

# Avant-propos

J'ai la joie de présenter à nouveau ce livre qui fut le fruit d'une belle aventure commune. Dans un élan interreligieux, Jacques Benoit eut l'intuition que des religieux pouvaient présenter et enseigner leurs traditions respectives. Mais cette initiative était en elle-même laïque. En effet ce sont des laïcs, comme Régine Haxaire et Michel Malherbe, qui en étaient les principaux animateurs et l'école laïque des religions était indépendante de toute église ou confession particulière. Plus profondément encore, la démarche avait ceci de laïque qu'elle s'adressait à tous les publics dans un souci d'universalité, c'est-à-dire d'unité sans uniformité, de communication sans nécessaire communion et encore moins fusion. Des enseignants divers s'adressant à un public également divers, tous réunis néanmoins dans l'amour de la transmission, de la traduction et du partage de la *connaissance*. Ce livre est un essai concret de ce partage et il a rencontré suffisamment de lecteurs depuis sa parution en 1996 pour être réimprimé en 2009.

Ce livre est cependant écrit par des auteurs clairement engagés au sein des religions dont ils parlent. À l'exception de Michel Delahoutre, prêtre catholique, mais dont toute la vie prouve son amour de l'Inde et un engagement total dans la connaissance de l'hindouisme. C'est sans doute l'occasion de démêler un peu le débat classique : témoins ou bien savants ? Nous ne nions pas que l'on puisse, ni qu'il faille faire cette distinction. En effet, constituer une religion en objet de connaissance, par quelque biais qu'on la prenne et selon telle ou telle discipline, est substantiellement différent du fait de dire une foi ou de présenter des dogmes. Nous sommes d'ailleurs conscients du fait que l'on peut faire bien des critiques aux différentes contributions que nous présentons. Que ce soit l'histoire du peuple juif, celle du prophète de l'islam ou du bouddha par exemple ; ce qui est présenté ici n'est pas l'état contemporain de la science historique dûment documentée et archéologiquement confirmée. Nous savons qu'en la matière – ne songeons qu'à l'existence d'Abraham par exemple – les doutes sont plus nombreux que les certitudes ! Ce qui est présenté est plutôt de l'ordre de l'*auto compréhension* que les religions ont d'elles-mêmes. Ce que nous pourrions appeler cette image de soi qu'ont les religions est un objet de connaissance en lui-même et ne peut de toutes façons être écarté, car les religions ne sont pas des réalités figées ne s'adressant à personne mais des acteurs de l'histoire en fonction même des représentations que se font les fidèles de l'histoire de leur propre

religion. On ne peut non plus éviter le risque de minimiser ou de passer sous silence la pluralité au sein même des religions, dans le temps et dans l'espace. Cette pluralité a été prise en compte dans les différentes traditions, mais pas assez et inégalement il est vrai. La présentation générale du christianisme est sans doute de tonalité plutôt catholique, ceci étant complété et infléchi par les présentations spécifiques concernant l'orthodoxie, le protestantisme et le catholicisme. La liste serait longue de ce qui aurait pu être fait ou autrement fait, sans parler de l'absence des religions spécifiques au continent africain.

La distinction, voire l'opposition entre témoins et savants ne vaut toutefois que jusqu'à un certain point. Comme si les premiers pouvaient se contenter de pousser le cri de leur foi, dépourvue de toutes raisons ou justifications tandis que les seconds pourraient prétendre à une pure existence abstraite qui serait la garantie d'une science exacte dont le modèle ne correspond d'ailleurs pas à ce dont il est question. Présenter une religion, signifie nécessairement tenter de la rendre intelligible, faire saisir une cohérence interne et non pas seulement faire un catalogue de croyances et de pratiques. L'opposition entre connaissance de l'intérieur et de l'extérieur est toujours un peu sottise dans la mesure où toute connaissance digne de ce nom a toujours vocation à être partagée et faire ainsi carrière à l'extérieur pour rencontrer d'autres esprits que ceux qui l'ont forgée. Mais en la matière, il faut entrer à l'intérieur des doctrines, décrire des formes certes, mais pour en comprendre le sens. Selon la magnifique formule d'Emmanuel Lévinas « la lettre est l'aile repliée de l'esprit ». Hommage rendu à la lettre donc, au support, à l'inscription, à la trace que l'on peut vérifier, confronter. Mais la lettre est promesse de l'esprit et l'aile vaut pour l'envol. La mise à distance est nécessaire par probité méthodologique, la prise de hauteur aussi pour quiconque veut voir surgir le dessin du paysage entier, pour ne pas croire avoir tout su en décrivant l'écorce d'un arbre faute d'avoir tout vu de l'épaisseur et l'étendue de la forêt. Hauteur qui vaut profondeur pour quiconque entre en sympathie non feinte – qui n'est pas adhésion – avec celui qui lui dit quelle est sa religion. Profondeur qui élève pour celui qui entre en empathie avec toutes les fois et peut trouver en lui les harmoniques d'une spirituelle humanité commune à tous.

Mais le fait que les auteurs soient religieusement « engagés », non seulement ne les disqualifie pas, mais les qualifie au contraire du point de vue du pluralisme religieux assumé des sociétés contemporaines. Un livre comme celui-ci prouve, comme on le fait de la marche en marchant, qu'ils ont été capables de partager un espace commun, physiquement et intellectuellement. Nous ne savons que trop, par l'histoire et l'actualité, à quel point les identités peuvent être meurtrières, a fortiori quand le religieux s'en mêle. Il ne faut donc pas avoir peur de se mêler du religieux, quand il s'agit de favoriser le dialogue, non entre des idées abstraites, mais entre des *personnes concrètes*. Parler de loin des religions et

des religieux en se félicitant du pluralisme religieux et de la liberté que nous donne notre laïcité, à condition de ne rien vouloir savoir de la vérité qui fait que tant d'hommes et de femmes y engagent leurs vies, à condition de ne pas frayer avec des gens aussi suspects est quelque peu léger sur le plan théorique et inconsistant sur le plan pratique c'est-à-dire éthique et politique. En effet, comment réaliser la citoyenneté, sinon avec des citoyens ? Et, pour reprendre une expression chère au sociologue Jean-Paul Willaime, comment réaliser la « *citoyenneté religieuse* », sinon *aussi* avec des citoyens « croyants » et a fortiori avec des *responsables* religieux ! Les religions doivent apprendre à composer, à accepter l'éthique de la discussion et l'étude critique du religieux dans l'espace public ; sans pour autant renoncer à leurs convictions intérieures propres et à leurs pratiques, pourvu que celles-ci soient compatibles avec notre droit démocratique. Le simple fait de chercher à initier quiconque – quelle que soit sa croyance ou sa non-croyance – à sa propre religion en cherchant quelques grands principes et quelques moments clés de son histoire est en soi un acte de citoyenneté religieuse. Initier pour faire comprendre et non pour faire entrer dans un quelconque ésotérisme réservé à quelques uns, expliquer pour enrichir une culture commune et non pour faire des adeptes.

Ce livre a été conçu il y a une quinzaine d'années. Que s'est-il passé depuis ? Il y eut le 11 septembre 2001. On peut discuter à perte de vue sur le fait de savoir s'il s'agit d'un événement strictement géopolitique ou s'il est religieux. Le malaise existe en tous les cas ! Peu après, le philosophe Régis Debray a rendu un rapport au ministre de l'éducation nationale en 2002 sur l'enseignement du fait religieux dans l'école laïque. Il y préconise de sortir d'une laïcité d'abstention et d'ignorance du fait religieux au profit d'une laïcité d'intelligence de celui-ci. D'où l'intérêt de ce grand chantier qui consiste aujourd'hui à toujours mieux prendre en compte la dimension religieuse dans l'enseignement des lettres, de l'histoire ou de la philosophie par exemple. Cette démarche épistémologique et pédagogique qui devrait être plus encore considérée comme un politique publique d'intérêt général ne se situe pas dans la sphère religieuse mais scolaire, doit être menée par des professeurs, des formateurs et des chercheurs et non pas bien sûr par des religieux. La nécessité d'un tel enseignement n'a pas attendu le 11 septembre pour se faire sentir, ne serait-ce que pour d'élémentaires besoins de culture générale pour comprendre le passé comme l'actualité. Il est clair que le présent ouvrage ne s'inscrit pas dans la démarche « enseignement des faits religieux dans l'école laïque », mais nous pensons que beaucoup

pourraient au moins y trouver des connaissances qu'ils n'ont pas et matière à réflexion philosophique dans notre introduction et postface.

Au-delà du monde scolaire et universitaire, la question des relations entre religions et société démocratique se pose aujourd'hui en des termes renouvelés. Le modèle de l'exclusion de la religion dans la sphère privée valait finalement quand la sphère publique doutait d'elle-même et que la laïcité était frêle. Voilà ce qui fait dire au philosophe Jean-Marc Ferry : « Il demeure que l'apport spécifique des religions, et leur contribution à l'instruction de problèmes socio-éthiques touchant aux mystères de la vie, est d'avoir archivé, comme une mémoire de l'humanité, les résultats à décrypter des expériences spirituelles les plus intenses »<sup>1</sup>, et il ajoute un peu plus loin : « S'il est vrai que nos espaces publics, espaces laïques, ont maintenant besoin des lumières de la religion, c'est réciproquement en intériorisant la dimension critique, que la religion pourrait recharger son capital d'expérience et réactiver son potentiel herméneutique – pour le bénéfice de nos sociétés. »

Pour toutes ces raisons nous ne pouvons nous empêcher de penser que cet ouvrage collectif, *Les grandes religions*, avec ses faiblesses mais aussi ses ressources et son engagement, était un éclaircisseur... Bonne découverte aux lecteurs de 2009 !

**Philippe Gaudin**

---

1. l'article Droits de l'homme et religion dans la revue Recherches de science religieuse janvier-mars 2007 Tome 95/1 p.73-74.

# Note sur la notion de laïcité

Si le laïc se contente d'appartenir au peuple et n'est pas membre du clergé, la laïcité<sup>1</sup> a d'abord eu un sens antireligieux et signifiait une sorte d'athéisme d'état. Tout le monde sent bien que le temps du conflit est passé même si en France les passions se rallument assez vite dès que l'on aborde ces questions de près ou de loin. Tous les spécialistes s'accordent pour dire qu'il y a une spécificité de la laïcité à la française. La révolution française ne se serait achevée qu'en 1905, date de la séparation des Églises et de l'état, en même temps que la France entrait dans une certaine stabilité républicaine après la valse des régimes politiques du XIX<sup>e</sup> siècle. On oppose généralement la laïcité à l'américaine (constitutive des États-Unis d'Amérique) ou la « société sécularisée », à la « laïcisation » de l'état à la française. La distinction des plans politique et religieux est un point de départ dans le premier cas (sans doute à mettre en relation avec l'histoire politique de l'Angleterre, l'influence culturelle du protestantisme et celle, paradoxalement, de la pensée française du XVIII<sup>e</sup> siècle) ; elle est plutôt dans le second, le fruit d'un processus et d'une lutte. Mais c'est peut-être là la chance de la France qui se voit être presque malgré elle le lieu de l'innovation et de l'expérimentation.

La résistance de l'Église catholique en France à lâcher son emprise séculière a forgé une idéologie républicaine qui fut obligée d'être à la hauteur de son adversaire. Les écoles normales d'instituteurs étaient de redoutables couvents, les penseurs de la République de Ferry à Jaurès étaient de la plus grande exigence et l'on vit apparaître cette étrangeté qu'on a appelée la « sainteté laïque ». La République a ainsi hérité d'une certaine catholicité, du souci de rassembler, avec tout ce que cela représente d'intransigeance et de bienveillance maternelle à la fois.

Le danger menace aujourd'hui mais il est impensable que la France accepte de se voir transformée en une société morcelée, faite de plusieurs communautés étanches qui n'ont d'échanges que sur le plan séculier de la marchandise et de leurs intérêts égoïstes. Les valeurs démocratiques attachées à la liberté de l'individu ne doivent pas occulter les valeurs républicaines attachées au bien commun. La laïcité en France n'est donc pas

---

1. Le mot n'apparaît qu'en 1871.

un état figé mais un devenir. Maurice Barbier, dans la revue *Le débat*<sup>1</sup>, fait remarquer l'évolution de cette notion en France, de la laïcité-séparation de 1905 à la laïcité-neutralité qui évoluerait ensuite dans le sens d'une laïcité où l'état serait le garant et même le promoteur de la liberté religieuse.

Le pays de la « Déclaration universelle des droits de l'Homme et du Citoyen » de 1789 sera peut-être aussi le lieu d'émergence d'une laïcité renouvelée, soucieuse de liberté et de pluralité mais aussi d'unité. Il suffit de relire les articles 10 et 11 de la déclaration de 1789 pour se convaincre que l'essentiel y est déjà.

Article 10 : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi. »

Article 11 : « La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme ; tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la Loi. »

La laïcité comme indépendance de l'état et de la religion n'est possible que sur le fond de la modernité politique qui distingue elle-même l'état et la société civile sans laquelle la notion de droits de l'homme n'a aucun sens. Il faut en effet que l'individu soit d'abord homme (c'est-à-dire quelconque et universel), avant d'être citoyen (c'est-à-dire soumis à la loi de l'état). Mais il faut souligner que l'homme et le citoyen vont ensemble de la même façon que les droits ne peuvent se passer de devoirs. On a donc remarqué que dans les articles cités plus haut tout dépend de ce que l'on veut bien mettre dans le cadre de la Loi. À nous d'élaborer le foisonnement de la liberté dans le respect de l'unité républicaine.

Ph. G.

---

1. Revue n° 77, Gallimard, novembre/décembre 1993.

# La signification d'une étude des religions aujourd'hui

par Philippe Gaudin

Quelle nécessité y a-t-il à comprendre les religions aujourd'hui ? Comment se placer vis-à-vis d'elles d'un point de vue non strictement religieux ? Nous ferons dans un premier temps une brève analogie entre le domaine des religions et celui de l'art que Malraux nous a aidés à comprendre au XX<sup>e</sup> siècle. L'art a été surtout une expression de la vie religieuse dans le passé de toutes les civilisations. C'est peut-être encore vrai en profondeur, mais force est de reconnaître que nous le considérons aujourd'hui avec un regard profane et en étant souvent étranger à la culture et aux croyances dans lesquelles virent le jour, telle sculpture égyptienne par exemple ou tel temple grec. De même, l'homme du XX<sup>e</sup> siècle se doit d'entrer en relation avec des religions dans lesquelles il n'a pas été éduqué.

On a pu penser à une époque que les religions disparaîtraient comme une sorte de maladie infantile de l'humanité au fur et à mesure des progrès accomplis par la civilisation matérielle. Le monde contemporain semble démentir cette croyance. Sans la critique radicale de l'attitude religieuse, menée par un Marx, Freud ou Nietzsche, pas de liberté d'esprit possible. Nous essayerons cependant d'indiquer, dans un deuxième temps, les raisons essentielles de l'échec d'une tentative de réduction totale du phénomène religieux à ses conditions économiques, sociales, historiques ou psychologiques de production.

## **L'exemple de Malraux**

---

Il est une présence objective et insistante du religieux : celle des œuvres d'art. Toutes ne furent point des objets cultuels et il y a longtemps qu'elles sont devenues profanes. Malraux comme penseur du surgissement de « l'art mondial » au XX<sup>e</sup> siècle nous fit cependant

comprendre quelque chose d'essentiel : la raison d'être de l'art fut longtemps de figurer les dieux ou le divin. Que faut-il entendre par « art mondial » ? Celui de toutes les civilisations, aussi bien dans l'espace que dans le temps, comme faisant partie de l'Art. Notre civilisation en ressuscitant les autres et tout particulièrement celles du passé, ressuscite les œuvres sacrées. Qu'est-ce qu'une œuvre d'art ? Malraux répondait que c'est un objet qui a un *présent*. Elle appartient bien comme objet matériel au passé dans lequel elle a été fabriquée et comme objet culturel à celui dans lequel elle a été conçue, mais elle témoigne d'autre chose encore qui lui donne justement le pouvoir de quitter son passé et de rester parlante pour l'humanité en traversant le temps et l'espace.

Nous ne voyons plus l'art aujourd'hui comme la parure de la vie et le « plaisir esthétique » ne suffit pas à rendre compte de ce mystérieux pouvoir qui rend présentes à nos yeux ces œuvres lointaines. Les anciens Grecs désignaient du nom de mortels les hommes pour mieux les distinguer des dieux. La petite histoire bouddhiste a beau nous rappeler que la vie de l'homme est « comme la barque, qui, partie de bon matin, ne laisse aucun sillage », il semble qu'il ne puisse se passer des œuvres de l'esprit comme contrepoison au temps et à la mort. L'œuvre est divine si elle ne meurt point, rien d'étonnant donc à ce que l'art ait voulu représenter le divin au travers des formes que les religions lui ont données ou autorisées. Malraux précise :

« Notre monde de l'art, c'est le monde dans lequel un crucifix roman et la statue égyptienne d'un mort peuvent devenir des œuvres présentes... Aucune civilisation avant la nôtre n'a connu le monde de l'art créé par des artistes pour qui l'idée d'art n'existait pas<sup>1</sup>. »

Le musée comme espace matériel n'a été possible et n'a connu son explosion au XX<sup>e</sup> siècle qu'à partir du moment où l'idée d'art prenait elle-même un sens. Les bâtisseurs de cathédrales voulaient sans doute faire quelque chose de « beau », mais enfin, ce que nous voyons spontanément comme *architecture*, ils le percevaient d'abord comme *louange* et lieu de *prière*. L'art mondial ne pouvait donc surgir que dans une civilisation qui, certes, en réalisait ses conditions matérielles de possibilité, mais aussi et surtout dans la mesure où son dévoilement allait avec le retrait progressif des croyances qui l'avait fait naître. Si les dieux sont morts, force est de reconnaître que nos modernes dieux sont justement les chefs-d'œuvre du passé auxquels nous rendons un culte dans nos modernes temples que sont nos musées. Ce qui crée donc cette fascination, au point de faire naître comme une religion populaire et universelle, est aussi ce qui fait penser Malraux qui poursuit :

---

1. A. Malraux, *La Métamorphose des dieux*, Le surnaturel, Gallimard, p. 3.



« ... la signification que prend la présence d'une éternelle réponse à l'interrogation que pose à l'homme sa part d'éternité, lorsqu'elle surgit dans la première civilisation consciente d'ignorer la signification de l'homme<sup>1</sup>. »

Ce qui n'empêche en aucune façon que l'individu ou la communauté à laquelle il appartient trouvent cette signification, mais nous vivons désormais, sur le plan collectif, dans une civilisation agnostique. N'est-ce pas là la modernité, ce monde laïcisé, sécularisé, « désenchanté », « sorti de Dieu » ? Au fond notre propos est de montrer que ce qui s'est passé pour l'art est en train de se passer pour la religion. C'est en tout cas une interprétation possible. Si l'on a pu parfois comparer les musées à des tombeaux, ils sont quand même un moyen d'accès à l'art et le XX<sup>e</sup> siècle vit aussi une explosion d'artistes. Si la foi ne peut plus et ne doit plus, nous semble-t-il, s'imposer aujourd'hui, cela ne préjuge en rien de sa vitalité.

## L'athéisme moderne

---

Comment les religions ont-elles pu devenir l'objet d'une étude *non* religieuse ? Pourquoi est-ce que la fin du XX<sup>e</sup> siècle voit un renouveau de cette attitude ? La religion en tant que telle ne devient une question ou un problème qu'à partir du moment où l'athéisme est possible. Athéisme qui ouvre en quelque sorte malgré lui plus de questions qu'il ne prétend apporter de réponses au fur et à mesure qu'il montre, non sa caducité bien sûr, mais ses limites. Il conviendra donc de réfléchir sur les racines de l'athéisme du XIX<sup>e</sup> siècle. Si les premières tentatives d'un Durkheim ou d'un Weber furent fort peu relayées avant une époque récente, c'est sans doute qu'elles se heurtaient à une collusion des points de vue des présumés antagonistes que sont la foi et l'athéisme. Marcel Gauchet dans *Le Désenchantement du monde*<sup>2</sup> nous dit :

« Ainsi, à partir de motifs diamétralement opposés, l'indifférence et la passion, l'appartenance et l'extériorité, l'hostilité et l'adhésion se retrouvent-elles au service d'un même déni du religieux dans l'histoire. »

---

1. A. Malraux, *op. cit.* p. 35.

2. M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Gallimard, 1985, p. 5.

On devine alors l'ampleur et la difficulté de la tâche<sup>1</sup> :

« L'hypothèque à lever est donc double. Il ne suffit pas de s'inscrire en faux contre la reconstruction apologétique dictée par les intérêts de la foi, qui, pour sauver la perpétuité transhistorique de l'homo religiosus relativise autant que faire se peut ses attaches et sa dépendance envers le contexte. Il faut tout autant se déprendre de l'illusion où l'athéisme nous plonge, en nous donnant spontanément à penser que le vrai de la dynamique collective se joue forcément à part et au-dessous de ces émanations fantasmagoriques, qui en disent long peut-être sur la psychologie profonde de l'espèce humaine, ou sur le fonctionnement sauvage de la pensée, mais fort peu sur la nature du lien social et sur le moteur réel de l'histoire. »

Le trio Marx, Freud, Nietzsche était fort à la mode dans les années 60 et 70 pour connaître ensuite une disgrâce certaine. Quels que soient ces mouvements d'opinion, il reste une référence implicite pour tout ce qui concerne la critique radicale de la religion et c'est pour cela qu'il n'est pas inutile d'y revenir un peu.

## Marx

L'athéisme de Marx fut sans doute le plus célèbre et aussi le plus efficace...

« La religion est le soupir de la créature accablée, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'un monde sans esprit. Elle est l'opium du peuple<sup>2</sup>. »

Nul ne conteste qu'elle ait pu jouer ce rôle, qu'elle le joue, et qu'elle le jouera encore demain. En bref, la religion prospère dans la pauvreté et l'ignorance. Toute la question est de savoir si cette vérité psychologique et sociale *épouise* sa nature. Le XX<sup>e</sup> siècle fut l'occasion d'un formidable voyage dans le temps à l'occasion des voyages dans l'espace et l'ethnologie révolutionna beaucoup de problèmes fondamentaux. Les sociétés sans état sont peut-être tout autre chose que nos propres sociétés à l'état embryonnaire et le concept marxiste de communisme primitif faute de plus-value à s'approprier est sans doute bien pauvre pour rendre compte de leur complexité sociale et politique.

Le livre de Pierre Clastres, « La société contre l'état<sup>3</sup> » porta un coup décisif à un certain matérialisme historique qui voit dans les productions culturelles le reflet de leurs condi-

---

1. M. Gauchet, *op. cit.* p. 6.

2. K. Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Aubier, p. 51.

3. P. Clastres, *La Société contre l'État*, Éd. de Minuit.

tions économiques de production. Si certaines sociétés ne sont ni riches, ni étatisées, ce n'est pas l'effet d'une impuissance mais d'une volonté et d'une intelligence. Les activités nécessaires à la subsistance comme la chasse sont organisées de telle sorte qu'il y ait du temps libéré pour d'autres activités sociales. Tout dans les coutumes semble être fait pour que ne puisse pas naître un état, c'est-à-dire une coupure du corps social entre ceux qui commandent et ceux qui sont commandés. Le chef indien (Clastres a vécu dans des tribus d'Amérique du Sud comme les guayakis) qui est plutôt un sage, un faiseur de paix et un homme de parole, occupe une position à part, il est comme à l'extérieur du groupe tout en faisant l'unité. Le rituel de la torture a un rôle initiatique qui est comme l'écriture des sociétés sans écriture, qui marque les individus d'une loi qui leur a été littéralement incorporée. La tradition dans toute la vie sociale, le rôle des hommes et des femmes, des jeunes et des vieux, etc. semble s'imposer avec une force extraordinaire : il y a bien une norme, une ligne de partage entre ce qui doit être et ce qui ne doit pas être. C'est que la norme est sans doute intériorisée si fortement qu'elle n'a pas besoin d'être extériorisée par un système juridique et coercitif. La coercition est pour ainsi dire culturelle, dans les mentalités. L'explication est peut-être à trouver dans le *religieux* ou dans ce que l'on appelle la religion primitive dont le propre est, comme on le dit de l'organisation politique primitive, qu'elle est immanente au social lui-même, étrangement *absente* en tant que religion distinguable avec ses dieux, ses prêtres, ses dogmes... et étrangement *puissante* parce que la vie quotidienne est comme ritualisée et conforme à un ordre des choses et des hommes reçu et sacré en tant que tel, ainsi que la parole des ancêtres que chef et chamane transmettent.

L'adjectif « primitif » mérite d'être discuté.

On distingue après Claude Lévi-Strauss l'ethnocentrisme secondaire de l'ethnocentrisme primaire qui consiste à voir dans la coutume d'autrui la barbarie. Le « secondaire » est beaucoup plus subtil et consiste à se prendre pour la fin vers laquelle convergent les autres cultures. Il conduit à ne rien percevoir d'une autre culture que son « sous-développement » ou son effort pour ressembler à l'observateur. Soit, mais on peut tomber dans l'excès différentialiste et exotique qui fait qu'on ne voit plus très bien ce que l'on a en commun et que l'on retrouve, à trop vouloir s'en garder, les conséquences pratiques du premier ethnocentrisme. Comment sortir de cette contradiction ? Primitif veut dire qui vient en premier et non pas primaire : les sociétés sans état et les animismes ont précédé les sociétés étatisées et ce que l'on appelle les grandes religions. Ceci cesse d'être une dévalorisation dès que l'on rompt avec notre conception de l'histoire universellement

répandue qui consiste à y voir un *développement progressif*. S'il y a au contraire une évolution faite de *ruptures*, tout change. La société sans État est *contre* l'État, de même que la religion première résiste à toute transcendance.

Nous aurons l'occasion de revenir sur la signification de cette religion première ne serait-ce que parce que les « grandes religions » en sortent, au sens où elles en procèdent et où elles la quittent. Au fur et à mesure, donc, que se développent les recherches ethnologiques et historiques pour ne pas parler des mouvements de l'actualité, le religieux, s'il n'est jamais totalement indépendant de la réalité économique et sociale, apparaît comme étant une structure mentale et pratique extrêmement profonde ayant une grande *autonomie* et pouvant même, au-delà de sa persistance, jouer le rôle d'un facteur de compréhension de la dynamique historique.

## Freud

Voyons l'athéisme de Freud.

« Les idées religieuses, qui professent d'être des dogmes, ne sont pas le résidu de l'expérience ou le résultat final de la réflexion : elles sont des illusions, la réalisation de désirs plus anciens, les plus forts, les plus pressants de l'humanité ; le secret de leur force est la force de ces désirs<sup>1</sup>. »

Selon lui Dieu est « ... un père plus puissant. » Comment nier ce que nous oserions appeler le formidable bon sens dont Freud fait preuve en la matière ? Mais de même que la fonction idéologique d'opium du peuple n'épuise en rien la fonction sociale de la religion, la fonction psychologique de régression infantile ne rend pas compte en profondeur de la signification de la croyance ou de l'attitude religieuse de l'individu. Nous ne pouvons, ici aussi, qu'esquisser quelques questions et directions de recherche.

Comme tout médecin Freud se situe entre la médecine comme *art* et (dans son cas) la recherche en neurologie comme *science*. Praticien ou clinicien comme thérapeute, théoricien comme scientifique. L'idée même de la science moderne depuis Descartes procède de la distinction radicale entre la pensée et l'étendue, l'âme et le corps. L'homme (le sujet) se représente la nature (l'objet). Rien d'étonnant donc à ce que Descartes se représente le corps comme une machine, fort complexe certes, mais une machine quand même. La neuro-biologie d'aujourd'hui, en partant à la conquête du cerveau, ne fait que *continuer* ce programme mécaniste. La médecine moderne, « occidentale », celle qui a fait des progrès décisifs depuis la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, est une médecine

1. S. Freud, *L'Avenir d'une illusion*, PUF.