ? », ce qu'elle a surtout mis en pratique à propos de la notion d'autorité et de quelques autres notions politiques. Or, ce faisant, elle ne pratiquait pas seulement, pour son propre compte, un exercice rigoureux de la pensée afin de contrecarrer la tendance à la perte des distinctions conceptuelles. On peut considérer que, par là, elle effectuait aussi, à une échelle certes modeste mais non négligeable, un véritable acte de résistance politique. En effet, chaque fois qu'est posée à nouveau la question « qu'est-ce que ? », entendue comme une question substantielle et non fonctionnelle, c'est pour ainsi dire une déchirure qui s'introduit dans le grand réseau de la fonctionnalité générale de toute chose (ou de la processualité). Alors que, dans ce grand réseau fonctionnel et processuel, rien ne *commence* vraiment, il se produit, à chaque fois que cette question est posée, une rupture et un nouveau commencement. De sorte qu'il n'y a pas non plus, à cet égard, de séparation nette entre la « pensée »



et l'« action » (au sens fort qu'Arendt a donné à cette notion); ce sont deux formes apparentées d'interruption de la continuité fonctionnelle.

Dans l'exercice de la pensée pratiqué par Arendt en un acte de résistance à la fonctionnalisation générale de toute chose et à la perte des distinctions qui en est la manifestation, un point essentiel sur lequel elle a beaucoup insisté est le rapport qui s'établit entre « *définition* » et « *distinction* ». À Jules Monnerot, qui lui reproche de ne pas avoir donné de « *définition* » des notions qu'elle emploie, elle répond en récusant une certaine conception – que l'on peut appeler nominaliste (ou pragmatiste) de la définition comme convention purement arbitraire et occasionnelle [p. 119]. Or, écrit-elle, « on ne peut définir que ce qui est distinct », et il faut donc tout d'abord s'employer à saisir et approfondir les distinctions. Car la définition est forcément précédée d'une interrogation sur ce qui est, sur l'être, l'essence ou la substance des choses, une interrogation qui consiste elle-même à discerner ce qui est distinct et qui, bien souvent, a déjà été distingué et énoncé dans la langue courante. Autrement dit, il existe une différenciation ou structuration préalable du réel, elle-même articulée dans la langue, que la pensée a pour tâche d'« affiner et éclairer », et non pas de créer de toutes pièces. Par conséquent, s'il est vrai, comme on vient de le voir, que le fait même de poser la question « qu'est-ce que ? » constitue un nouveau commencement, celui-ci ne peut être compris comme un commencement absolu, ou comme une opération de « découpage » ou de « formatage » effectuée sur une matière supposée être en soi ou initialement amorphe. Ce commencement – cette rupture – inhérent à l'acte de penser et de parler, et qui peut aboutir à une définition, consiste à se rapporter à une certaine différenciation préalable de la réalité donnée, à poursuivre et préciser une structuration distinctive qui est déjà à l'œuvre dans la réalité pré-conceptuelle.

La question « qu'est-ce que ? » n'est précisément pas une simple affaire de définition nominale, ou de collage d'une étiquette. Elle exprime une interrogation sur l'essence, sur la nature propre de la chose à laquelle on a affaire, et dont il faut bien admettre à la fois qu'elle a déjà une certaine consistance antérieurement à la définition, et qu'on en a déjà une certaine connaissance préalable, sinon on ne pourrait même pas diriger son attention vers un objet défini. Cela va à l'encontre de la position nominaliste et revient, dans le vieux débat du *Cratyle* de Platon récemment remis à l'honneur par Renaud Camus [2002], à se rapprocher de la position de Cratyle contre celle de Hermogène. Ce qu'est une chose n'est pas le simple résultat d'une définition comprise comme découpage arbitraire dans un réel supposé dépourvu de forme. Il faut admettre qu'il existe déjà une certaine structuration de la réalité antérieure aux actes de définition, que ceux-ci ont pour vocation de porter au langage et non pas de créer ou de « construire » de toutes pièces. Autrement dit, pour reprendre une nuance terminologique présente chez Arendt (dans un passage de sa lettre de réponse à Monnerot), il faut admettre que l'acte cognitif ou langagier

de distinction (angl. *distinction*) est précédé par une certaine distinction ou différenciation (angl. *distinctness*) déjà présente dans le réel, même en n'étant que « vaguement perçue », et qui est articulée dans la langue courante.

Pourtant, il ne faudrait pas comprendre non plus la critique arendtienne de la sociologie fonctionnelle comme une répudiation de toute interrogation sur la fonction des phénomènes, en laissant supposer que seule la question « qu'est-ce que ? » serait noble, authentique et rigoureuse, alors que la question « à quoi cela sert-il ? » appartiendrait au domaine des préoccupations vulgaires et inauthentiques, et donc, comme s'il y avait une « pureté de l'essence » opposée à l'« impureté de la fonction ». Mais tout dépend évidemment de la manière dont on pense la notion de « fonction ». Pour tenter de concilier la critique d'Arendt avec la prise en compte d'une interrogation sur la fonction d'un fait social tel que la religion, je voudrais m'appuyer sur la belle analyse des « fins et leur position dans l'être » développée par Hans Jonas dans *Le Principe responsabilité* [1998, p. 109-155], car il apporte sur ce point un précieux complément à la réflexion de sa vieille amie Hannah.

Jonas retient comme exemples le marteau, le tube digestif, la marche et la cour de justice (donc, deux dispositifs organiques et deux inventions humaines). À chaque fois, il faut prendre en compte la fin ou la finalité, c'est-à-dire « ce en vue de quoi » une chose existe ou a été fabriquée, et admettre qu'il existe « des fins effectivement dans les choses elles-mêmes, comme faisant partie de leur nature » [*ibid.*, p. 108]. Jonas introduit à ce propos le concept de « fins intrinsèques » (*innewohnende Zwecke*) illustré par l'exemple du marteau :

« Le marteau "a" la fin du pouvoir marteler avec lui ; il a été créé avec elle et pour elle ; et elle fait partie de son être organisé en fonction de cette fin tout autrement que la fin momentanée du lancer qui fait partie de la pierre tout juste ramassée et que celle d'atteindre quelque chose fait partie de la branche arrachée pour cela » [p. 109].

Arendt ne disait pas autre chose en évoquant l'usage occasionnel du talon de sa chaussure : la « fin momentanée » du marteler « en fait partie tout autrement » qu'elle ne fait partie du marteau, pour lequel elle est intrinsèque. Or, il en va de même pour la religion : on peut admettre qu'elle remplit aussi, dans certaines circonstances, des « fins momentanées », que l'on peut appeler externes ou extrinsèques, l'erreur étant de les mettre sur le même plan que sa fin intrinsèque, laquelle devrait pouvoir être établie par un examen de bonne foi.

Un autre exemple retenu par Jonas, celui de la cour de justice, a une portée plus claire encore pour la religion, étant donné qu'il s'agit d'une institution sociale :

« Nulle description de messieurs en robe et en perruque, groupés selon une disposition déterminée des sièges [...] n'est capable de donner la moindre

idée de ce qu'est une "cour de justice", et de ce qui est en jeu ici. Je dois déjà suivre ce qui se dit là pendant un certain temps en le comprenant, pour reconnaître qu'il s'agit ici de droit et de juridiction, et je dois déjà comprendre ces concepts eux-mêmes, pour avoir une vue sur l'organisme "cour de justice" » [*ibid.*, p. 113].

De même pour la religion : aucune description purement extérieure (behavioriste) des différents participants à une réunion ayant lieu dans une église ne peut donner la moindre idée de ce qu'est un office religieux. Je dois « déjà suivre ce qui se dit pendant un certain temps en le comprenant » afin de reconnaître qu'il s'agit de religion, et je dois comprendre certains concepts (Dieu, la Création, le péché, la rédemption, etc.) pour que se mette à faire sens ce qui, sinon, serait un manège incompréhensible. Il faut interpoler un sens (ou une finalité, un « en vue de »), qui n'est pas immédiatement donné dans les manifestations visibles, au sens que je reconnais si je le connais déjà, ou, au cas où je n'en aurais aucune idée, que je dois découvrir en regardant les gestes qui sont accomplis et en écoutant les paroles prononcées. Cela requiert une attitude *de bonne foi*, mais sans que cela implique en soi le moindre jugement de valeur, ni même un *acte de foi* véritable de la part de l'observateur. Ainsi arriverai-je à comprendre « ce en vue de quoi » cette cérémonie se déroule ou, d'une manière générale, « ce en vue de quoi » cette religion a été instituée socialement et historiquement.

Mais une telle interrogation légitime sur la finalité, une telle recherche du « de quoi s'agit-il là ? », éventuellement formulable aussi comme un « à quoi cela sert-il ? », ne peut se confondre avec une enquête qui supposerait d'emblée que ce rituel s'expliquerait par les « fonctions sociales » (ou psychologiques) qu'il est censé remplir. Car ce faisant, on confondrait implicitement fins extrinsèques et fins intrinsèques et on rabattrait celles-ci sur celles-là. Or on doit admettre comme une exigence intellectuelle générale, valable pour un examen scientifique, philosophique ou autre, et quel que soit le type de phénomène auquel on a affaire, que l'attention doit s'attacher prioritairement à la fin intrinsèque de la chose et accessoirement seulement à sa ou ses fins extrinsèques (selon une hiérarchie des points de vue cognitifs elle-même corrélative d'une architectonique qui est dans la chose même). Or, c'est précisément cette priorité que renverse la démarche sociologisante (ou autre) en mettant sur le même plan toutes les finalités qui sont *de facto* rabattues sur celui des fins extrinsèques. La rébellion arendtienne contre le mode de pensée fonctionnaliste, qui apparaissait de prime abord comme une mise en avant de la question de l'essence d'une chose contre le privilège donné aux fonctions, peut donc être reformulée sous la forme d'une mise en relief de la finalité intrinsèque par rapport aux fins extrinsèques.

Bien sûr, on pourra objecter qu'il appartient à la démarche scientifique de découvrir de nouveaux points de vue sur l'objet retenu, parfois insolites car jusque-là inaperçus, et que la mise en évidence de certaines finalités

extrinsèques relève de cette démarche. En empêchant les sciences de procéder ainsi, ne risque-t-on pas d'adopter une attitude anti-scientifique et anti-intellectualiste ? L'objection doit être retenue, mais on peut estimer aussi qu'une science, quelle qu'elle soit, manque à sa tâche proprement scientifique si elle adopte, comme attitude méthodologique, le parti pris consistant à négliger systématiquement la finalité explicite et intrinsèque du type d'objet auquel elle a affaire, et à privilégier par principe la recherche de la finalité fonctionnelle et utilitaire (rappelons encore ce propos d'Arendt déjà cité : « À n'importe quelle époque antérieure, ce refus [...] aurait paru, pour le moins, totalement anti-scientifique »).

Si l'on cherche à comprendre la religion dans ses différentes manifestations à la fois « intérieures » et « extérieures » (à supposer qu'une telle distinction ait un sens), on est amené à se poser des questions telles que « à quoi cela sert-il ? », « de quoi s'agit-il ? », ou mieux encore, « à quoi cela rime-t-il ? ». De telles questions n'ont rien en soi de blasphématoire, puisqu'elles consistent à s'enquérir du sens et de la finalité intrinsèque. On s'aperçoit alors que les différentes formes extérieures, et notamment sociales, de la religion ne prennent sens que dans la mesure où on comprend et admet qu'elles sont en rapport avec autre chose qu'elles-mêmes, avec un certain « objet » qu'elles visent intentionnellement et constitutivement et qui leur est spécifique, de la même façon qu'un acte de langage ou une œuvre d'art.

Mais surgit alors une autre difficulté : dans le cas de la religion, comme dans celui de l'art, il s'avère que cet objet ne peut pas être désigné ou repéré de manière purement objective et extérieure ; pour y avoir accès, on est obligé d'en passer, qu'on le veuille ou non, et éventuellement à son âme défendant, par cela même que l'on voulait étudier et élucider, à savoir le langage religieux, les institutions, les rituels ou les dogmes. Comme pour beaucoup de phénomènes sociaux et culturels, on est donc confronté à une *circularité*. C'est ce qu'a bien montré Leszek Kolakowski [1985, notamment chap. 5] : l'accès à l'objet de la religion (disons : le divin ou la réalité éternelle) n'est possible que moyennant un certain langage dont il faut admettre par ailleurs qu'il a une existence sociale et historique, mais qu'il a été élaboré au fil des siècles afin, précisément, d'appréhender peu à peu cet objet de manière tâtonnante.

## II. UNE DÉFINITION DE LA RELIGION (L. KOLAKOWSKI)

Même si Hannah Arendt a, de manière remarquable, remis à l'honneur la question « qu'est-ce que ? » et récusé les interprétations fonctionnelles de la religion, elle n'a pas avancé à proprement parler de définition de celle-ci, ne l'abordant que de manière indirecte et latérale comme un exemple parmi d'autres. De même Shmuel Trigano, dans son livre pourtant intitulé *Qu'est-ce*

*que la religion?* [2001], s'est également abstenu de proposer une véritable réponse à la question énoncée. On y trouve certes nombre d'éléments de réflexion précieux, mais qui relèvent de ce que l'on peut appeler une « critique de la sociologie de la religion » et procèdent donc aussi d'une démarche indirecte et latérale; Trigano, si j'ose dire, s'est arrêté sans pénétrer lui-même sur le territoire qu'il nous fait entrevoir. Pour trouver une réflexion qui affronte directement la question et se risque à une tentative de définition, je me tournerai vers un penseur contemporain qui a consacré une part importante de son œuvre aux questions religieuses : le philosophe polonais Leszek Kolakowski.

### *Une démarche anti-réductionniste*

La pensée de la religion de Kolakowski<sup>3</sup>, qui ne se rattache à aucun courant de pensée précis, sinon à la « phénoménologie de la religion » comprise en un sens très large (il rend hommage à Mircea Eliade, à qui il dit devoir beaucoup), est caractérisée par une tournure d'esprit que l'on peut qualifier globalement d'anti-réductionniste ou anti-fonctionnaliste (et donc proche, à cet égard, d'un certain « anti-utilitarisme »). Cette attitude apparaît dans l'exigence d'aborder la religion *pour elle-même* ou *à partir d'elle-même* et non pas *à partir d'autre chose* qu'elle-même, et en particulier à partir des rôles fonctionnels qu'elle peut remplir et qui sont censés l'expliquer. C'est en ce sens précis qu'on peut lui attacher l'appellation de « phénoménologie de la religion », s'il est vrai que la démarche phénoménologique, au sens large et par-delà toute école, consiste à prendre en considération les phénomènes tels qu'ils se donnent, c'est-à-dire en respectant leur mode de donation spécifique.

Kolakowski a posé à plusieurs reprises, d'une manière à mes yeux exemplaire, le problème du rapport entre la religion – ou, comme il le dit souvent,

---

3. Leszek Kolakowski (né en 1927) a, dans ses écrits, abordé la religion (principalement le christianisme, même s'il lui arrive d'évoquer aussi le judaïsme et le bouddhisme) selon des points de vue fort différents. Pour clarifier les choses, on peut en distinguer approximativement quatre.

1) Une approche plutôt historique, ou relevant de l'histoire des idées religieuses. Elle est illustrée en particulier par *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII<sup>e</sup> siècle* [1969], et on peut y rattacher aussi *Dieu ne nous doit rien. Brève remarque sur la religion de Pascal et l'esprit du jansénisme* [1997].

2) Une méditation sur le sens du christianisme et sa place dans la civilisation européenne et la société contemporaine. Voir notamment les articles « La "crise" du christianisme » [1986] et « Le diable peut-il être sauvé? ». C'est à cet aspect de sa réflexion qu'est consacré mon article « Le christianisme comme conscience de la finitude : la philosophie de la religion de Leszek Kolakowski » [1984].

3) Une interrogation sur le rapport de l'Église et de l'État et la politique de l'Église catholique (dans des contributions diverses).

4) Une réflexion plus générale, anthropologique ou phénoménologique, contenue en particulier dans *La Présence du mythe* (écrit en 1966, paru en polonais en 1972; j'en ai fait une traduction restée inédite), la conférence de 1973, « La présence du sacré dans la culture profane », et dans *Philosophie de la religion* de 1982. C'est de cette réflexion qu'il sera question exclusivement ici.

le « sacré » – et ses usages fonctionnels Ainsi, dans ce passage de la conférence de 1973, « La revanche du sacré dans la culture profane » :

« Le fait [...] que les sentiments, les idées, les images et les valeurs religieuses se prêtent à tous les usages, qu'ils pouvaient fonctionner en qualité d'instruments dans toutes les cristallisations de la vie sociale et dans toutes les formes de la communication, ce fait non seulement n'apporte pas la preuve de la théorie instrumentale du sacré, mais corrobore plutôt le contraire. Pour que les valeurs religieuses puissent être attribuées aux intérêts et aux aspirations "profanes", il faut que ces valeurs aient été reconnues comme telles, préalablement, et indépendamment de ces intérêts et de ces aspirations. Pour qu'il soit possible de défendre n'importe quelle cause en disant "Dieu est de mon côté", il faut que l'autorité de Dieu soit déjà reconnue et non pas inventée *ad hoc* pour cette cause. Le sacré doit être présent avant qu'il soit exploité : il est donc absurde de dire que le sacré n'est que l'instrument de tous les intérêts possibles qui l'ont mis à leur service » [1973, p. 16-17].

Ce passage appellerait un long commentaire. Le point décisif réside dans la mise en évidence d'une impossibilité principielle de la « théorie instrumentale du sacré » à réaliser sa propre prétention explicative concernant la genèse du sacré ou de la religion : elle est confrontée à un déjà-là, à une *antériorité* ou une antécédence de cela même qu'elle est censée expliquer (« il faut que ces valeurs aient été reçues comme telles, *préalablement* et indépendamment de ces intérêts », « il faut que l'autorité divine soit *déjà* reconnue », « le sacré doit être présent *avant* qu'il soit exploité »). Cela revient à dire que la religion ou le sacré doivent être compris comme un « phénomène originaire », comme une création de sens qu'il est impossible de faire dériver d'autre chose et qui ne se laisse connaître qu'à partir d'elle-même. Ainsi, il est impossible de la faire dériver de ses usages fonctionnels, des diverses manières par lesquelles elle a été « mise au service » de certains intérêts, pour la bonne raison que ces usages fonctionnels, qui sont indéniables, présupposent précisément cette création de sens ou cette valeur préexistante à laquelle ils vont puiser. On a affaire là, autrement dit, à ce que j'ai appelé ailleurs une « relation d'enveloppement » : il faut admettre qu'existe originairement ou « primairement » une dimension de non-fonctionnalité qui « enveloppe » le champ des usages fonctionnels<sup>4</sup>.

---

4. Le lecteur du MAUSS peut se reporter ici à l'argumentation que j'ai développée dans mon article « La donation première de l'apparence » [1993] où, commentant Adolf Portmann, pour montrer la vanité des prétentions explicatives du darwinisme en ce qui concerne la forme animale, je mettais en évidence une « relation d'enveloppement » de la fonctionnalité par la non-fonctionnalité, montrant que la prétention explicative de la théorie se heurtait à une antériorité de la « donation première » de l'apparence animale, forcément présupposée par ce qui est censé l'expliquer. Bien que Kolakowski n'y soit pas cité, mon argumentation a sans doute été influencée par sa critique de la « théorie instrumentale du sacré », et ce que j'écrivais alors peut également servir de commentaire au passage cité.

Cette attitude anti-réductionniste apparaît également dans *Philosophie de la religion* [1985] par le biais d'une réflexion sur le langage religieux. Le réductionnisme (l'idée selon laquelle la religion ne serait, en réalité ou en dernière instance, « rien d'autre que » telle autre chose) peut en effet être décrit notamment comme une opération langagière de traduction : on s'estime en droit de retraduire le donné manifeste – l'expérience religieuse telle qu'elle se donne et se dit – dans un autre langage supposé normal et plus accessible, un langage qui serait en quelque sorte auto-transparent :

« Dans l'étude des mythes, toutes les approches fonctionnelles – eu égard à leurs valeurs sociales, cognitives ou affectives – ont une base épistémologique commune. Elles supposent toutes, même si elles ne l'affirment pas explicitement, que le langage du mythe peut se traduire dans un langage "normal" – c'est-à-dire en un langage compréhensible dans le cadre des règles sémantiques que le chercheur emploie lui-même » [p. 18].

Cette « base (*foundation*) épistémologique » va évidemment de pair avec une base proprement ontologique, à savoir la présupposition d'une strate de réalité absolument première, située derrière la strate manifeste et devant être « dévoilée » ou « démasquée ». À cette présupposition épistémologique autant qu'ontologique, Kolakowski oppose une autre prémisse, qui guide toute sa réflexion, et qu'il appelle une « simple hypothèse » ou, plus littéralement encore, une plate ou triviale présupposition (*shallow assumption*) :

« La discussion des questions que je vais examiner reposera sur la simple hypothèse (*the shallow assumption*) que ce que les gens veulent dire, dans le discours religieux, est ce qu'ils veulent dire de manière manifeste (*what people mean in religious discourse is what they ostensibly mean*). C'est l'hypothèse que font couramment aussi bien les croyants que les critiques rationalistes de la religion » [p. 20].

En effet, l'« approche fonctionnelle » (en particulier la sociologie de la religion de Durkheim, cible principale de Kolakowski) présuppose constamment que les croyants « ne veulent pas dire ce qu'ils veulent dire de manière manifeste ». Ils « veulent dire » expressément quelque chose, mais ils « veulent dire » en réalité autre chose. Ils disent ou croient croire en Dieu, mais le sociologue, fort de son savoir, sait et dévoile que le contenu effectif de leur croyance, qu'ils méconnaissent eux-mêmes (en une méconnaissance nécessaire), c'est la Société. Ils croient donc en réalité à autre chose que ce qu'ils disent croire ou qu'ils croient croire. Le contenu effectif de leur croyance, établi par le savoir sociologique, ne correspond pas au contenu manifeste et professé de leur foi.

À quoi Kolakowski oppose sa propre attitude intellectuelle : il n'y a aucune raison raisonnable de supposer qu'il faudrait démasquer ou démystifier ce discours manifeste et on doit supposer au contraire, au risque de paraître trivial ou tautologique, que les croyants *ne veulent pas dire en fait autre chose*

*que ce qu'ils veulent dire explicitement* ou, en d'autres termes, qu'*ils croient vraiment ce qu'ils croient*. Ce que Kolakowski appelle sa « plate présupposition » ou sa « prémisse triviale » (*shallow assumption*) correspond de manière frappante à la position de Charles Péguy qui, dans un contexte analogue, face à ce qu'il appelait le « modernisme », définit comme l'attitude consistant à « ne pas croire ce que l'on croit », opposait, en une sorte de naïveté obstinée, l'exigence de « croire ce que l'on croit » et d'attendre de la même façon des autres qu'ils « croient ce qu'ils croient<sup>5</sup> ». Certes, chez Kolakowski, il ne s'agit pas, comme chez Péguy, d'une exigence éthique, mais plutôt d'un principe épistémologique requis pour une bonne intelligence du phénomène religieux. Mais dans un cas comme dans l'autre, il importe, pour ces deux auteurs, de résister à un certain discours de savoir et de pouvoir qui se croit autorisé à déposséder les sujets du contenu de leur croyance (comme d'ailleurs de leur expérience en général) et à énoncer ce qu'ils *croient en réalité* par opposition à ce qu'ils *croient croire* (dans la situation décrite par Péguy, cela va plus loin encore et conduit à ce que l'on se déconnecte soi-même du contenu de sa propre expérience : on ne croit, ne perçoit et ne vit plus qu'entre guillemets ou avec des pincettes).

En d'autres termes, Kolakowski procède à une sorte de « renversement du renversement » effectué par les discours démystificateurs : ce que le réductionnisme fonctionnel avait mis « la tête en bas », il le « remet sur ses pieds ». Ou plus exactement encore (car les choses sont très complexes et embrouillées), le discours démystificateur, conformément à l'image de la *camera obscura*, était persuadé que le langage religieux avait mis la réalité « la tête en bas » (avait inversé l'image réelle) et se croyait autorisé à la « remettre sur ses pieds ». Mais c'est le contraire qui est vrai : bien loin de rétablir une situation normale, il procède à une distorsion en déniait au discours religieux manifeste sa capacité à viser une réalité propre. C'est précisément cette distorsion-là, à laquelle correspond une dépossession des croyants, que Kolakowski remet en question, en posant comme une exigence intellectuelle fondamentale d'accepter le discours religieux tel qu'il se donne, et d'adopter comme prémisse ou hypothèse que les croyants « ne veulent pas dire autre chose que ce qu'ils veulent dire ».

### *Tentative de définition*

Mais comment alors définir la religion *pour elle-même*, c'est-à-dire sans chercher à la faire dériver des fonctions sociales ou psychologiques qu'elle peut remplir ? Dans *Philosophie de la religion*, Kolakowski propose une

---

5. « Disons les mots. Le modernisme est, le modernisme consiste à ne pas croire ce que l'on croit. La liberté consiste à croire ce que l'on croit et à admettre, (au fond, à exiger), que le voisin aussi, croie ce qu'il croit » [Péguy, 1992, p. 821].



définition toute simple qui, nous allons le voir, a pour caractéristique de placer au cœur de la notion de religion non pas à proprement parler une essence, mais une certaine relation constitutive avec autre chose qu'elle-même (je reviendrai plus loin sur ce paradoxe).

Dans le préambule du livre (intitulé « Ce dont il s'agit »), il avoue son embarras, reconnaissant n'être « jamais bien sûr de savoir ce qu'est la religion » [p. 11]. Mais en même temps, il constate que l'on ne peut se passer de ce terme, impossible à remplacer par quelque néologisme, et qu'en fin de compte bien des notions fondamentales sont logées à la même enseigne :

« Dans l'investigation des affaires humaines, nous ne disposons d'un aucun concept qui puisse se définir avec une précision parfaite et à cet égard "religion" n'est pas pire que "art", "société", "culture", "histoire", "politique", "science", "langage" et tant d'autres mots. Toute définition de la religion est, jusqu'à un certain point, vouée à l'arbitraire » [p. 12].

Il poursuit en abordant la difficulté des définitions, constatant l'absence d'un consensus en la matière. Il admet qu'il peut en exister plusieurs, mais avec cette réserve capitale : si certaines définitions sont acceptables, d'autres en revanche sont à ses yeux illicites et à exclure, et ce sont précisément celles qui supposent une démarche réductrice :

« Celles qui impliquent que la religion n'est "rien d'autre" qu'un instrument au service de besoins profanes – sociaux ou psychologiques – (comme par exemple, que sa signification est réductible à sa fonction d'intégration sociale) sont illicites. Ce sont des énoncés empiriques (faux à mon sens) et on ne peut les accepter d'avance comme des éléments de définition » [p. 13].

Après ces diverses précautions préalables, Kolakowski se jette tout de même à l'eau et propose une brève définition qui me paraît juste et éclairante, pourvu que l'on en aperçoive toutes les implications :

« "Le culte socialement établi de la réalité éternelle" (*the socially established worship of eternal reality*) : telle est peut-être la formulation qui se rapproche le plus de ce que j'ai en tête quand je parle de religion » [p. 15].

Cette petite définition toute simple est importante parce qu'elle envisage et tient ensemble trois aspects qui sont souvent dissociés :

1) le « culte », et même plus précisément encore, l'adoration ou la vénération (*worship*<sup>6</sup>) – c'est-à-dire un certain sentiment, une émotion, une ferveur et donc une *attitude subjective* (qui peut être individuelle ou collective) ;

6. Le traducteur, Jean-Paul Landais, signale dans son avertissement la difficulté qu'il a rencontrée à trouver une traduction appropriée pour le mot anglais *worship* qu'il a pris le parti de rendre soit par « culte », soit par « adoration » :

« Or, *worship* désigne ici dans toute son ampleur la relation spécifique que l'homme et la société entretiennent avec la divinité ou avec ce que l'auteur appelle "la réalité éternelle", relation susceptible de s'inscrire dans toutes les formes possibles d'expression religieuse (rites, croyances, dogmes, prières, etc.). On n'a pas cru pouvoir opter pour une traduction uniforme. Faute de →

2) « la réalité éternelle » – à savoir ce sur quoi porte ce sentiment ou cette attitude mentale subjective, autrement dit *son objet*. On peut remplacer « réalité éternelle » par Dieu, divin, transcendance, sacré, ou d'autres équivalents encore. Ces deux premiers termes, qui désignent une relation subjective et son objet, constituent une relation « intentionnelle » (je reviendrai sur ce terme pour le préciser);

3) « socialement établi » – ce sentiment (cette vénération ou cette ferveur) n'est pas simplement individuel ou étroitement subjectif : il est *institué*, ce qui implique à la fois une existence communautaire et institutionnelle et l'exigence d'un langage hérité (au sens le plus large du terme : mythes, symboles, rites, dogmes, etc.), tout cela lui conférant une dimension proprement sociale.

Dans le vers célèbre de Racine, « Oui, je viens en son Temple adorer l'Éternel », on trouve exactement les trois éléments de la définition de Kolakowski : 1) « je viens adorer » (le « culte » ou l'adoration, le *worship*); 2) « en son Temple » (« socialement établi »), 3) « l'Éternel » (la « réalité éternelle »).

C'est seulement en maintenant les trois termes dans leur relation mutuelle, en les tenant ensemble, que l'on fait droit à la religion comme phénomène global méritant ce nom.

Cette définition est éclairante dans la mesure où elle permet, *a contrario*, de faire ressortir plusieurs « rabattelements » possibles par lesquels cette triade est simplifiée (de sorte que, à chaque fois, on peut se demander s'il s'agit encore véritablement de « religion ») :

1. La réduction de la religion à sa dimension sociale, en faisant peu de cas de son objet propre (la « réalité éternelle »). L'exemple le plus flagrant en est la théorie de Durkheim qui en vient à supposer que l'objet explicitement professé par le croyant n'est pas l'objet visé effectivement, celui-ci étant censé être en réalité la société elle-même. Il donne en effet à entendre qu'à travers la religion, la société (ou l'humanité) s'adore elle-même ou que ses membres entretiennent par le culte religieux l'institution de la société.

2. Mais inversement ou symétriquement à ce rabattement sur la dimension sociale, il peut exister un rabattement sur la dimension individuelle, celle d'une ferveur ou d'une croyance purement privées, faisant abstraction de la dimension sociale et institutionnelle. C'est ce qui a lieu lorsqu'on soutient que la religion serait essentiellement un « croire », une tendance présente notamment chez Danielle Hervieu-Léger et à propos de laquelle Trigano [2001, p. 245] a parlé très justement d'un « déplacement du lieu de vérité du croire de l'institution vers le sujet croyant<sup>7</sup> ».

→ mieux, on s'en est tenu le plus souvent et selon les cas à «culte» ou à «adoration»; parfois on a jugé préférable de rendre *worship* par «comportement» (attitude) religieux (-gieuse), ou par «pratiques religieuses» [p. 9-10].

Le mot « culte » a l'inconvénient de trop mettre en avant la dimension sociale, et donc d'infléchir la définition à trois termes vers l'un de ceux-ci. « Adoration » serait préférable.

7. Les p. 241-246 sont consacrées à une discussion de la théorie de Danièle Hervieu-Léger.

C'est sans doute le second rabattement qui est le plus fréquent aujourd'hui, conformément à l'individualisme radical (ou au subjectivisme exacerbé) qui caractérise la société occidentale contemporaine. Pour la sensibilité actuelle, la dimension sociale et institutionnelle semble devenue difficile à accepter, notamment parce que pèse sur elle un soupçon d'inauthenticité. « Authentique » serait le pur sentiment intérieur et « inauthentique » toute forme d'extériorité, à commencer par toutes les formes sociales instituées, dont les formes religieuses.

On peut d'ailleurs remarquer que ce rabattement actuel sur le « croire » tend à escamoter aussi bien la dimension sociale-instituée que la dimension proprement transcendante (respectivement, le « socialement établi » et la « réalité éternelle » de la définition de Kolakowski). Tout se passe comme si, pour le croyant contemporain en régime d'individualisme radical, le « croire » était non seulement coupé de toute existence institutionnelle et publique, mais coupé pour ainsi dire également de tout contenu ou objet extérieur visé et reconnu comme distinct du sentiment intérieur<sup>8</sup>. Le « croire » tend à se réduire à un pur vécu intérieur, à une expérience spirituelle ou à une sorte d'effusion sentimentale et privée. Un tel « croire » ne serait plus, à la limite, un croire en quelque chose ou à Dieu, mais un pur croire dépourvu d'objet extérieur (c'est-à-dire de ce que désignait, chez Kolakowski, le terme de « réalité éternelle »). Cela suggérerait du reste *a contrario* une sorte de solidarité mutuelle qui existerait entre ces deux formes d'extériorité : celle de l'objet de l'adoration ou de la vénération d'une part, et celle de la forme sociale instituée d'autre part.

Bien des sociologues semblent prêts à prendre en considération le rabattement individualiste comme constituant la forme actuelle de la vie religieuse. Et pourtant, peut-on encore parler de « religion » lorsque, pour prendre acte des évolutions contemporaines, on en vient à reconnaître comme manifestations religieuses des expériences spirituelles purement intérieures et privées et qui, de toute évidence, se distinguent à peine des états mentaux provoqués par l'expérience de la drogue, par exemple ? Il est clair qu'à force d'élargir l'extension d'un concept, on finit par le priver de sens. La petite définition de Kolakowski a pour mérite de rappeler cette exigence fondamentale et de livrer un critère permettant de distinguer entre ce qui peut être appelé « religion » et ce qui ne le peut pas.

---

8. Bien entendu, le fait que la religion tende à se réduire aujourd'hui à une expérience privée et désinstitutionnalisée, coupée de toute dimension sociale, doit être considéré lui-même comme un fait social, comme un trait sociologique propre aux sociétés occidentales où domine l'individualisme. Avec ce paradoxe : l'individualisme consistant à supposer que l'individu et ses choix sont premiers et que la société est seconde, est lui-même un fait social qui suppose, pour le faire exister, une certaine matrice sociale instituante. Il y a une présence, une préséance et une prégnance de la société alors même que la société ou la dimension sociale sont niées.

Cette réduction de la religion à un « croire » ou à une « expérience spirituelle » individuelle n'est pas seulement un phénomène social propre à la société contemporaine hyper-individualiste. C'est aussi une théorie anthropologique assez répandue : face à la diversité des formes religieuses et à leurs conflits insurmontables, on estime pouvoir trouver un noyau anthropologique universel qui résiderait précisément dans une expérience intérieure ou un « sentiment religieux » antérieur à toute inscription dans une communauté ou une forme instituée particulières (ce qui implique une méconnaissance du caractère constitutif de certains « arrangements » premiers de nature dogmatique, qui structurent le rapport de l'homme, du monde et du divin, et qui modèlent aussi l'expérience religieuse elle-même). On peut songer ici à Benjamin Constant, qui fait figure de pionnier de cette tendance théorique avec sa distinction entre le « sentiment religieux » et les « institutions religieuses<sup>9</sup> ».

#### *Une relation « intentionnelle »*

Le mérite de la définition de Kolakowski tient à ce que, comme je l'ai déjà indiqué, à la différence des définitions fonctionnelles qui voudraient faire dériver la religion d'autre chose, elle l'envisage pour elle-même (c'est en ce sens qu'elle peut être considérée comme une définition « substantielle » et non « fonctionnelle »). Et pourtant, il ne place pas à proprement parler au centre de sa définition, et donc au cœur de la notion de religion, une substance ou une essence, mais bien une relation à autre chose qu'elle-même (la « réalité éternelle »). Relevons ce paradoxe qui appellerait un long commentaire : il est des choses que l'on ne peut définir *pour elles-mêmes* ou *à partir d'elles-mêmes* qu'en indiquant leur relation constitutive à *autre chose qu'elles-mêmes*.

Bien que cela ne soit pas dit explicitement par Kolakowski (qui ne se réclame d'ailleurs jamais de la phénoménologie husserlienne), on peut reconnaître en filigrane dans sa définition la notion phénoménologique d'*intentionnalité* (selon la formule canonique de Husserl : « La conscience est conscience de quelque chose »). La relation du « culte socialement établi » à la « réalité éternelle » peut être qualifiée d'intentionnelle au sens phénoménologique du terme. D'abord pour cette raison : de même que, comme Husserl l'a inlassablement rappelé (contre le « psychologisme »), l'objet visé par la conscience est distinct de l'état psychique ou mental du sujet, il existe, dans la religion, un objet visé par le « culte » ou l'« adoration », dont il faut admettre qu'il est distinct des simples états psychiques ou mentaux des croyants ; il

---

9. Benjamin Constant, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, Paris, 1824-1831, 5 vol., t. I, chap. 1, « Du sentiment religieux » [cité in Gauchet, 1985, p. 184].

n'est pas, en quelque sorte, le simple redoublement objectivé (et imaginaire) de quelque état mental d'émotion ou d'effusion intérieure. Il faut admettre que l'on a affaire à une relation à une réalité reconnue par les croyants comme distincte de leur état subjectif, de leur pur et simple sentiment vécu – et le sociologue ou le philosophe, à leur tour, doivent prendre acte de cette conviction de réalité au lieu de la récuser.

Mais cette relation peut être appelée intentionnelle pour une autre raison qui, il est vrai, implique une interprétation complémentaire de la notion phénoménologique d'intentionnalité dans son acception courante<sup>10</sup>. Si l'on pense cette notion dans toute sa rigueur, on est conduit à admettre qu'elle est à *double sens*, qu'elle n'est pas seulement un mouvement de la conscience vers son objet, mais, pour ainsi dire, un mouvement de l'objet vers la conscience. Car s'il est vrai que la conscience est conscience *de quelque chose* (ou bien encore l'amour, amour *de quelque chose*, etc.), on doit également reconnaître que ce « quelque chose » appelle ou exige, à son tour, d'être visé par la conscience (ou par l'amour, etc.), ne disons pas : pour exister, mais en tout cas pour s'accomplir en devenant un contenu de conscience.

Cela apparaît plus clairement encore si on envisage comme exemple privilégié le langage, ou plus exactement la parole ou le discours. Dans le cas du langage, cette relation intentionnelle correspond à ce que l'on appelle généralement la relation « référentielle » ou « transitive » : il faut admettre qu'il y a une transitivité du discours, qui est discours de quelque chose ou sur quelque chose ; mais il faut reconnaître aussi que ce « quelque chose », ce dehors du discours, appelle aussi le discours pour être dit. D'une part, le langage demeure un fonctionnement vide, un « bibelot d'inanité sonore » s'il n'est pas compris comme visant « transitivement », « référentiellement » ou « intentionnellement » quelque chose d'extérieur à lui, qui peut être un aspect du monde réel, ou bien quelque réalité imaginaire, et que, bien souvent, surtout s'il s'agit de poésie, il est seul à pouvoir dire ou nommer ; mais d'autre part, cette réalité n'est pas positivement donnée et doit être dite et portée par un langage pour advenir à elle-même.

Or, si on admet ainsi que la relation intentionnelle est à double sens et non pas à sens unique, cela implique forcément aussi la prise en compte d'une certaine forme de *circularité*, repérable dans le fait qu'aucun des deux termes de la relation ne peut être posé comme absolument premier, mais aussi dans une quasi-impossibilité logique vertigineuse. Le langage se transcende lui-même en visant intentionnellement une certaine réalité (ou un certain objet), mais cette réalité demeure fermée ou invisible si fait défaut un acte de parole et un langage approprié pour la dire et la nommer, et c'est pourquoi certains – les poètes ou les grands penseurs – entreprennent d'élaborer un

10. J'ai consacré un long développement à cette notion d'intentionnalité dans mon article « Le déni du déjà-là » [2001, voir notamment p. 400-403].

nouveau langage ou, à tout le moins, de renouveler le langage hérité afin de se donner ainsi accès à cette réalité qui, autrement, demeurerait non seulement muette mais opaque. Mais – et c'est là qu'apparaît la circularité – comment pourraient-ils ne fût-ce qu'entrevoir cette réalité, s'ils ne disposent pas encore d'un langage approprié pour la dire et pour y donner accès ?

*Le langage religieux comme « mise en forme »*

Toutes ces difficultés fondamentales se retrouvent par excellence à propos de la religion : là aussi, on a affaire à un double mouvement comportant une forme de circularité. En effet, s'il faut admettre que la ferveur religieuse est tournée « intentionnellement » vers une réalité à laquelle elle se voue et se dévoue, on doit reconnaître également que cette réalité appelle non seulement, chez le croyant, une certaine attitude spirituelle intérieure susceptible de l'accueillir, mais aussi un ensemble de formes extérieures, c'est-à-dire un langage religieux, au sens le plus large du terme, incluant à la fois, comme je l'ai déjà dit, les mythes, récits ou paraboles, les symboles et les images, les rites ou les chants ainsi que les dogmes et autres élaborations théologiques. C'est par la médiation de ce langage que s'effectue ce que l'on peut appeler (en reprenant une formule de Claude Lefort) une « mise en forme et en sens » de l'expérience religieuse et qui, bien loin de la dénaturer en l'éloignant d'une authenticité première supposée, l'étoffe et l'enrichit au point d'en devenir indissociable. Car en matière de religion comme ailleurs, il n'y a jamais d'« expérience brute », l'expérience étant toujours déjà « mise en forme » par un langage, médiatisée par des formes, des images ou des symboles (de même qu'il n'y a jamais de réalité sociale « brute », puisqu'elle est originairement accompagnée d'un discours des sujets sur celle-ci et sur eux-mêmes), et faute d'une telle mise en forme, cette expérience, si intensément vécue soit-elle, restera pauvre et étiolée.

Or, cette « mise en forme » qui n'est jamais, sauf cas exceptionnels, purement individuelle, mais instituée socialement, comporte une genèse historique qui se laisse dans une large mesure reconstituer. Il convient donc de prendre en compte le fait indéniable de l'*historicité* des formes religieuses, mais à condition de ne pas comprendre celle-ci de manière erronée. En effet, lorsqu'on considère le fait incontestable qu'une religion comme le christianisme (je retiendrai ici cet exemple privilégié) n'est pas apparue d'un seul coup, mais résulte d'une genèse complexe étendue sur une longue période historique, on tend souvent à interpréter cela soit sur le mode du relativisme absolu, soit sur celui de la dégradation et de la perte. Si les rites et les dogmes ont pu connaître tant de transformations, n'est-ce pas la preuve éclatante de ce que l'on a affaire à une vérité changeante et non pas transcendante ? Ce qui a une historicité, c'est-à-dire est sujet au changement, à l'altération, mais aussi à l'invention et à la création, ne peut du même coup, suppose-t-on,

prétendre donner accès à une dimension qui transcenderait l'histoire immanente. Une autre attitude, différente mais analogue, consiste à supposer une authenticité qui résiderait dans quelque état originel (la communauté chrétienne primitive ou, plus originairement encore, les paroles littérales du Christ), tout ce qui a suivi devant être considéré comme la déformation et la déperdition de cette authenticité première, à laquelle on devrait aspirer à retourner.

Toutefois, on peut, philosophiquement parlant, concevoir autrement l'historicité du christianisme : comme une sorte de « création continuée », comme un processus de constitution progressive au fil des siècles, due à saint Paul et aux Pères de l'Église. Il faut l'imaginer comme une sorte de longue marche somnambulique et multiséculaire, guidée par l'exigence de donner peu à peu forme, non sans tâtonnements et balbutiements, à une orientation première encore imprécise. Cette élaboration progressive s'est faite en particulier au contact des différentes hérésies par rapport auxquelles l'orthodoxie s'est petit à petit constituée. Car il convient d'inverser la relation généralement admise : ce ne sont pas, à proprement parler, les hérésies qui ont divergé d'une orthodoxie toute faite, mais bien l'orthodoxie qui s'est lentement et progressivement constituée dans sa confrontation avec diverses hérésies, lesquelles l'ont amenée à élucider et préciser sa propre orientation qui, au départ, n'était pas encore clairement consciente et articulée.

Dans le modèle d'historicité que je propose, l'histoire du christianisme aurait donc un statut analogue à celui de la genèse d'une grande œuvre artistique ou littéraire. Ainsi, pour prendre un exemple familier au lecteur français cultivé, à celle de *À la recherche du temps perdu* de Marcel Proust, qui s'est étalée sur une quinzaine d'années (de 1907 à la mort de Proust en 1922). Cette élaboration longue et multiple, consistant en l'invention de personnages et de situations narratives, mais aussi d'images et de concepts, ainsi que dans le façonnement progressif d'un style approprié à une pensée littéraire qui se cherchait, a évidemment été précédée de certaines intuitions anticipatives qui en donnèrent l'impulsion. Mais il est évident aussi que de ces intuitions ou germes premiers, on ne peut pas dire qu'ils se seraient seulement « réalisés » ; ils ont été modifiés en retour par l'invention des formes. À chaque étape, le projet initial encore imprécis s'est non pas « réalisé », mais véritablement incarné dans la chair des mots et des images.

Mon hypothèse – qui, je l'espère, n'apparaîtra pas comme blasphématoire – est qu'il en va exactement de même pour la genèse du christianisme.

Or, je voudrais suggérer aussi que cette « mise en forme », cette élaboration progressive étalée dans le temps, cette création continuée de la religion appelée « christianisme », doit être comprise comme le langage que les croyants, en l'occurrence les chrétiens, *se sont donné à eux-mêmes* et par l'élaboration duquel ils sont, à proprement parler, devenus chrétiens, et ce (pour paraphraser à nouveau Kolakowski) afin de donner pour ainsi dire consistance à leur élan

fervent vers la « réalité éternelle ». Cette manière de parler pourra surprendre dans le présent contexte, car on y retrouve un style de pensée proche, à bien des égards, de celui d'un Castoriadis qui a inlassablement rappelé que l'on ne peut pas postuler, par exemple, l'existence d'une classe bourgeoise toute faite; la bourgeoisie *s'est faite* bourgeoisie par un « faire instituant » qui a consisté à inventer et à se donner des formes « imaginaires » nouvelles<sup>11</sup>. De la même façon, on peut dire que les chrétiens, membres de la communauté appelée « christianisme », *se sont faits* chrétiens, voire se sont créés ou inventés comme chrétiens, par le biais, précisément, d'une élaboration de certaines formes religieuses qui n'étaient pas données et ne lui préexistaient pas. Mais la différence avec Castoriadis (sans parler du fait que celui-ci était un penseur radicalement athée) tient à ce que, dans la conception que je soutiens, cette élaboration doit être comprise non comme un processus purement immanent, mais comme étant d'emblée et d'un bout à l'autre en relation avec une sphère de réalité transcendante.

Bien sûr, on ne manquera pas d'objecter, et avec raison : mais comment les auteurs de cette « mise en forme » ont-ils pu être d'emblée en relation avec cette réalité si leur faisait défaut initialement un langage approprié pour s'y rapporter ? L'argument revient à mettre en évidence une circularité au sens déjà indiqué. Il faut en effet admettre simultanément ces deux présuppositions apparemment contradictoires et incompatibles : d'une part, la « mise en forme » religieuse qui s'est effectuée au fil du temps ne peut être séparée d'un certain « objet » auquel elle se rapporte et qui fut « intentionnellement » visé ou anticipé; mais d'autre part, cet objet n'est lui-même saisissable ou accessible que moyennant cette mise en forme elle-même. Cette circularité, qui n'est pas « vicieuse », est indépassable et elle doit être assumée (comme l'avait d'ailleurs fait Castoriadis à propos du « cercle de la création »). En outre, je ne crois pas que la prise en compte de cette situation circulaire doive constituer une objection rédhitoire à l'existence même de l'objet en question (à savoir « la réalité éternelle » ou « Dieu »). Tout ce que l'on peut et doit dire, c'est qu'il est *impossible de démontrer son existence*, mais cela n'implique nullement qu'il n'existe pas, et il est du reste tout aussi impossible de démontrer sa non-existence. Il s'agit en somme d'une version actuelle possible du problème classique des « preuves de l'existence de Dieu » dans le contexte d'une certaine philosophie du langage contemporaine : elle revient à dire qu'il n'existera jamais de démonstration, ni même de simple monstration de cette réalité, qui puisse être indépendante d'un certain langage en tant que mode d'accès à celle-ci, et donc délivrée de la circularité qui est forcément impliquée. Cela comporte, si l'on veut, une forme de scepticisme, en tout cas par opposition à un certain rationalisme reposant sur le principe de

11. Voir par exemple l'importante introduction de Castoriadis à *L'Expérience du mouvement ouvrier* [1973].



raison ; mais il ne peut en rien être confondu avec un scepticisme ou un relativisme absolu (allant de pair avec un athéisme radical).

Les considérations qui précèdent m'amènent à un autre point important. J'ai évoqué plus haut l'exigence phénoménologique (ou intellectuelle) générale de respecter, pour tout phénomène quel qu'il soit, le mode de donation qui lui est propre, au lieu de lui en imposer un qui n'est pas le sien (le plus souvent sous la forme d'une méthode uniforme supposée valoir pour n'importe quel type de phénomène). Cette exigence prend ici une forme particulière : il s'agit de respecter la manière dont l'expérience religieuse *se donne et se dit* et de considérer que le langage qu'elle parle pour se dire, et qu'elle s'est donné au fil des siècles, constitue un mode d'accès privilégié à la réalité (à l'objet) à laquelle elle se rapporte constitutivement, et sans lequel elle ne pourrait pas l'appréhender. Il y a certes une sorte de paradoxe dans le fait que ce qui est ainsi *donné* et dont on doit tenir compte n'est pas « donné » au sens de quelque chose qui serait « tout fait », puisque cela résulte d'une genèse historique et d'une élaboration par laquelle les sujets se sont donné ce langage. Mais ce que les croyants se sont ainsi donné, dans leur effort multiséculaire pour viser et appréhender la transcendance de la « réalité éternelle » (pour « dire l'indicible<sup>12</sup> »), le sociologue ou le philosophe de la religion doivent le respecter en admettant que c'est la voie royale à l'objet spécifique de la religion (ou plus exactement, de cette religion-là).

La critique parfois cinglante que je suis amené à faire de la démarche de la « sociologie de la religion » (dans le prolongement de la critique de Trigano et des remarques déjà citées de Kolakowski) tient précisément à ce que cette exigence intellectuelle n'est pas respectée : on s'arroge le droit de retraduire le langage manifeste des croyants dans un autre langage que l'on suppose plus transparent ou plus proche de la réalité véritable (censée être sociale ou psychologique) : on ne respecte pas le *mode de donation* spécifique du phénomène auquel on a affaire. Grâce à tout ce qui vient d'être développé, on devrait mieux comprendre ce que Kolakowski avait appelé sa *shallow assumption*, sa présupposition plate et triviale : « Que ce que les gens veulent dire dans le discours religieux est ce qu'ils veulent dire de manière manifeste ». Ce discours « manifeste » des croyants, c'est le langage religieux hérité dont on peut admettre qu'il doit être, tout compte fait, *meilleur* que le langage supposé plus clair et accessible qu'on voudrait lui substituer : il lui est *supérieur* parce que plus approprié à son objet.

Plus approprié non pas en vertu de quelque convenance ou adéquation innées, mais parce qu'il est le fruit ou l'œuvre d'une longue élaboration historique, d'une longue « mise en forme » dont la raison d'être fut de trouver un mode d'accès à une réalité transcendante, en un effort d'élucidation

---

12. « Dire l'indicible » est le titre d'un important chapitre de *Philosophie de la religion* de Kolakowski.

progressive au cours duquel à la fois la forme et le contenu se sont précisés et enrichis. C'est en raison de cette supériorité correspondant à une plus grande adéquation à son objet qu'il convient de rejeter l'opération de la « retraduction » ou de la « démystification ». Toutefois, il serait erroné de supposer que le langage ainsi élaboré serait devenu enfin adéquat à son objet au sens d'une adéquation parfaite et d'une quasi-coïncidence pure et simple. Car, comme tout langage, le langage religieux conserve une part d'imperfection et d'inadéquation ; c'est qu'il s'agit, en somme, de rien de moins que de chercher à « dire l'indicible » et, à cet égard, même la forme la plus élaborée symboliquement et conceptuellement demeurera un balbutiement par rapport à la grandeur de la tâche et de l'objet<sup>13</sup>. Mais on peut néanmoins admettre que le langage hérité est meilleur ou supérieur à tout autre langage (de type rationnel) dans la mesure où il est plus approprié à son objet. Et je dis bien : *plus* approprié, et non pas *parfaitement* approprié et adéquat.

Si on admet ce qui précède, on peut également prévenir une objection qui pourrait être adressée à la position de Kolakowski et à ma propre critique de la « sociologie de la religion ». On pourrait comprendre cette critique comme si elle revenait à opposer l'*immédiateté* de l'expérience vécue des croyants aux diverses *médiations* intellectuelles introduites notamment par les sciences sociales dans leur tentative de compréhension de la religion, et donc comme si elle était inspirée par une sorte d'anti-intellectualisme, consistant à faire valoir la foi du charbonnier contre les constructions savantes des docteurs. Cette objection porte complètement à faux, pour deux raisons. D'une part, parce qu'il n'est nullement question de mettre en avant une immédiateté supposée de l'expérience religieuse : comme on vient de le voir, l'accent est porté sur le langage religieux en tant qu'il constitue un ensemble de médiations par le biais et le détour desquelles les croyants se mettent en relation avec l'objet même de leur foi ou de leur ferveur. Bien loin d'être caractérisé par une immédiateté ou une transparence, ce « langage manifeste » comporte une forme d'opacité qui, bien qu'elle ait pour vocation de donner accès à autre chose qu'elle-même, résiste à toute appropriation immédiate. C'est la formule célèbre de saint Paul (1 Co 13 12) : « Nous voyons dans un miroir, de manière confuse », que je préfère dans la version anglaise « *in a glass darkly* » qui caractérise sans doute le mieux ce statut ambivalent d'un discours symbolique qui est à la fois opaque et translucide. Et d'autre part, il serait erroné de supposer que la sociologie de la religion opposerait une intelligence des médiations sociales à l'immédiateté du vécu religieux. Au contraire, elle présuppose constamment, d'un point de vue langagier ou

---

13. Hans Jonas a employé, dans *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, ce terme de « balbutiement » [1994, p. 39] et je remarque que Trigano, d'une manière analogue, en vient à écrire que le langage « est toujours à côté de lui-même » [2001, p. 313]. Cela va exactement dans le sens de l'inadéquation dont je parle.

épistémologique, un langage évident et auto-transparent (et, d'un point de vue ontologique, une strate première de réalité ou d'être : la société), le sens de l'interprétation étant de reconduire un symbolisme obscur à ce langage supposé clair et transparent. De sorte que, s'il y a quelque part une illusion d'immédiateté à déplorer, c'est bien du côté de la sociologie réductrice qu'elle se trouve.

*L'arrangement des hommes avec le divin*

Pour conclure, une remarque sur le sens général de ma réflexion. Je ne propose pas ici un « retour à la religion », mais entreprends bien plutôt une critique et une sorte de « déconstruction » du réductionnisme sociologique (ou autre), en posant l'exigence de mettre au centre de l'attention le phénomène religieux lui-même (au lieu de privilégier par exemple, ses « fonctions sociales »). Comme Hannah Arendt et Leszek Kolakowski, je pars du principe que la religion (ou telle religion particulière) a un objet ou une finalité propres, et que cet objet correspond à ce qui est « manifeste », c'est-à-dire exprimé et professé expressément par les croyants. Mais comme cet objet est indémontrable de manière rationnelle car inaccessible en dehors des formes ou du langage qui lui sont appropriés, on peut parfaitement ne pas l'apercevoir, ne pas y être réceptif, et considérer qu'il n'existe pas. Cette éventualité (de non-croyance) est parfaitement légitime dans une société qui n'impose à ses membres aucune profession de foi. Mais en revanche, il faut considérer comme illégitime l'attitude intellectuelle consistant à supposer, d'une manière ou d'une autre, que les hommes ne croient pas vraiment ce qu'ils croient, et à affirmer connaître, mieux qu'eux-mêmes, le contenu de leur croyance, les dépossédant ainsi non seulement du contenu de leur croyance, mais de leur rapport avec la réalité en général. Dans tout cela, je tiens en somme un raisonnement hypothétique et non dogmatique. Je ne dis pas : « Dieu existe et vous devez donc respecter le langage religieux. » Je dis à peu près ceci : « Si Dieu existe (ou la "réalité éternelle"), alors le langage religieux hérité, élaboré au fil des siècles, est sans doute le meilleur accès qu'on puisse y trouver et il ne serait pas raisonnable de s'en priver. »

Un dernier point encore, en guise de prolongement. Est-ce qu'en portant l'accent, comme Kolakowski, sur la relation à la « réalité éternelle », on ne risque pas de faire peu de cas de toute la dimension sociale et surtout politique de la religion, (même en parlant d'un culte « socialement établi »)? N'y avait-il pas tout de même une part de vérité dans l'idée, mise en avant par les sciences sociales (et surtout par Durkheim), selon laquelle la religion serait, par excellence, le structurant fondamental de la vie sociale et politique et que c'est sous cet angle qu'il faut l'envisager? Certes, mais tout dépend de la manière dont on pose le problème et les priorités. On fait fausse route si, à l'instar de Durkheim, on pose d'emblée la société comme une donnée

première, une réalité ultime ou un Absolu, en posant corrélativement la religion comme un moyen privilégié par lequel elle s'instituerait ou se reproduirait. Mais il est possible d'envisager les choses par l'autre bout, en admettant que les religions énoncent et fondent un certain type, à chaque fois spécifique, de relation entre les hommes, le monde et le divin qui fonde ou co-fonde également un certain type de relation entre les hommes (c'est-à-dire de « lien social »). C'est ce qu'a très bien exprimé Alain Besançon [1996, p. 8] dans une formulation que je reprends à mon compte :

« La religion – et donc la théologie qui tient sur elle un discours ordonné et rationnel – atteint tous les hommes, même les plus superficiellement religieux ou les plus ignorants de leur religion. Elle les atteint dans une région intime de l'âme que la psychologie et la sociologie sont bien incapables de sonder. On ne peut toucher à l'arrangement que les hommes établissent avec le divin sans toucher aussi à l'arrangement social qu'ils établissent entre eux. »

Il faut admettre que l'« arrangement que les hommes établissent avec le divin » est premier et n'est pas la projection seconde d'une structure sociale préexistante, effectuée à des fins de simple confirmation ou consolidation de celle-ci. Mais aussi que cet arrangement, s'il est ontologiquement antérieur, est également d'emblée constitutif d'une certaine « mise en forme et en sens » proprement politique (« l'arrangement que les hommes établissent entre eux »), et que, comme le souligne Besançon, on ne peut toucher à l'un sans modifier l'autre. C'est ainsi que l'on peut penser ou repenser aujourd'hui ce qu'Alain Caillé [2002, p. 304-308] a appelé le « politico-religieux », et qui n'est autre, en somme, que ce que l'on appelait jadis le « théologico-politique<sup>14</sup> ».

## BIBLIOGRAPHIE

- ARENDET Hannah, 1953, « Religion and politics », *Confluence*, n° 3 ; trad. M. I. B. de Launay, dans *La Nature du totalitarisme*, Payot, 1990.
- 1954, Lettre à l'éditeur de *Confluence* (en réponse à Jules Monnerot) publiée dans le n° 4 de la revue (texte repris, avec celui de J. Monnerot, dans le présent numéro de la *Revue du MAUSS semestrielle* sous le titre « Le communisme peut-il être pensé dans le registre de la religion ? »).
- [1956] 1972, « Qu'est-ce que l'autorité ? », in *La Crise de la culture*, trad. P. Lévy, Idées-Gallimard.
- 2002, *Les Origines du totalitarisme. Eichman à Jérusalem*, édition établie sous la direction de P. Bouretz, Gallimard-Quarto.

14. Dans mon article « Indétermination et contraction, ou de l'anneau de Gygès à l'Alliance » [2003], commentant le mythe du Tsimsoum et sa signification dans *Totalité et Infini* de Lévinas, j'ai tenté de montrer, de manière analogue, la préséance ou prééminence de l'« intrigue divino-cosmique » par rapport au champ social et politique : c'est la « libéralité » divine de la contraction qui ouvre et rend possible une « indétermination » logée dans le champ social.

- BESANÇON Alain, 1996, *Trois Tentations dans l'Église*, Calmann-Lévy.
- CAILLÉ Alain, 2002, « Le politico-religieux. Dix-sept thèses », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 19, « Y a-t-il des valeurs naturelles ? », 1<sup>er</sup> semestre.
- CAMUS Renaud, 2002, *Du sens*, POL.
- CASTORIADIS Cornelius, [1974] 2002, « La question de l'histoire du mouvement ouvrier », in *L'Expérience du mouvement ouvrier*, 1, 10-18.
- DEWITTE Jacques, 1984, « Le christianisme comme conscience de la finitude : la philosophie de la religion de Leszek Kolakowski », *Annales de l'Institut de philosophie et de sciences morales de l'Université libre de Bruxelles*.
- 1993, « La donation première de l'apparence », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 1, « Ce que donner veut dire », 1<sup>er</sup> semestre.
  - 2001, « Le déni du déjà-là », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 17, « Chassez le naturel », 1<sup>er</sup> semestre.
  - 2003, « Indétermination et contraction, ou de l'anneau de Gygès à l'Alliance », *Cahiers d'études lévinassiennes*, n° 2, Jérusalem.
- GAUCHET Marcel, 1985, *Le Désenchantement du monde*, Gallimard.
- JONAS Hans, 1998, *Le Principe responsabilité*, trad. J. Greisch, Champs-Flammarion.
- [1984] 1994, *Le Concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, trad. Ph. Ivernel, Rivages-Poche.
- KOLAKOWSKI Leszek, 1969, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII<sup>e</sup> siècle*, trad. A. Posner, Gallimard.
- 1974, « La revanche du sacré dans la culture profane », in *Le Besoin religieux. Rencontres internationales de Genève*, 1973, La Baconnière, Neuchâtel.
  - 1982, *Religion If there is no God... On God, the Devil, Sin and other Worries of the So-called Philosophy of Religion*, Fontana Paperbacks ; trad. J.-P. Landais, *Philosophie de la religion*, Fayard, 1985.
  - 1986, « La "crise" du christianisme », trad. J. Dewitte, in *Le Village introuvable, Complexe*, Bruxelles.
  - 1997, *Dieu ne nous doit rien. Brève remarque sur la religion de Pascal et l'esprit du jansénisme*, trad. M. A. Lescourret, Albin Michel.
- PÉGUY Charles, [1913] 1992, *L'Argent*, in *Œuvres en prose complètes*, t. III, Gallimard, La Pléiade.
- TRIGANO Shmuel, 2001, *Qu'est-ce que la religion ? La transcendance des sociologues*, Flammarion.