Intellectica, 2008/3, 50, pp. 39-60

La religion, nature ou surnature ?

Jean-Pierre Dupuy*

RÉSUMÉ *:* Trois points sont mis en exergue en vue de critiquer les naïvetés soutenues par le point de vue cognitiviste quand il tente de fournir une explication rationnelle de ce qu'il estime être un système de croyances irrationnelles, à savoir la religion en général et le christianisme en particulier : (i) le christianisme dévoile le ressort caché de toutes les religions de l'humanité et en fait son thème central : le meurtre collectif d'une victime innocente ; (ii) la religion en général est une activité se pratiquant en groupe et non pas un système de croyances diffusant de cerveau à cerveau *via* des représentations. C'est la méprise sur la nature transcendante de toute activité collective qui conduit la perspective cognitiviste sur une voie sans issue quand il aborde les faits religieux ; (iii) le rituel religieux vise à mettre en scène la violation des interdits pour contenir leur apparition de façon anarchique dans la société. L'article montre cependant que la généralisation contemporaine de la notion de victime au nom duquel des crimes en viennent à être commis marque peut-être la fin d'une certaine vision du christianisme.

Mots-clés : critique de la psychologie et de l'anthropologie évolutionnistes ; critique des approches cognitivistes de la religion ; ambivalence du sacré à l'égard de la violence ; christianisme.

ABSTRACT*:* **Religion: Naturalism or Supernaturalism ?** Three points are underlined in order to criticize the naïve point of view defended by cognitivists when they try to rationally explain the existence of what they consider as a system of irrational beliefs, i.e. religion in general and Christianity in particular : (i) Christianity unveils the hidden core of all the religions of humanity and the collective killing of an innocent victim makes it its central theme ; (ii) religion in general is an activity practiced by a group and not a system of beliefs spreading from one brain to another thanks to representations. It is precisely this mistake concerning the transcendant nature of all collective activities which leads cognitivists astray when they study religion; (iii) religious ritual is an attempt to perform the violation of prohibitions in order to contain their anarchistic appearance in society. The article shows nevertheless that the contemporary generalisation of the notion of a victim in the name of which crimes become committed is perhaps the end of a certain vision of Christianity.

Keywords: criticism of evolutionary psychology and anthropology; criticism of cognitivist approaches towards religion; ambivalence of the sacred towards violence ; Christianity

1. On ne peut parler du religieux qu'en s'impliquant personnellement dans son discours, en engageant toutes les ressources de son intellect, mais aussi ses sentiments, ses passions, ses affects – en un mot, ses convictions, ses croyances. Nous sommes embarqués, toujours déjà traversés par le religieux, comme

* CREA, 1 Rue Descartes, 75005 PARIS

© 2008 Association pour la Recherche Cognitive.

nous le sommes par le social-historique, même lorsque nous en faisons la critique ou prétendons en produire la démystification.

Il ne sert à rien de prétendre parler du religieux à la troisième personne, en affectant une attitude distanciée, celle qui conviendrait à une démarche scientifique conçue selon le modèle positiviste. La preuve, c'est que ceux qui tentent de le faire ne peuvent s'empêcher bien souvent de révéler la haine qu'ils portent à leur sujet d'étude. Le couvrant d'excréments, d'injures et de ridicule, on comprend qu'ils s'en tiennent à une distance respectable, non par souci scientifique mais parce qu'ils l'ont rendu puant, s'interdisant d'y comprendre quoi que ce soit. J'exagère ? Je m'intéresse ici, commande d'*Intellectica* oblige, à une littérature peu ragoûtante, sous-produit des tentatives opérées par les sciences cognitives pour rendre raison de ce qui se révèle être leur pierre d'achoppement, leur *skandalon* : le religieux. La psychologie et l'anthropologie cognitives d'inspiration évolutionniste ont compris – il faut leur rendre justice sur ce point – qu'elles ne mèneraient à bien leur entreprise de conquête du vaste continent des sciences de l'homme et de la société, philosophie comprise, qu'à condition de se montrer d'abord capables d'expliquer la présence universelle du phénomène religieux dans les sociétés humaines. Comment voient-elles cette universalité ? Richard Dawkins, dans *The God Delusion*[1], nous dit que les idées religieuses sont irrationnelles, absurdes (*nonsensical*), pathologiques, qu'elles se répandent comme un virus qui infecte les cerveaux qu'il attaque, qu'elles pullulent comme des parasites, des vermines ou des cafards qui infestent les populations, et que nous devrions avoir honte de les entretenir (p. 188-189). Le pari de Pascal est un geste de couard, apprenons-nous (p. 104). Quant à l'Evangile, la seule chose qui le sépare du *Da Vinci Code*, c'est que le premier est une fiction ancienne, tandis que le second est une fiction moderne (p. 97). Même s'il est moins vulgaire dans ses formulations, Pascal Boyer, dans son *Et l'homme créa les dieux*[2], n'est pas en reste pour ce qui est de l'ironie et de l'humiliation faciles. Les rituels sont pour lui des « gadgets » (p. 367) et ce « serait une erreur fondamentale de considérer la religion comme une façon de connaître les choses » (p. 468). D'ailleurs, « sur le savoir sur le monde », l'Eglise n'a-t-elle pas « perdu toutes ses batailles, et de façon définitive ? » (p. 467).

Certes, le cognitivisme n'est pas la seule doctrine à avoir fait proférer, au sujet du religieux, des imbécillités grosses comme eux à des penseurs qui avaient par ailleurs une certaine intelligence et une certaine culture[3]. Voltaire y voyait le complot des prêtres, Freud une névrose ; quant à Bertrand Russell, il pouvait écrire sans sourciller l'énormité suivante : « Dans leur immense majorité les membres de l'élite intellectuelle ne croient pas à la religion chrétienne. Cependant, ils cachent cela en public, de peur de perdre leurs revenus. »[4]

---

[1] Richard Dawkins, *The God Delusion*, Houghton Mifflin Company, Boston, New York, 2006. Ce livre existe aujourd'hui en version française, sous le titre on ne peut plus modeste *Pour en finir avec Dieu* (Robert Laffont, 2008). Je traduis moi-même les passages cités dans la version originale.

[2] Pascal Boyer, *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Gallimard, Folio Essais, 2006. [1ère édition, Robert Laffont, 2001].

[3] Ayant lu, crayon à la main, les 900 pages et plus qui composent les deux livres précédents, je n'ai pas cru devoir y ajouter deux autres livres dont j'avais tout lieu de supposer qu'ils relevaient du même tonneau : Daniel Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, Viking, 2006 ; et Scott Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford University Press, 2004. Je suis peut-être coupable de négligence, à supposer que ces livres rachètent les précédents.

[4] Cité dans *The God Delusion*, op. cit., p. 97.

Je dirai donc le lien qui m'attache à l'objet de cette discussion. Je me définis volontiers comme un « chrétien intellectuel ». Je n'ai pas dit un intellectuel chrétien, c'est-à-dire un intellectuel, tel Gabriel Marcel ou G. K. Chesterton, qui écrit à la lumière de sa foi. Par « chrétien intellectuel » je veux dire que j'en suis venu à croire que le christianisme constituait un *savoir sur le monde humain*, non seulement supérieur à toutes les sciences humaines réunies, mais source d'inspiration principale de celles-ci. Et, cependant, je ne suis pratiquant d'aucune des dénominations qui composent le christianisme. Je pourrais dire aussi que je suis un « juif intellectuel », dans la mesure où je considère le judaïsme comme la condition de possibilité du christianisme. C'est ma collaboration avec des penseurs tels qu'Ivan Illich puis René Girard qui m'a conduit à cette conversion *épistémologique* au christianisme.

Je crois que le message chrétien, tel qu'il s'exprime en particulier dans les Evangiles, est une science humaine – la condition de possibilité de toute science humaine. Cette science porte sur le monde humain, donc en particulier sur toutes les religions qui ont fait l'histoire de l'humanité. Ce savoir, de plus, est létal pour toutes les religions en question.

Si le christianisme est un savoir sur les religions de l'humanité qui, les expliquant, par là même les détruit, c'est donc que le christianisme n'est pas une religion comme les autres – on peut même dire que ce n'est pas une religion du tout. Le christianisme comme religion de la fin des religions : nombreux sont les penseurs de la tradition occidentale qui ont dit quelque chose de semblable, de Kant à Hegel à Max Weber, et, plus près de nous, de Louis Dumont à Marcel Gauchet.

Si tel est le cas, on voit d'emblée que les approches cognitivistes du religieux s'engagent délibérément sur une fausse piste. Comme Nietzsche, mais sans son génie, les auteurs dont je parle éprouvent un malin plaisir à faire du christianisme une religion comme les autres. Ils ne peuvent en réalité éviter de lui réserver un sort spécial, car il est beaucoup plus humiliant – du moins le croient-ils – pour le christianisme que pour toute autre religion d'être ravalé au sort commun. Dans son livre, Boyer rapporte une anecdote personnelle qui enthousiasme tellement Dawkins que celui-ci la reproduit intégralement dans son propre ouvrage et la commente sur deux pages. Le défi pour nos démystificateurs est de comprendre comment des êtres humains faits comme vous et moi peuvent croire des choses aussi incroyables que le fait qu'une montagne soit vivante et se nourrisse des animaux qu'on lui sacrifie. Boyer exposait ce défi et sa méthode pour le relever lors d'un dîner lorsqu'un théologien catholique lui dit avec admiration : « C'est cela qui rend l'anthropologie si passionnante et si difficile. Vous devez expliquer *comment les gens peuvent croire pareilles inepties*. » Boyer ajoute : « Ce commentaire m'a laissé sans voix.[5] » De peur que le lecteur ne comprenne pas pourquoi, Dawkins s'empresse d'aligner les croyances ineptes qu'un chrétien est censé avoir, pas moins absurdes que des histoires de sorciers qui volent en jetant des sorts sur leurs victimes ou de dragons invisibles qui se parfument à l'eau de Cologne. Par exemple : un homme est né d'une vierge sans le secours d'un père biologique. Cet homme sans père a ressuscité un mort. Lui même est ressuscité après avoir été enterré pendant trois jours. Si vous formez des pensées ou agissez, en bien ou en mal, l'homme sans père, ainsi d'ailleurs que son père, qui est aussi lui-même, le savent et

[5] Et l'homme créa les dieux, *op. cit.*, p. 431.

vous récompenseront ou vous puniront après votre mort. Quant à la mère de l'homme sans père, elle n'est jamais morte, et son corps est monté directement au Ciel. Ne parlons pas du pain et du vin qui, pourvu qu'un être humain pourvu de testicules[6] et ordonné prêtre prononce les formules requises, se transforment dans le corps et le sang de l'homme sans père[7].

Credo quia absurdum, disait déjà Saint Augustin. Ce qui me frappe, c'est que cette énumération grotesque laisse échapper ce qui, au cœur des évangiles, est d'une banalité extrême et constitue pourtant le point central de la foi d'un chrétien : la Passion. Cet homme sans père, Dieu fait homme, a été mis à mort dans des conditions horribles, rejeté par tous y compris ses propres disciples, accusé de crimes qu'il n'avait pas commis. Nitezsche, lui au moins, comprit cela, qui résumait l'essence du christianisme dans la formule : « Dieu est mort. *Et c'est nous qui l'avons tué*.[8] » Il faut d'ailleurs être complètement aveugle ou borné pour l'ignorer, si l'on vit en terre chrétienne, au vu des milliers de croix qui parsèment nos paysages. Et c'est cela l'incroyable ! L'incroyable, ce n'est pas que des êtres surnaturels se livrent à des exploits improbables, c'est qu'une religion – si c'en est une – se soit reconnue dans un dieu qui fût la victime, humaine, trop humaine, d'un lynchage collectif. On voit encore à Oaxaca les croix que les missionnaires qui ont évangélisé le Mexique avaient conçues pour convertir les populations indigènes, mixtèques et autres zapotèques : ce sont de simples croix de bois avec, au centre, la figure du Christ. Une tête sans corps, donc sans corps de supplicié. Les missionnaires franciscains ne voulaient pas que leur dieu apparût comme un être misérable, inférieur aux dieux locaux, pour n'être qu'un homme vaincu et sanguinolent.

C'est cette histoire que l'Occident, puis le monde entier, a retenue, et qui l'a façonné en retour, et c'est tout sauf une histoire à dormir debout qui se propagerait précisément parce que, choquant le sens commun, « contre-intuitive », elle serait facilement mémorisable et transmissible. C'est au contraire une histoire simplement humaine dans laquelle il est très facile de se reconnaître, pour avoir soi-même été la victime ou le complice d'un emballement collectif. De deux choses l'une, donc : ou les cognitivistes incluent le christianisme dans cet objet qu'ils appellent religion, et leur explication ne tient pas ; ou ils excluent le christianisme, et leur explication laisse échapper *le* morceau de choix.

2. La seconde erreur fondamentale commise par les cognitivistes, qui les fait se fourvoyer d'entrée de jeu, est de croire que la religion est avant tout un système d'idées, de croyances et de concepts. Avec une telle conception, les questions que l'on est amené à se poser sont de deux types : 1) Comment de telles idées, tenues par le cognitiviste comme absurdes, peuvent-elles bien naître et se maintenir dans l'esprit d'un individu ? 2) Comment peuvent-elles *ensuite* se répandre, telle une épidémie, en passant d'un esprit individuel à un autre ? Ce qui est tout simplement oublié, c'est que la religion est en toute priorité une *activité* qui se pratique en groupe, collectivement, et que c'est dans ce contexte actif que les idées religieuses se forment simultanément dans l'esprit

[6] Je doute que Dawkins se montre généralement aussi stupidement grossier. Sans doute s'imagine-t-il affranchi de toute règle de décence par la justesse de son combat contre cette ignominie qu'est la persistance du religieux.

[7] Le lecteur peut vérifier que je n'invente rien en se reportant aux pages 178 et 179 du livre de Dawkins. Je ne suis pas sûr de lui faire un cadeau en l'incitant à cette lecture.

[8] Le Gai savoir, aphorisme 125 (« L'insensé »).

de chacun. Dawkins fait découler le rituel du mythe[9], et le premier lui paraît encore plus énigmatiquement absurde que le second. « Pourquoi donc des êtres humains jeûnent-ils, s'agenouillent-ils, font-ils des génuflexions, se flagellent-ils, hochent-ils la tête de façon compulsive devant un mur, se lancent-ils dans des croisades, ou bien se livrent-ils à des pratiques coûteuses qui peuvent consumer leur vie et, dans des cas extrêmes, la leur ôter ? »[10], se demande Dawkins, apparemment sincère et pathétique dans son incompréhension avouée[11]. Pour la théorie de l'évolution, qui est l'arrière-fond théorique qui nourrit la psychologie et l'anthropologie cognitives, expliquer le rituel se présente comme un défi beaucoup plus redoutable encore que d'expliquer la formation des idées religieuses. La sélection darwinienne, en effet, agit comme un rasoir d'Occam : elle élimine le superflu, hait les gaspillages, agit comme un juge utilitariste qui sanctionne impitoyablement tout ce qui s'écarte de l'optimum. Comment son filtre sélectif a-t-il bien pu laisser passer l'extravagance grotesque des pratiques religieuses ? Que nos cognitivistes ne trouvent pas de réponse satisfaisante à une question qui ne se pose que parce qu'ils ont pris le problème par le mauvais bout n'a pas de quoi nous surprendre. Leur impuissance est le fruit de leur méprise.

Déjà en 1912, dans son ouvrage majeur *Les formes élémentaires de la vie religieuse*[12], Emile Durkheim dénonçait ce contresens :

> « Le plus souvent, les théoriciens qui ont entrepris d'exprimer la religion en termes rationnels, y ont vu, avant tout, un système d'idées, répondant à un objet déterminé, Cet objet a été conçu de manières différentes : nature, infini, inconnaissable, idéal, etc. ; mais ces différences importent peu. Dans tous les cas, c'étaient les représentations, les croyances qui étaient considérées comme l'élément essentiel de la religion. Quant aux rites, ils n'apparaissaient, de ce point de vue, que comme une traduction extérieure, contingente et matérielle, de ces états internes qui, seuls, passaient pour avoir une valeur intrinsèque. Cette conception est tellement répandue que la plupart du temps, les débats dont la religion est le thème tournent autour de la question de savoir si elle peut ou non se concilier avec la science, c'est-à-dire si, à côté de la connaissance scientifique, il y a place pour une autre forme de pensée qui serait spécifiquement religieuse. » [p. 594-595]

On connaît l'explication durkheimienne du religieux et de la place prépondérante qu'y joue le rituel : la réalité à laquelle les mythologies et l'expérience religieuse se réfèrent sans le savoir, c'est la société. Or, « la société ne peut faire sentir son influence que si elle est un acte, et elle n'est un acte que si les

---

[9] *The God Delusion*, op. cit., p. 173-174.
[10] *Ibid*., p. 166.
[11] Boyer, lui, ne commence à parler du rituel qu'à la page329 d'un livre qui en comporte 527. Il se trouve qu'il n'a rien à en dire : « le rituel n'est pas une activité pour laquelle l'on puisse démontrer des dispositions spécifiques ou un avantage adaptatif particulier » (p. 336). Et encore : « Nous n'avons pas la moindre preuve, jusqu'ici du moins, qu'il existe dans le cerveau un système rituel » (p. 337). C'est comme si, cherchant à expliquer les phénomènes humains par la relativité générale, on disait : jusqu'ici, on n'a pas pu trouver dans le cerveau de l'individu moderne le moindre trou noir qui rende compte de l'universalité de l'égoïsme. Un point intéressant cependant : contrairement à Dawkins, Boyer ne fait pas découler le rituel des croyances, ni d'ailleurs les croyances du rituel. Etant donné que les gens ont par ailleurs des rituels, sortes de « gadgets » dont on comprend mal l'origine, les dieux viennent s'y rajouter pour combler un « vide causal » (p. 339-340 et 379).
[12] PUF, 6ème édition, 1979.

individus qui la composent sont assemblés et agissent en commun. C'est par l'action commune qu'elle prend conscience de soi et se pose ; elle est avant tout une coopération active. […] C'est donc l'action qui domine la vie religieuse par cela seul que c'est la société qui en est la source. » [p. 598]. Cette explication n'est pas elle-même sans poser de sérieux problèmes, et j'y reviendrai. Mais quelle force de conviction dans un passage comme celui-ci ! :

> Une philosophie peut bien s'élaborer dans le silence de la méditation intérieure, mais non une foi. Car une foi est, avant tout, chaleur, vie, enthousiasme, exaltation de toute l'activité mentale, transport de l'individu au-dessus de lui-même. Or, comment pourrait-il, sans sortir de soi, ajouter aux énergies qu'il possède ? Comment pourrait-il se dépasser par ses seules forces ? Le seul foyer de chaleur auquel nous puissions nous réchauffer moralement est celui que forme la société de nos semblables ; les seules forces morales dont nous puissions sustenter et accroître les nôtres sont celles que nous prête autrui. […] les croyances ne sont actives que quand elles sont partagées. On peut bien les entretenir quelque temps par un effort tout personnel ; mais ce n'est pas ainsi qu'elles naissent ni qu'elles s'acquièrent ; il est même douteux qu'elles puissent se conserver dans ces conditions. En fait, l'homme qui a une véritable foi éprouve invinciblement le besoin de la répandre ; pour cela, il sort de son isolement, il se rapproche des autres, il cherche à les convaincre et c'est l'ardeur des convictions qu'il suscite qui vient réconforter la sienne. Elle s'étiolerait vite si elle restait seule. [p. 607]

A la lumière de ce texte remarquable, on se dit que les expériences de laboratoire menées par nos cognitivistes pour faire naître des idées religieuses dans l'esprit d'un individu isolé ont autant de chances de réussir que la tentative de faire pousser des roses sur la planète Mars.

Dawkins et Boyer trouvent du plus haut ridicule que des croyants puissent se prosterner devant une statue inanimée et lui adresser des prières – au moins Don Juan, lui, refusait de se rendre à la surprenante merveille d'une statue mouvante et parlante. Il est révélateur que Boyer ne voie pas là une action rituelle, mais un concept religieux. Comme tout concept religieux, il combine une catégorie ontologique particulière – ici, « objet artificiel » – de laquelle on peut inférer toutes sortes de propositions : par exemple, cet objet a été fabriqué par quelqu'un, il ne se trouve pas dans plusieurs endroits à la fois, etc. –, et la violation d'une de ces inférences au moins : cet objet artificiel-là entend les requêtes qu'on lui adresse et peut éventuellement les exaucer. C'est cette combinaison d'une catégorie ontologique portant inférences et d'un trait contraire à l'intuition qui caractérise, selon Boyer, tout concept religieux. C'est là une condition nécessaire pour qu'il puisse s'auto-reproduire et passer avec succès le filtre de la sélection darwinienne.

Ce qui est consternant dans cette analyse est que l'auteur ne fait même pas l'effort de rechercher, derrière ce qui lui apparaît « surnaturel », car non réductible aux intuitions de la physique et de la psychologie ordinaires – et c'est là, pour lui, la marque distinctive des *idées* religieuses – des expériences proprement humaines, si humaines que nous les partageons tous, lesquelles seraient simplement transfigurées par l'effet des sentiments intenses que l'on ressent dans ces moments d'effervescence sociale qui sont, selon Durkheim, la condi-

tion de possibilité du religieux. Un tout petit effort d'imagination suffit à produire des hypothèses plausibles. Durkheim lui-même propose ceci :

> […] le fait que des sentiments collectifs se trouvent ainsi rattachés à des choses qui leur sont étrangères n'est pas purement conventionnel : il ne fait que figurer sous une forme sensible un caractère réel des faits sociaux, à savoir leur *transcendance* par rapport aux consciences individuelles. On sait, en effet que les phénomènes sociaux prennent naissance, non dans l'individu, mais dans le groupe. Quelque part que nous prenions à leur genèse, chacun de nous les reçoit *du dehors*. Quand donc nous nous les représentons comme émanant d'un objet matériel, nous ne nous méprenons pas complètement sur leur nature. Sans doute, ils ne viennent pas de la chose déterminée à laquelle nous les rapportons ; mais il reste vrai qu'ils ont leur origine *hors de nous*. Si la force morale qui soutient le fidèle ne provient pas de l'idole qu'il adore, de l'emblème qu'il vénère, elle ne laisse pas cependant de lui être extérieure et il en a le sentiment. *L'objectivité du symbole ne fait que traduire cette extériorité*. [p. 331 ; je souligne.]

Le péché originel du cognitivisme, si l'on me permet cette image, est de s'arrêter à l'apparente irrationalité des phénomènes religieux et de se donner pour tâche héroïque de produire une explication rationnelle de cette irrationalité. Il ne vient pas une seconde à l'esprit de nos auteurs que cette irrationalité pourrait cacher une grande sagesse et un savoir subtil sur le monde humain et social. Dawkins avoue son incompréhension : comment peut-on être *si malin et si bête* à la fois ?, demande-t-il. Il pense à ces populations aborigènes d'Australie ou de Nouvelle Guinée qui ont une connaissance approfondie de leur milieu naturel – connaissance indispensable à leur survie dans des conditions très difficiles – et qui « s'encombrent l'esprit de croyances qui sont manifestement fausses ; dire qu'elles sont 'inutiles' constituerait une généreuse litote. » (p. 165-166). Ces gens ne sont-ils pas en proie à des obsessions profondément destructrices qui portent sur les pollutions menstruelles, la magie et la sorcellerie ? Ne sont-ils pas tourmentés en permanence par les peurs qu'ils éprouvent, et « *par la violence qui accompagne ces peurs* » ? (p. 166 ; je souligne.)

Comment peut-on être aveugle au point de poser une telle question et de ne pas voir que la réponse est contenue dans la question ? Ces gens ont mille fois raison de craindre la violence intestine qui pourrait détruire l'ordre social d'une façon beaucoup plus expéditive qu'un cyclone ou un tsunami. Cette violence semble le produit des croyances et comportements religieux, mais il n'en est pas moins vrai que ces derniers semblent constituer un rempart contre la violence[13]. Le rapport à la violence constitue l'énigme centrale du religieux : comment ce dernier peut-il en la matière être à la fois remède et poison ? Cette coïncidence est inscrite dans la langue grecque, qui n'a qu'un mot pour les deux notions opposées : *pharmakon*. Ce mot vient lui-même de *pharmakos*, qui signifie : bouc émissaire.

3. Dans son livre profond et dérangeant, *Critique de la pensée sacrificielle*[14], Bernard Lempert rapporte un incident atroce qui s'est produit au

[13] Boyer a un éclair de lucidité dont la lumière aurait pu le guider hors des ornières où il se fourvoie lorsqu'il écrit : « Les rituels créent sans doute le besoin auquel ils sont censés répondre » (p. 34).
[14] Seuil, octobre 2000.

Kosovo au printemps 1999. Le jour de la fête de l'Aïd, des policiers serbes font irruption dans une maison kosovar. Chez les musulmans, la cérémonie de l'Aïd commémore le non-sacrifice de son fils par Abraham. On égorge un mouton en mémoire de l'animal que l'ange, au dernier moment, substitua à la victime humaine. Les policiers demandent à la famille si elle a procédé au sacrifice. Non, leur répond-on, nous sommes trop pauvres pour cela. Alors les policiers s'emparent du fils de la maison, un jeune homme de dix-sept ans, en disant : « il est assez gras pour le sacrifice », et ils l'égorgent sous les yeux de ses parents.

Ce geste est d'autant plus ignoble qu'il joue cyniquement avec le religieux. Certes, ce n'est pas un geste religieux, mais un meurtre pur et simple. Seulement, il en sait beaucoup sur le religieux, beaucoup plus en tout cas que toute la psycho-anthropologie cognitive réunie, et c'est ce qui lui permet de singer atrocement une forme rituelle. Il a compris que le rituel sacrificiel repose sur la substitution de victimes. Le non-sacrifice d'Ismaël, pour les musulmans (ou d'Isaac, pour les juifs et les chrétiens), représente dans l'histoire des substitutions sacrificielles un moment exceptionnel, le passage du sacrifice humain au sacrifice animal. En usurpant les habits ensanglantés du sacrificateur, les policiers serbes n'ont pas seulement mis en scène la régression barbare de la victime animale à la victime humaine, ils ont signifié par cette mise en scène la proximité troublante de la violence et du sacré.

Il est facile ici de commettre une double erreur. La première consiste à ne pas voir que le sacrifice repose sur un meurtre. Toute la pensée religieuse concourt à dissimuler cette parenté. La seconde erreur, à l'inverse, consiste, comme les policiers serbes, à poser sans autre forme de procès l'identité du sacrifice et du meurtre. Cette démystification est trop brutale, elle ignore la différence entre le meurtre et le sacrifice qui est à la source de la civilisation. L'histoire de l'humanité, c'est l'histoire de l'évolution endogène des systèmes sacrificiels, la civilisation faisant des bonds en avant lorsqu'on substitue à la victime humaine un tenant lieu, un symbole, d'abord un animal, puis des végétaux, ensuite des entités symboliques abstraites. C'est donc l'histoire de la symbolisation.

Les intuitions des cognitivistes ne sont pas toutes fausses, et c'est cela qui rend la chose fascinante. Même engagés sur de fausses pistes, ils reçoivent la lumière du religieux qui les enveloppe, malgré qu'ils en aient. Boyer écrit : « Les concepts religieux incluent systématiquement des informations contraires à certaines attentes produites par la catégorie activée. » Prenons la catégorie de meurtre. C'est une catégorie qui nous est familière depuis les origines, du moins si l'on en croit les grandes mythologies de la planète, qui commencent toutes par un meurtre : Oedipe tuant Laios, Romulus Remus, Caïn Abel, etc. Intéressons-nous à la sous-catégorie de meurtre collectif : une bande acharnée à lyncher sa victime. Nous sommes immédiatement capables de tirer une multitude d'inférences ; par exemple, que la victime souffre atrocement et passe finalement de vie à trépas. Considérons maintenant la même scène dans un contexte sacré, c'est-à-dire, comme l'étymologie l'indique, lors d'un rituel sacrificiel. Certaines des inférences sont violées. La victime, par exemple un enfant que l'on jette sur un bûcher, ne souffre pas – plus précisément, c'est ce que toute la mise en scène de l'immolation tend à faire croire. La mère caresse son enfant de façon qu'il ne gémisse pas, personne ne pleure ni ne pousse des cris de peur de contrevenir à la dignité de la cérémonie, etc. La victime ne se pense

pas victime, puisque la mère l'a remise au prêtre, et qu'il s'agit d'apaiser le courroux du dieu[15].

Durkheim écrit : « Le caractère sacré que revêt une chose n'est … pas impliqué dans les propriétés intrinsèques de celle-ci : il y est *surajouté*. Le monde du religieux n'est pas un aspect particulier de la nature empirique : il y est *superposé*. » (p. 328). Les traits que le rituel sacrificiel *surajoute* à la réalité sordide du meurtre choquent l'intuition. Au prix d'un « effort cognitif » faible, ils suscitent chez ceux qui en sont les témoins des « inférences mentales » riches, pour parler le jargon des cognitivistes – ils « maximisent la pertinence »[16]. On dirait plus simplement : ils frappent l'imagination. Est-ce cela qui en fait une surnature dont les éléments seraient mémorisés et transmis à des millions d'esprits, constituant une religion, comme le pense Boyer ? On a bien plutôt l'impression d'avoir affaire à une ruse, à une entreprise bien humaine, trop humaine, de mauvaise foi (*self-deception*) collective, à une comédie que tous jouent à destination de tous et dont le sens est : ceci n'est pas de la violence ! Il suffirait que certains, à commencer par les parents, ne soient pas dupes pour que la violence que le rituel sacrificiel était censé contenir reparte de plus belle.

On me dira que je parle ici de rite et non pas d'idées ou de croyances religieuses. Or le mythe ne fait pas autre chose que le rituel : pour mieux contenir la violence sociale, il doit masquer la violence du religieux, la transfigurer, au prix de violations des intuitions physiques et psychologiques qui constituent le sens commun. Dans le texte d'Euripide, Iphigénie accepte son sacrifice, c'est-à-dire la boucherie dont elle va être victime, mais l'horreur de sa fin est comme escamotée. Le messager rapporte :

> Et je restais la tête baissée. Mais un prodige aussitôt se fit voir
> […]
> Or, on ne vit pas où la fille avait disparu dans la terre,
> Le prêtre pousse un cri, l'armée entière lui répondit,
> Ils avaient devant eux une vision inattendue, produite
> Par quelque dieu, sans qu'on eût le moindre indice, même de la vue.
> Une biche gisait sur le sol, palpitante[17].

Une vision que l'on ne peut voir ; une jeune fille transformée en biche : voilà en effet bien des prodiges. Mais qui croira, en dehors de nos cognitivistes, que le surnaturel a quoi que ce soit à voir à l'affaire ?[18] Qui donc, en dehors des naïfs ou des persécuteurs, peut encore se faire prendre aux ruses vulgaires par lesquelles le religieux se cache à lui-même sa relation double à la violence : il la contient, au double sens qu'il lui fait barrage tout en l'ayant en lui ?

---

[15] D'après le récit de Diodore de Sicile au sujet d'un rituel sacrificiel pratiqué en 310 avant Jésus-Christ par les Carthaginois. Voir François Decret, *Carthage ou l'Empire de la mer*, Seuil, 1977 ; et Bernard Lempert, *Critique de la pensée sacrificielle*, op. cit., p. 169-171.

[16] Il serait trop cruel de signaler que la maximisation de ce que ces auteurs appellent la « pertinence » – maximisation définie comme minimisation des coût cognitifs *et* maximisation des effets inférentiels – est une notion privée de sens, pour commettre le sophisme de la double maximisation. La seule manière de la sauver serait de convertir les coûts et les effets en une commune mesure et de dire par exemple si l'incrément d'un effet inférentiel vaut ou non l'accroissement de coût cognitif qui lui correspond. On ne voit pas sur quoi pourrait reposer une telle *économie cognitive*.

[17] Euripide, *Iphigénie à Aulis*, vers1581-1587, traduction de Jean et Mayotte Bollack, Minuit, 1990.

[18] Je suis ici l'analyse de Bernard Lempert, *Critique de la pensée sacrificielle*, op. cit., p. 174-185.

Soit le rituel d'une exécution capitale. Ce n'est pas un rituel religieux au sens strict, même s'ils ont bien des traits en commun[19]. Les faits naturels ne sont pas moins horribles que pour un meurtre collectif. Le rituel et son interprétation surajoutent cependant à la brutalité de la description des traits qui choquent l'intuition – je devrais dire l'intuition rationalo-naturaliste. Par exemple, ce n'est ni le bourreau ni les témoins de la scène qui mettent le condamné à mort. L'extrême rigueur du déroulé macabre des opérations n'est là que pour signifier ce point. C'est la Nation tout entière qui porte le coup fatal. Un disciple de Boyer dirait : mais on n'a jamais vu une nation passer le nœud coulant autour du cou de quiconque. Certes. Mais est-ce bien là le trait « surnaturel » qui fait de l'acte un rituel quasi religieux et de la nation une entité transcendante quasi sacrée ? Il suffit que le rituel dérape et que les bourreaux insultent le supplicié – comme cela s'est récemment passé en Irak – pour que la fragile distinction entre condamnation à mort et vengeance s'effondre et que l'on comprenne soudainement que tout le rituel est là pour dire : ceci n'est pas une vengeance ! Humain, trop humain : rien de surnaturel ici.

Eloignons-nous encore plus du rituel religieux pour considérer le rituel politique central de toute démocratie : le vote. Deux candidats se disputent nos suffrages, ou bien un référendum nous offre le choix entre deux options. Sauf dans le cas extrêmement improbable (peut-être une chance sur un milliard) où les suffrages autres que le sien se répartiraient également entre les deux options, il est incontestable que le bulletin déposé dans l'urne par chacun des électeurs aura eu un effet nul. A la question : « Le résultat final eût-il été changé si j'avais voté autrement que je l'ai fait (ou bien si je n'avais pas voté) ? », chacun doit répondre : non ! Et cependant, le résultat du vote découle immédiatement du décompte des voix. Or nous savons résoudre ce paradoxe. Il suffit de recourir au mode de pensée symbolique, ce que, dans ces situations, nous faisons spontanément. Nous interprétons les résultats de tels votes, même ou surtout lorsqu'ils sont serrés, comme la manifestation du choix soigneusement délibéré d'un sujet collectif : le peuple, l'électorat, etc. Du point de vue du naturalisme étroit qui est celui des cognitivistes, ce sujet collectif qu'on appelle en renfort est une pure fiction, une entité surnaturelle pas moins introuvable qu'une montagne qui mange ou qu'un dragon présent en tous lieux à tout instant. Ce sujet collectif dissout cependant le paradoxe au plan moral, qui est ici celui de la responsabilité. Il suffit qu'une élection soit serrée au point qu'un calcul répété et conflictuel des voix ne puisse faire la différence pour que, menacée de dissolution, l'entité collective révèle son rôle crucial et le vote qui la nourrit sa fonction : comme dans beaucoup de rituels religieux, il s'agit dans un premier temps de mettre en scène la rivalité pour, dans un second temps, la transcendant, faire émerger une entité en surplomb qui est le garant de l'ordre social.

4. C’est spontanément que les New Yorkais et, au-delà, tous les Américains, ont baptisé le lieu où s’élevaient les tours jumelles abattues par les terroristes du 11 septembre « espace sacré ». Ils l’ont fait de toute évidence sans réfléchir, car nombreux sont les forums où ils se sont interrogés sur les raisons qui les avaient poussés à le faire. Une manifestation divine ? Mais quel dieu, reconnu par les Américains, aurait pu cautionner pareille abomination ? Le martyre subi par les victimes pour défendre ces valeurs américaines (« la démocratie, le pluralisme et la productivité », ainsi que le proclame un site de

[19] Voir François Tricaud, *L'accusation. Recherche sur les figures de l'agression éthique*, Dalloz, 1977.

discussion consacré à cette question) que les terroristes haïssaient par-dessus tout ? Mais beaucoup de ces victimes n'étaient pas américaines et sans doute une partie d'entre elles ne partageaient pas certaines au moins des valeurs en question, ayant été choisies au hasard ou plutôt à l'aveugle. C'est une question que je pose régulièrement à mes étudiants d'outre-Atlantique et je n'ai à ce jour reçu d'eux aucune explication *qu'eux-mêmes* jugent satisfaisante.

Dans leur *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*[20], Hubert et Mauss butent sur le paradoxe suivant : il est criminel de tuer la victime parce qu'elle est sacrée, mais la victime ne serait pas sacrée si on ne la tuait pas. Commentant l'*Essai*, René Girard écrit : « Si le sacrifice apparaît comme violence criminelle, il n'y a guère de violence, en retour, qui ne puisse se décrire en termes de sacrifice, dans la tragédie grecque, par exemple … le sacrifice et le meurtre ne se prêteraient pas à ce jeu de substitutions réciproques s'ils n'étaient pas apparentés.[21] »

A suivre cette ligne, la réponse à la question posée est tout simplement la suivante : ce qui rend le site de l'acte terroriste sacré, c'est la violence même dont il a été le théâtre. Appeler la Shoah « holocauste » obéit à la même raison, ou à la même tentation.

Pendant son voyage au Japon, en 1958, le philosophe allemand Günther Anders apprend la sortie du livre de son rival Karl Jaspers, *La Bombe atomique et l'avenir de l'homme*[22]. Stigmatisant le pacifisme d'Anders, Jaspers écrit : « Le non radical à la bombe atomique inclut la disposition à se soumettre au totalitarisme » ; et encore : « Il ne faut pas se dissimuler la possibilité de devoir dans un proche avenir se décider à choisir entre la domination totalitaire et la bombe atomique.[23] » Mais ce qui fait bondir Anders, c'est l'usage que Jaspers fait des mots de « sacrifice », de « victime » et de « victime sacrificielle » : pour empêcher qu'une forme quelconque de totalitarisme s'empare de la planète, il faudrait être prêt à utiliser la bombe et consentir à un « sacrifice total ». Anders commente dans son Journal[24] : « le cas échéant, selon Jaspers, il pourrait devenir moralement inévitable … de risquer le sacrifice de la victime, donc de l'humanité. Je m'enquiers de savoir *qui* donc, selon Jaspers, sacrifierait *qui* ? Et à *qui* devrait être offert le sacrifice ? » Il ajoute :

> Si encore [Jaspers] s'était contenté de l'expression sobre « suicide de l'humanité » ; c'est-à-dire : le cas échéant, il pourrait devenir moralement inévitable… que l'humanité se donne la mort – ce qui serait déjà bien assez insensé. Car il ne saurait être question que les millions de ceux qui seront anéantis, avec leurs enfants et petits-enfants, durant la guerre atomique, que ces millions pensent à un suicide collectif. Ils ne *se* sacrifieraient pas, ils *seraient* « sacrifiés ». Le seul terme non mensonger qui resterait serait alors celui de « meurtre ». Par conséquent : le cas échéant, il pourrait devenir inévitable d'assassiner l'humanité. – Grotesque ! Je me refuse à croire, avant de l'avoir vu noir sur blanc et de mes propres yeux, que

[20] In *Année sociologique, 2*, 1899.
[21] René Girard, *La Violence et le sacré*, Grasset, 1972, p. 13-14.
[22] Karl Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, Zürich, Artemis V., 1958 ; trad. fr. *La Bombe atomique et l'avenir de l'homme. Conscience politique de notre temps*, Ed. Buchet/Chastel, 1963.
[23] *Ibid*., p. 23, 84, 135 et 478.
[24] *Hiroshima est partout*, Seuil, 2008, p.123.

> Jaspers aurait remplacé le terme de « meurtre » « le cas échéant moralement inévitable » … par un « se sacrifier soi-même ».

Ce qui scandalise Anders, c'est le recours à un vocabulaire religieux pour masquer une abomination sans nom. Et pourtant, lui, l'athée radical, reconnaît l'existence d'une forme de transcendance : « Ce que je reconnais comme étant " d'ordre religieux " n'est rien de positif, mais seulement l'horreur de l'action humaine transcendant toute mesure humaine, et qu'aucun Dieu ne peut empêcher.»[25] Ce qu'Anders ne voit pas dans sa diatribe contre Jaspers, c'est que c'est précisément cette transcendance négative qui rend légitime la terminologie victimaire et sacrificielle. Le débat de fond entre Jaspers et Anders peut se résumer ainsi. Jaspers raisonne comme si la bombe était un instrument au service d'une fin et que les victimes étaient le prix nécessaire pour préserver la liberté. Mais, répond Anders en substance, comment l'usage de la bombe pourrait-il être un acte sacrificiel, puisque la seule divinité ou transcendance qui nous reste est la bombe elle-même ?

Or, s'il avait lu l'*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* d'Hubert et Mauss, Anders aurait compris que cette confusion entre le sacrificateur, la victime et la divinité constitue l'essence même du sacrifice. Au Mexique, par exemple, observent les deux anthropologues, « lors de la fête du dieu Totec, où l'on tuait et dépouillait des captifs, un prêtre revêtait la peau de l'un d'eux ; il devenait alors l'image du dieu, portait ses ornements et son costume, s'asseyait sur un trône et recevait à la place du dieu des images des premiers fruits. » Le sacrifice *au* dieu ne serait qu'une forme dérivée du sacrifice *du* dieu : au départ, « c'est toujours le dieu qui subit le sacrifice. » « En somme, affirment Hubert et Mauss, *on offrait le dieu à lui-même*. »

Dans l'univers religieux, la confusion des catégories peut être le signe d'une pensée juste. Les idées claires et distinctes sont trompeuses. Nous tenons à ce que le sacrifice implique qu'une victime soit offerte à une divinité par l'intermédiaire d'un agent, le prêtre ou le sacrificateur. Comme nous ne croyons plus à l'existence de la divinité, nous en déduisons que le sacrifice ne correspond à aucune réalité[26]. Mais la description anthropologique nous enjoint de confondre ce que l'analyse distingue : non seulement le dieu émane de la victime, « il faut qu'il ait encore toute sa nature divine au moment où il rentre dans le sacrifice pour devenir victime lui-même », nous disent Hubert et Mauss. Certes, la forme circulaire de la logique sacrificielle a une allure paradoxale. Mais ce paradoxe se retrouve au cœur de nombres de systèmes philosophiques ou théoriques qui se veulent parfaitement laïques. Chez Rousseau, la forme du *Contrat social* est résumée par la formule : « chacun se donnant à tous ne se donne à personne[27] », où le « tous », c'est-à-dire le corps politique, n'est constitué que lors de, et par la donation en question. Paraphrasant Hubert et Mauss, on pourrait dire qu'il faut que les hommes de l'état de nature forment (toujours) déjà un corps pour qu'ils puissent se donner à celui-ci. Si l'analogie ne convainc pas, que l'on retourne la formule de Rousseau ainsi que le fit cruellement Benjamin Constant pour dire la dérive terroriste du

---

[25] Günther Anders, « Désuétude de la méchanceté », chap. XXVIII de *Die Antiquiertheit des Menschen,* T. II, trad. fr. Michèle Colombo, *Conférence*, n°9, 1999, p. 182.
[26] Dans *La pensée sauvage*, Lévi-Strauss qualifie le sacrifice de « faux ».
[27] Livre premier, chap. 6 « Du pacte social ».

principe de la souveraineté du peuple : il s'agit d'« offrir au peuple en masse l'holocauste du peuple en détail.[28] »

Le paradoxe disparaît si l'on considère avec René Girard que le sacré est la mise en extériorité de la violence des hommes par rapport à elle-même[29]. Il suffit de substituer la violence à la divinité dans les formules d'Hubert et Mauss pour déconstruire ce qui se présentait encore dans leurs descriptions comme entouré d'un halo mystique. La violence réifiée en sacré se nourrit des « offrandes » que lui fait la violence ordinaire. La violence est capable de *s'auto-extérioriser* en des formes symboliques et institutionnelles : les rites, les mythes, les systèmes d'interdits et d'obligations, qui régulent la violence tout en la *contenant*, dans les deux sens de ce mot. La transcendance négative d'Anders correspond bien à ce schéma.

5. La troisième erreur fondamentale commise par les cognitivistes découle de la deuxième. Comme ils ne repèrent pas la place prépondérante du rituel dans le religieux, ils restent aveugles à la contradiction que celui abrite entre le rituel, précisément, et le système d'interdits et d'obligations qui régit la vie ordinaire. Bien souvent, le rituel consiste à mettre en scène la violation de ces interdits et de ces obligations, dans l'espace et le temps bien délimités de la fête sacrée. Ne pas voir cette contradiction, qui frappa tant Hegel en particulier, c'est s'interdire de comprendre quoi que ce soit à la religion.

Ni Dawkins ni Boyer n'utilisent pratiquement jamais le mot « interdit ». Pourquoi le feraient-ils d'ailleurs, puisque la religion est pour eux un ensemble d'idées, de croyances et de concepts. Ce n'est que lorsqu'ils traitent de la question des rapports entre religion et morale qu'ils s'approchent du sujet dont je veux parler.

Je m'intéresse à l'analyse de Boyer, qui a au moins le mérite de l'originalité. Boyer s'oppose en effet à la conception répandue qui fait dépendre la moralité de la religion. « La religion n'est pas le fondement de la moralité, écrit-il, ce sont les intuitions morales qui rendent la religion plausible » (p. 241). Fort des travaux nombreux de par le monde qui explorent le substrat neurophysiologique de la moralité et l'émergence de comportements coopératifs dans des modèles évolutionnistes, Boyer n'a en effet pas besoin du religieux pour naturaliser la moralité. C'est la démarche inverse qui s'impose à lui : puisque la naturalisation du religieux est beaucoup plus difficile à réaliser que celle de la moralité, c'est celle-ci qui servira de support à celle-là. Admettons donc que la formation du sens moral ait été sélectionnée par l'évolution et s'inscrive dans notre cerveau sous la forme d'un système d'inférences spécifique. La question est : comment les concepts religieux en viennent-ils à « parasiter » – c'est le mot utilisé par Boyer (p. 274) – les intuitions morales ?

Avant de répondre à cette question, il faut faire un détour par la stratégie générale que les anthropologues et les psychologues évolutionnistes adoptent pour rendre compte par l'évolution de systèmes de traits ou de caractéristiques dont on ne voit vraiment pas à priori quels « avantages adaptatifs » ils peuvent bien avoir pour que l'évolution les ait sélectionnés. On a compris que, pour nos auteurs, la quasi universalité de la religion dans les sociétés humaines constitue le défi suprême, surtout dans ses aspects rituels. L'évolution aime tellement la « pertinence » qu'elle sabre impitoyablement tout ce qui n'est pas pertinent.

---

[28] *Principes de politique applicables à tous les gouvernements* in Œuvres manuscrites de 1810.
[29] *La Violence et le sacré*, op. cit.

Comment des hommes par ailleurs dotés de sens commun dans la vie quotidienne peuvent-ils bien croire à des sornettes de vieille femme ? Comment peuvent-ils gaspiller leur temps et leur énergie, sans parler de leurs biens ni, parfois, de leur personne, en s'agitant frénétiquement et en offrant des biens à des êtres inexistants ?

Telle que l'expose Dawkins, cette stratégie générale est celle du sous-produit (*by-product*) (p. 172 sq). Le religieux ne semble posséder aucun avantage sélectif, c'est entendu, mais il se pourrait qu'il résulte du dysfonctionnement d'un mécanisme cognitif qui, lui, aurait été sélectionné pour son utilité (dans la reproduction et la perpétuation de l'espèce). Les cognitivistes s'attellent donc à la double tâche de repérer ces « modules cognitifs et inférentiels » dont il n'est pas trop difficile de comprendre l'utilité, et d'analyser les mécanismes qui les font dérailler pour produire quelque chose d'aussi grotesque, d'aussi nuisible mais d'aussi répandu que la religion.

L'ingéniosité que déploient les cognitivistes pour répondre à ce défi n'a d'égale que le parfait arbitraire et, parfois, le côté hautement ridicule de leurs inventions. Je ne donnerai qu'un petit nombre d'exemples, le lecteur pourra toujours se distraire en regardant les livres que j'analyse.

Croire en une autorité est, pour un enfant, une condition de survie absolue. S'il tombe sur un tigre, il n'a pas les moyens d'analyser la situation et il doit se rendre sur le champ aux injonctions de son père sans se poser de question. Il croit ce qu'on lui dit, point. Mais le sous-produit indésirable de cette faculté de croyance est la crédulité. Si son père lui dit de monter sur le bûcher pour apaiser le dieu, l'enfant s'exécutera de la même manière. (Dawkins, p. 174-177). Ou encore : nous avons une propension tout à fait irrationnelle à tomber amoureux. Irrationnelle, mais utile. En effet, le coup de foudre est une incitation à rester dans le foyer une fois les enfants nés, ce qui est indispensable à la bonne éducation de la progéniture et donc à la reproduction de l'espèce. Cette fixation quasi obsessionnelle sur l'objet d'amour peut dérailler et se reporter sur telle ou telle divinité. (Dennett cité par Dawkins, p. 184-186).

Je ne veux pas être méchant, mais je me demande néanmoins si, pour devenir un anthropologue cognitiviste ou un psychologue évolutionniste, il faut n'avoir aucune expérience des choses de la vie, de la vie amoureuse en particulier, ni n'avoir jamais lu de romans ou vu de films. Je me contenterai de citer le livre de Denis de Rougemont, *L'amour et l'occident*[30], qui a servi d'éducation sentimentale à beaucoup de jeunes Européens de ma génération. Il montre que l'amour romantique est si peu inscrit dans la biologie que c'est une création culturelle liée à l'histoire religieuse de l'occident médiéval ; et, surtout, qu'il y a une incompatibilité complète entre l'amour romantique et l'institution du mariage, comme l'illustre à merveille le *mythe* de Tristan et Iseut. Une citation suffira : « On ne conçoit pas que Tristan puisse jamais épouser Iseut. Elle est le type de femme qu'on n'épouse point, car alors on cesserait de l'aimer, puisqu'elle cesserait d'être ce qu'elle est. Imaginez cela : Madame Tristan ! C'est la négation de la passion.[31] »

La trouvaille de Boyer est moins navrante, et elle nous ramène à notre sujet: la moralité. Admettons que celle-ci ait été sélectionnée par l'évolution sous forme d'un système de modules inférentiels, du type rapports spéciaux avec les

---

[30] Denis de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, Plon, Paris, 1972 [orig. 1938].
[31] *Ibid.*, p. 46-47.

parents, échanges réciproques, empathie pour autrui, etc. D'autres modules ont également passé le filtre de la sélection, par exemple la très grande capacité que nous avons de détecter des agents intentionnels à certains signes inquiétants – vestige de notre passé de chasseurs, alors qu'il était essentiel de repérer les proies et les prédateurs dans le fouillis d'une forêt.

La clé de l'explication proposée par Boyer se trouve dans la citation suivante : « Notre intuition morale nous incite à penser que si l'on pouvait voir l'ensemble d'une situation sans distorsion, on comprendrait immédiatement si elle est bonne ou mauvaise. Les concepts religieux sont simplement des concepts de personnes ayant une vue d'ensemble immédiate sur une situation. »

Interprétons : notre système de détection des agents intentionnels est si hypersensible qu'il déraille et nous fait inventer de tels agents même lorsqu'il n'y en a pas – en particulier, lorsque nous transgressons un interdit. Ce sont des agents surnaturels car ils ont la propriété de détenir toute l'information *stratégique* sur nos agissements – non pas qu'ils sachent tout sur nous, y compris les choses non pertinentes : ils ne s'intéressent qu'à nos choix moraux et, singulièrement, à nos transgressions. Boyer conclut : « Si on a le concept d'un agent qui détient toute l'information stratégique, il est parfaitement logique de penser que notre intuition morale personnelle est identique à la façon de voir de cet agent. » Logique ? Je préfère quant à moi la force bouleversante de la poésie :

> O mon père ! L'œil a-t-il disparu ? dit en tremblant Tsilla. Et Caïn répondit : -Non, il est toujours là. Alors il dit : - Je veux habiter sous la terre Comme dans son sépulcre un homme solitaire ; Rien ne me verra plus, je ne verrai plus rien. -On fit donc une fosse, et Caïn dit : C'est bien ! Puis il descendit seul sous cette voûte sombre. Quand il se fut assis sur sa chaise dans l'ombre Et qu'on eut sur son front fermé le souterrain, L'œil était dans la tombe et regardait Caïn[32].

Ce n'est pas que l'esprit religieux pose d'abord des agents surnaturels aux propriétés absurdes ou inconcevables, et qu'il agit ensuite moralement se sentant surveillé. C'est que les intuitions morales d'un esprit ordinaire, pas forcément religieux, l'amènent en déraillant à avoir des échanges réciproques avec de tels agents, ou bien à se sentir épié par eux, et c'est ce qui fait naître la croyance que ces esprits existent.

On songe à la blague : « La preuve que Dieu existe c'est que les athées ne croient pas en Lui. » C'est ce que toute une tradition de commentateurs a dit de Don Juan, qui affirme ne pas croire à autre chose que « 2 + 2 = 4 », mais passe tout son temps jusqu'à sa chute en enfer à défier un dieu en lequel il dit ne pas croire.

Je me limiterai à deux remarques devant une construction aussi baroque, bien plus baroque que le système de croyances d'un esprit religieux.

Premièrement, pourquoi cette insistance sur la transgression comme incarnation du mal moral ? Pour qu'il y ait transgression, ne faut-il pas qu'il y ait des interdits ? Font-ils partie de nos intuitions morales câblées dans notre cerveau ? Un instant de réflexion montre que nos intuitions morales n'incluent pas nécessairement cette notion, ou même, qu'elles impliquent parfois que l'agir juste consiste à ignorer les interdits. Je vais prendre une illustration chrétienne. On

---

[32] Victor Hugo, « La conscience », *La légende des siècles*, 1859.

me dira que je manque de cohérence, puisque d'emblée j'ai mis le christianisme à part de l'ensemble des religions. Certes, mais je prends ici le point de vue de Boyer, qui, lui, ne fait aucune différence. C'est la parabole du bon Samaritain, en laquelle on trouve, à mon sens, la source principale de l'impact de l'Evangile sur le monde moderne[33]. Un légiste demandait à Jésus : « qui est mon *prochain* », ce prochain que la Loi impose d'« aimer comme soi-même. » Jésus répond par une histoire qui s'est répandue dans tout le monde occidental et au-delà, bien qu'il n'y figure aucun être surnaturel, pas de rivière protectrice qui, lorsqu'elle découvre qu'un inceste a été commis, se met à couler vers sa source, pas de forêt qui ne donne du gibier que si on chante pour elle, etc. On se demande bien, à suivre Boyer ou Dawkins, comment elle a pu avoir le succès que l'on sait. Elle est simplement humaine.

Un homme qui cheminait de Jérusalem à Jéricho se fit agresser par des bandits, qui le laissèrent comme mort. Un prêtre qui passait par là, puis un lévite, ne firent rien pour lui porter secours. Mais un habitant de Samarie, en principe un étranger, pris de pitié se mit en quatre pour l'aider et lui payer des soins. Jésus demande à son interlocuteur : « qui de ces trois te semble s'être montré le prochain de l'homme tombé parmi les brigands ? » L'autre répond : « celui qui a exercé la miséricorde envers lui. » Sur quoi Jésus conclut : « Va, et toi aussi, fais de même. »

Ce texte magnifique ne comporte rien qui choque notre physique ou notre psychologie ordinaires, mais on perçoit mal aujourd'hui à quel point il a dû choquer les intuitions morales des auditeurs de Jésus. L'homme agonisant pouvait être rituellement impur, ou bien les deux clercs ne pouvaient déroger aux devoirs du Temple qui les attendaient à Jérusalem. Quant au Samaritain, ses obligations d'entraide ne portaient que sur les gens de son peuple, non sur un étranger. Ce que le texte nous dit, c'est que le prochain, l'authentique prochain, peut être littéralement n'importe qui. Fi donc des interdits et des obligations qui sont à la base de l'éthique, comme des barrières culturelles qui replient chaque peuple sur lui-même. Dans son Epître aux Galates, Paul dira : « En Christ, vous êtes un, il n'y a plus ni hommes ni femmes, ni Juif ni Grec, ni maître ni esclave… »[34].

La seconde remarque ou question porte sur les religions traditionnelles ou primitives, caractérisées par trois dimensions : les mythes, les rites et les interdits et obligations. Lorsque, dans un rituel (d'intronisation, de mariage, de passage, etc.), un interdit est violé aux yeux de tous les célébrants (inceste, meurtre, ingestion de nourriture impure), que pensent les êtres surnaturels qui entrent en activité dès qu'une limite sacrée a été franchie ? Sont-ils capables de voir que la transgression est une obligation morale, dans le temps et l'espace soigneusement délimités du rite ? Comment se repèrent-ils par rapport à cette opposition radicale ? Car, comme l'écrivait Durkheim :

> […] nous ne croyons pas qu'il soit possible de caractériser la mentalité des sociétés inférieures par une sorte de penchant unilatéral et exclusif pour l'indistinction. Si le primitif confond des choses que nous distinguons, inversement, il en distingue d'autres que nous rapprochons et il conçoit même ces distinc-

[33] Luc 10 25-37. Boyer s'y réfère en passant, de manière complètement caricaturale.

[34] Ivan Illich voyait dans la parabole du bon Samaritain la clé de la fantastique capacité du christianisme à détruire les ethos traditionnels. Voir *The Rivers North of the Future. The Testament of Ivan Illich as told to David Cayley*, House of Anansi Press, 2005, p. 29-32.

> tions sous la forme d'oppositions violentes et tranchées. (p. 341)

En particulier, précise Durkheim, l'opposition entre choses sacrées et choses profanes : « Elles se repoussent et se contredisent avec une telle force que l'esprit se refuse à les penser en même temps. Elles se chassent mutuellement de la conscience. » (p. 342).

Ces questions que je pose n'ont aucun sens pour nos cognitivistes, lesquels ignorent tant le rôle central du rituel que l'opposition tranchée entre celui-ci et les interdits.

L'un des principaux mérites de l'anthropologie de la violence et du sacré élaborée par René Girard est d'éclairer très simplement la séparation radicale entre les interdits de la vie ordinaire et la mise en scène de leur violation dans le cadre du rituel.

Ce qui fait le cœur de l'« hypothèse » girardienne, je le répète, c'est que le sacré n'est autre que la violence des hommes expulsée, extériorisée, hypostasiée. La machine à faire des dieux fonctionne au mimétisme. Au paroxysme de la « crise sacrificielle », lorsque la furie meurtrière a fait voler en éclat le système des différences qui constitue l'ordre social, que tous sont en guerre avec tous, le caractère contagieux de la violence provoque un basculement catastrophique, faisant converger toutes les haines sur un membre arbitraire de la collectivité. Sa mise à mort brutalement rétablit la paix. En résulte le religieux dans ses trois composantes. Les mythes, d'abord : l'interprétation de l'événement fondateur fait de la victime un être surnaturel, capable tout à la fois d'introduire le désordre et de créer l'ordre. Les rites, ensuite : ceux-ci, toujours au départ sacrificiels, miment dans un premier temps la décomposition violente du groupe pour mieux mettre en scène le rétablissement de l'ordre par la mise à mort d'une victime de substitution. Le système des interdits et des obligations, enfin, dont la finalité est d'empêcher que se déclenchent les conflits qui ont embrasé une première fois la communauté. On comprend pourquoi le rite fait le contraire : il doit représenter la transgression et le désordre afin de reproduire le mécanisme sacrificiel.

Le sacré est fondamentalement ambivalent : il fait barrage à la violence par la violence. C'est clair dans le cas du geste sacrificiel qui restaure l'ordre : ce n'est jamais qu'un meurtre de plus, même s'il se donne pour le dernier ; c'est également vrai du système des interdits et des obligations : les structures sociales qui solidarisent la communauté en temps normal sont celles-là même qui la tétanisent en temps de crise. Lorsqu'un interdit est transgressé, les obligations de solidarité, franchissant les barrières du temps et de l'espace (que l'on songe au mécanisme de la vendetta), intègrent en un conflit toujours plus grand des gens qui n'étaient en rien concernés par l'affrontement originel.

6. Ces « choses cachées depuis la fondation du monde », nous les savons : elles sont devenues un secret de Polichinelle. Il suffit d'ouvrir les journaux : l'expression « bouc émissaire » est utilisée à toutes les sauces. Or qu'on y songe : cette expression *dit* l'innocence de la victime, elle révèle le mécanisme d'extériorisation de la violence. Certes, l'expression est souvent utilisée à contresens. Tel homme politique dira : « On veut me faire passer pour un bouc émissaire, mais je ne me laisserai pas faire ! » Alors qu'il voulait dire « On veut me faire passer pour un coupable mais je suis innocent ! », il dit le contraire : « On veut me faire passer pour une victime innocente. »

Le mécanisme du bouc émissaire par lequel un collectif humain fait retomber ses torts sur un individu ou un groupe innocent, ou en tout cas pas plus coupable que les autres, ne fonctionne vraiment que si ce n'est pas un acte intentionnel. Les vrais persécuteurs ne savent pas ce qu'ils font. Voilà pourquoi, peut-être, il faut leur pardonner. C'est la persécution même qui produit en eux, selon un processus inconscient, la représentation de leur victime comme coupable. Les persécuteurs « innocents », ose-t-on à peine écrire, sont convaincus du bien-fondé de leur violence. C'est si vrai que dans le monde de la persécution pure, ni la notion ni le mot de bouc émissaire n'existent.

L'usage à contresens de l'expression révèle que le mécanisme du bouc émissaire est désormais parfaitement éventé, on le manipule avec cynisme, les persécuteurs ne croient plus eux-mêmes en la culpabilité de leur victime, tout au plus font-ils croire qu'ils y croient. Les persécuteurs modernes ont mauvaise conscience, il leur faut, pour mieux persécuter, présenter leur victime comme un persécuteur. Les rôles s'inversent tandis que les accusations pleuvent dans tous les sens. Dans cet univers brouillé, on peut dire le contraire de ce que l'on veut dire sans que personne ne le relève. Tout le monde a toujours déjà compris de quoi il retourne, quoi qu'on dise.

Un coup d'œil sur le dictionnaire nous rappelle cependant qu'il manque au bouc émissaire assaisonné à la sauce politique un aspect essentiel : la dimension du sacré. Le « bouc émissaire », c'est d'abord un rituel de type sacrificiel, dont l'exemple le plus connu est décrit dans le Lévitique. Le jour de la fête des Expiations, le prêtre charge de tous les péchés d'Israël un bouc qui est ensuite chassé au désert, à destination du démon Azazel. L'anthropologue britannique James Frazer a cru reconnaître des rites du même genre aux quatre coins de la planète, à commencer par le rite de destruction du *pharmakos* dans la Grèce ancienne, et il les a regroupés sous l'étiquette générale de rituels du bouc émissaire. Il est de ce point de vue très paradoxal, mais finalement très révélateur, qu'à l'entrée « Bouc émissaire », la plupart de nos dictionnaires occidentaux donnent comme sens premier ou propre, le rituel, et comme sens figuré, dérivé ou métaphorique, le mécanisme psychosociologique. C'est vraisemblablement la seule entrée du dictionnaire où la copie vient avant l'original et la mise en représentation rituelle ou théâtrale précède la chose représentée. Lorsque le livre de René Girard intitulé *Le Bouc émissaire* a paru en japonais, on lui a donné pour titre un mot qui se réfère à l'un des rituels relevant de la catégorie définie par Frazer. C'était évidemment un contresens car Girard entendait désigner le mécanisme et non sa représentation. Mais il semble qu'on ne puisse faire mieux en japonais : le mécanisme n'est pas nommé car, peut-être, non reconnu. Tout se passe comme si le rituel, qui estompe le mécanisme sous un voile cérémoniel, était plus universel, plus transculturel, que la lucidité sur le mécanisme, lequel, partout et toujours, transforme, par la persécution, les victimes en coupables.

Selon Girard, tout cela prouve que le message de l'Evangile travaille le monde en profondeur, mais seulement de manière incomplète. En ce sens, et malgré toutes les statistiques sur le déclin de la pratique religieuse, il faut parler de la victoire du christianisme dans le monde moderne.

Le récit de la mort de Jésus sur la croix est, comme l'anthropologie religieuse du dix-neuvième siècle l'a bien vu, semblable à ceux qu'on trouve au cœur de tant de religions. Si l'on en reste aux *faits*, il n'y a pas de différence majeure entre le christianisme et une religion primitive. C'est cela même qui

piège les anthropologues cognitivistes. Cependant, l'*interprétation* que le christianisme, fort de ses racines juives, donne de ces faits est radicalement nouvelle. Paradoxalement, Girard doit rendre ici hommage à Nietzsche. Le récit évangélique innove en ce qu'il n'est pas raconté par les persécuteurs, il prend parti pour la victime dont il clame la parfaite innocence. Ce pour quoi Nietzsche se crut fondé à accuser le christianisme d'être une morale d'esclaves.

La machine à fabriquer du sacré est, du fait de ce savoir qui l'entrave, irrémédiablement enrayée. Arrivant de moins en moins bien à sacraliser, elle produit de plus en plus de violence, mais une violence qui a perdu le pouvoir de se polariser. Ainsi prend sens la parole de l'Evangile : « N'allez pas croire que je sois venu apporter la paix sur la terre ; je ne suis pas venu apporter la paix, mais bien le glaive. » [Mt **10** 34]. J'affirme qu'on ne peut rien comprendre à la question de la religion dans le monde d'aujourd'hui si l'on n'a pas d'abord cherché à élucider cette phrase terrible. Ceux qui voient la religion pleine de dragons omniscients et de montagnes carnivores n'ont aucune chance de passer le test.

La victoire du christianisme est partout et ses effets sont redoutables. Bien souvent, le christianisme s'incarne dans le monde moderne sous la forme de son double monstrueux. Le grand écrivain britannique catholique G. K. Chesterton a résumé cette ambivalence dans une formule choc : « le monde moderne est plein d´idées chrétiennes … devenues folles ». Ivan Illich préférait la vieille expression latine : « *Corruptio optimi quae est pessima*. »

C'est l'universalisation du souci pour les victimes qui révèle de la façon la plus éclatante que la civilisation est devenue chrétienne à l'échelle de la planète tout entière, pour le meilleur et, le plus souvent, pour le pire. Partout, c'est au nom des victimes que les autres ont réellement ou prétendument commises que l'on persécute, tue, massacre ou mutile. C'est, en bonne « logique », au nom des victimes d'Hiroshima que les *kamikazes* islamiques ont frappé l'Amérique.

L'influence du christianisme est aussi évidente dans le fait notable que le mot « sacrifice » en est venu à signifier exclusivement le sacrifice de soi. Tant et si bien qu'il n'a pas fallu une semaine après le 11 septembre pour que l'anti-américanisme foncier d'une certaine France intellectuelle redresse la tête et se refuse à condamner les criminels au motif qu'ils avaient fait le sacrifice de leur vie. Il fut hallucinant de voir qu'à partir de ce moment, le mot « victime » fut utilisé, non pour désigner les malheureux occupants des tours, mais bien les terroristes eux-mêmes, déclarés doublement victimes, de l'injustice du monde et de la nécessité de se faire martyrs.

Il se pourrait cependant que, par leur énormité même, les attentats du 11 septembre 2001 aient sonné le glas de l'idéologie victimaire. C'est l'hypothèse optimiste avancée par Eric Gans, professeur d'anthropologie à l'Université de Californie à Los Angeles. Il écrivait en octobre 2001: « De la même façon que l'Holocauste a inauguré l'ère postmoderne en faisant du *ressentiment victimaire* le critère principal de tout changement politique, le 11 septembre y a mis brutalement fin en démontrant les horreurs auquel ce type de ressentiment peut conduire.[35] » Et d'ajouter : « La fin de l'idéologie victimaire signifie-t-elle que

[35] Eric Gans, « Window of opportunity », *Chronicles of Love and Resentment*, 20 octobre 2001 ; accessible sur la toile à http://www.anthropoetics.ucla.edu/views/vw248.htm. Je traduis par « ressentiment victimaire » l'anglais « *victimary resentment* ». Il convient de noter que ce « ressentiment victimaire » n'est pas (nécessairement) la même chose que le ressentiment des victimes (qui serait

nous ne devrions plus rechercher la justice ? Evidemment non. Mais elle signifie que désormais, ce n'est plus simplement en “prenant le parti de la victime” qu'on peut le faire. »

La leçon du christianisme ne serait vraiment victorieuse que si les hommes l'entendaient complètement, en renonçant une fois pour toutes à la violence. L'humanité semble prendre le chemin opposé, mais du pire jaillit parfois le meilleur.

7. Un sondage prenait récemment acte du déclin rapide du catholicisme en France sous le titre : « L'Église sera vaincue par le libéralisme »[36]. Le politologue Jean-Marie Donegani commentait : « Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait plus de sentiment religieux, plus de foi, plus de pratique religieuse. Mais il y a une désinstitutionnalisation au sens où les gens, au lieu de raisonner en termes d'appartenance à une Eglise, raisonnent en termes d'adhésion à des valeurs et d'identification, totale ou partielle, à un foyer de sens. » Et de préciser : « La subjectivité prend le pas sur le dogme ; est religieux ce que je définis comme tel. Dans un sondage auprès des 12-15 ans publié il y a quelques années, des mots tels que justice, vérité, liberté, amitié étaient considérés par une majorité d'enquêtés comme religieux. Est religieux ce à quoi on tient le plus. Au lieu d'une définition extérieure, objective et institutionnelle du religieux, on a une définition personnelle et mouvante », un « *subjectivisme* » que le commentateur associe à la montée du libéralisme.

Nul doute que de très nombreux lecteurs auront conclu à la mort annoncée du catholicisme – l'Eglise ne cessant de condamner cette « privatisation du religieux » – et, au-delà, du christianisme. Ce pronostic est-il juste ?

Il est utile de faire un saut en arrière et d'en revenir à Durkheim, dont la pensée nous a accompagnés tout au long de ce parcours. Le 2 juillet 1898, en pleine affaire Dreyfus, Durkheim publie dans la *Revue bleue* un texte qui, encore aujourd'hui, n'a pas pris une ride. Intitulé « L'individualisme et les intellectuels »[37], c'est une réponse à la charge de l'anti-Dreyfusard Ferdinand Brunetière lequel, dans un article publié le 15 mars 1898 dans la *Revue des Deux mondes* sous le titre : « Après le procès. Réponses à quelques intellectuels », avait fustigé l'*individualisme*, cette « maladie » propre à ceux qu'on n'appelait pas encore les spécialistes de sciences sociales et qui les pousserait, au nom de l'esprit scientifique et du respect de la vérité, à remettre en cause la chose jugée par les autorités compétentes et à mettre en péril la survie de la nation. Barrès aura retenu la leçon de Brunetière, qui définira en 1902 l'intellectuel comme un « individu qui se persuade que la société doit se fonder sur la logique et qui méconnaît qu'elle repose en fait sur des nécessités antérieures et peut-être étrangères à la raison individuelle. »[38]

Je ne doute pas que nos cognitivistes, s'ils venaient à connaître ces textes, se sentiraient réconfortés et tout enorgueillis dans leur mission de défendre la logique et la rationalité contre les attaques d'auteurs obscurantistes et réaction-

---

victims' resentment) : il s'agit du ressentiment de ceux qui s'appuient sur les victimes faites par autrui pour mieux le persécuter.

[36] Grand entretien avec Jean-Marie Donegani, *Le Monde*, 21-22 janvier 2007, à propos d'un sondage du *Monde des religions* réalisé en janvier 2007. Le sondage établit que la moitié seulement des Français se déclarent catholiques, contre 80% il y a trente ans.

[37] Repris aux Editions Mille et une nuits, Librairie Arthème Fayard, 2002, avec une postface de Sophie Jankélévitch.

[38] Cité par Sophie Jankélévitch, *op. cit.*, p. 47.

naires. La question intéressante est cependant : comment ce Dreyfusard de la première heure, membre actif de la Ligue pour la défense des droits de l'homme et du citoyen, que fut Durkheim, défendit-il les intellectuels contre la charge d'individualisme ? Ce fut en montrant que cet individualisme était une religion, seule garante de l'ordre social, et, qui plus est, une religion issue du christianisme.

Durkheim oppose deux types d'individualismes. Celui qui sert de cible, comme s'il était le seul, aux attaques des anti-dreyfusards, tout d'abord, et qui est « l'utilitarisme étroit et l'égoïsme utilitaire de Spencer et des économistes. » Cet individualisme-là, qui repose sur le déchaînement des intérêts particuliers, est en effet incompatible avec la vie commune. « Mais il existe un autre individualisme dont il est moins facile de triompher. Il a été professé, depuis un siècle, par la très grande généralité des penseurs : c'est celui de Kant et de Rousseau, celui des spiritualistes, celui que la Déclaration des droits de l'homme a tenté, plus ou moins heureusement, de traduire en formules, celui qu'on enseigne couramment dans nos écoles et qui est devenu la base de notre catéchisme moral. » (p. 10). L'idéal recherché par cet individualisme, que Durkheim rattache à la grande tradition du *libéralisme* du dix-huitième siècle, dépasse même tellement le niveau des fins utilitaires qu'il apparaît aux consciences qui y aspirent comme tout empreint de religiosité. Cette personne humaine, dont la définition est comme la pierre de touche d'après laquelle le bien se doit distinguer du mal, est considérée comme sacrée, au sens rituel du mot pour ainsi dire. Elle a quelque chose de cette majesté transcendante que les Eglises de tous les temps prêtent à leurs Dieux ; on la conçoit comme investie de cette propriété mystérieuse qui fait le vide autour des choses saintes, qui les soustrait aux contacts vulgaires et les retire de la circulation commune. Et c'est précisément de là que vient le respect dont elle est l'objet. Quiconque attente à une vie d'homme, à la liberté d'un homme, à l'honneur d'un homme, nous inspire un sentiment d'horreur, de tout point analogue à celui qu'éprouve le croyant qui voit profaner son idole. Une telle morale n'est donc pas simplement une discipline hygiénique ou une sage économie de l'existence ; *c'est une religion dont l'homme est, à la fois, le fidèle et le Dieu.*

Les anti-Dreyfusards critiquent l'individualisme des intellectuels au nom d'une morale chrétienne conservatrice. « Mais ignore-t-on, objecte Durkheim, que l'originalité du christianisme a justement consisté dans un remarquable développement de l'esprit individualiste ? » (p. 22). Et de préciser : « si cet individualisme restreint qu'est le christianisme a été nécessaire il y a dix-huit siècles, il y a bien des chances pour qu'un individualisme plus développé soit indispensable aujourd'hui ; car les choses ont changé depuis. C'est donc une singulière erreur de présenter la morale individualiste comme l'antagoniste de la morale chrétienne ; tout au contraire, elle en est dérivée. En nous attachant à la première, nous ne renions pas notre passé ; nous ne faisons que le continuer. » (p. 23-24).

Comparons la position durkheimienne aux enseignements du sondage dont je suis parti. Oui, le libéralisme moral menace le christianisme au sens strict, dirait Durkheim, mais c'est pour mieux en accomplir les promesses. Il s'opposerait cependant au constat de « subjectivisme ». Ces valeurs hautes dont les jeunes sondés se font une religion leur permettant de sortir d'eux-mêmes, de se transcender, et que d'ailleurs ils partagent (la justice, la vérité), sont tout sauf des ferments d'anarchie ou d'anomie. « Dès qu'une fin est poursuivie par tout un peuple, elle acquiert, par suite de cette adhésion unanime, une sorte de

suprématie morale qui l'élève bien au-dessus des fins privées et lui donne ainsi un caractère religieux. » (p. 20).

Durkheim insiste lourdement dans sa réponse à Brunetière sur le fait que cette religion de l'humanité, par laquelle « l'homme est devenu un dieu pour l'homme » (p. 22), est absolument indispensable à la cohésion sociale. Parlant des Dreyfusards, il écrit :

> Si toute entreprise dirigée contre les droits d'un individu les révolte, ce n'est pas seulement par sympathie pour la victime ; ce n'est pas non plus par crainte d'avoir eux-mêmes à souffrir de semblables injustices. Mais c'est que de pareils attentats ne peuvent rester impunis sans compromettre l'existence nationale. […] Une religion qui tolère les sacrilèges abdique tout empire sur les consciences. La religion de l'individu ne peut donc se laisser bafouer sans résistance, sous peine de ruiner son crédit ; et comme elle est le seul lien qui nous rattache les uns aux autres, une telle faiblesse ne peut pas aller sans un commencement de dissolution sociale. Ainsi l'individualiste, qui défend les droits de l'individu, défend du même coup les intérêts vitaux de la société. (p. 24).

On touche ici aux limites de la théorie durkheimienne du religieux, pour qui « l'idée de la société est l'âme de la religion »[39]. On prend aussi la mesure du contresens que Durkheim commet au sujet du christianisme.

L'individualisme moral de Durkheim défend l'homme en général, l'homme in abstracto (p. 10-11). Comme les sondés d'aujourd'hui, il est moins blessé par les tourments d'un homme concret que par les atteintes aux valeurs universelles et transcendantes qui ont nom Liberté, Vérité, Justice et Raison. Durkheim a tout dit lorsque, au début de son étude, quelques mois seulement après l'acquittement du commandant Esterhazy et le procès de Zola, alors que Dreyfus pourrissait à l'île du Diable, il écrit : « oublions l'affaire elle-même et les tristes spectacles dont nous avons été les témoins. » (p. 9)[40] Combien de Dreyfusards auront jugé que la victime, le capitaine polytechnicien Alfed Dreyfus, était indigne de la Cause !

Le christianisme tel que je le comprends, c'est tout le contraire. L'Homme en général et les Valeurs suprêmes ne méritent pas qu'on les divinise sous peine d'idolâtrie. La personne souffrante, désignée par son nom, la brebis égarée est tout ce qui compte et doit être sauvé, dût-on pour cela mettre en péril les quatre-vingt-dix-neuf autres[41]. Loin d'être le garant ultime de l'ordre social, ce christianisme est le ferment mortel qui a vocation à détruire toutes les puissances. S'il est destiné à vaincre, ce sera aux dépens de tout ce qui fait notre monde aujourd'hui.

---

[39] Les formes élémentaires de la vie religieuse, *op. cit.*, p. 599.

[40] On a vu récemment à Paris l'un des meilleurs spécialistes de l'affaire Dreyfus se mêler à la meute d'un lynchage public au nom de la défense de quelques valeurs transcendantes, sans même qu'il parût soupçonner qu'il y eût un lien entre son geste et les mécanismes qu'il avait si bien mis au jour.

[41] Sur le caractère fondamentalement anti-utilitariste, car anti-sacrificiel, du christianisme, je me permets de renvoyer à mes travaux : *Le sacrifice et l'envie* (Calmann-Lévy, 1992) ; *Libéralisme et justice sociale* (Hachette, coll. Pluriel, 1997) ; « Justice et ressentiment » in Serge Paugam (ed.), *Repenser la solidarité. L'apport des sciences sociales*, P.U.F., 2007, p. 31-50.