

# L'ATELIER DE PHILOSOPHIE N°23

Douzième année – premier semestre 2008 2009



**Qu'appelle-t-on un monstre?** Atelier animé par Anne Marie Sibireff et Erik Laloy.

Avec Denise, Josette, Madeleine, Agnès, Olivier, Michelle, Ginette, Marie-Madeleine, Thérèse, Odile, Caroline, Corinne, Michel, Patrick, Jérôme.

**Séance novembre : Monstre, monstrueux, qu'est ce que cela désigne?**

1)Echange sur les usages des mots monstres, monstrueux : dans quelles expressions, quels contextes les trouve-t-on ? Que provoquent-ils ? Qu'impliquent-ils ? Riche échange, des monstres mythologiques (Minotaure...) aux monstres contemporains (Fourniret...) via les monstres préhistoriques (Tyrannosaures...), ceux de la littérature (Elephant man...).... Quatre remarques pour organiser ce riche matériau :

Les définitions proposées (par exemple : monstre = un être composite) se sont révélées ne pas correspondre à notre représentation des monstres et donc ne pas nous convaincre.

Ambivalence des réactions aux monstres : ils provoquent répulsion et fascination

Il faut distinguer les monstres imaginaires et les monstres réels, et parmi ceux-ci les monstres biologiques et les monstres humains

Parti de monstres imaginaires ou biologiques, l'échange s'est terminé par l'évocation d'humains aux actes moralement monstrueux, point sur lequel nous nous focaliserons

2)Sciences de la nature et monstre? Y a-t-il une différence de nature entre ce qui est monstrueux et ce qui ne l'est pas? (Texte de Canguilhem)

Quelle que soit l'approche (cf celle de G Saint Hilaire), si l'on veut définir ce qu'est un monstre objectivement, ça ne marche pas : cela renvoie toujours à des normes lesquelles sont discutables. Mieux, par définition la vie invente de nouvelles formes. Rien de ce qui est vivant ne peut être dit monstrueux. Cette qualification est conventionnelle, culturelle.

En fait les dénominations de monstre, de monstrueux renvoient aux réactions des hommes par rapport à ce qui leur apparaît difforme physiquement ou moralement, par rapport au jugement porté dans telle situation. Il n'y a pas de monstruosité ontologique. A proprement parler il n'y a pas de monstre, il n'y a que des qualifications : je trouve ceci monstrueux.

3)Que penser de la qualification de monstrueux appliquée à l'homme?

Si c'est la réalité physique que l'on désigne, ce n'est pas glorieux, nous en sommes bien conscients : cela traduit une répulsion, la difficulté à accepter l'humanité derrière ce qui repousse.

Le sens fort du monstrueux, c'est celui que les dictionnaires qualifient de dérivé ou par extension, son sens moral. C'est sur lui qu'il faut centrer notre questionnement. Lecture pour cela de témoignages de Tutsis après les massacres au Rwanda. Il en ressort que les actes monstrueux sont ceux qui sont au delà de l'humain et ôtent l'humanité : le monstrueux c'est l'inhumain déshumanisant. Mais attention toute personne peut commettre des actes monstrueux nous disent les rescapés Serions nous tous des « monstres » en puissance? Telle sera la question que nous aborderons à la deuxième séance.

**Séance décembre : Sommes-nous tous des monstres en puissance?**

**En quoi le Minotaure, la Méduse... nous interpellent-ils?**

Parmi les créatures mythologiques monstrueuses, deux retiennent notre attention : la Méduse et le Minotaure. Ces monstres, mixtes d'hommes et d'animaux, l'un au visage entouré de bêtes répugnantes, l'autre avec un mufle de taureau en guise de visage, nous semblent autant de balises disposées à la limite entre l'humain et le non-humain. Beaucoup plus que « la bête en nous », ils désignent et condamnent des conduites monstrueuses, inhumaines, sachant que seul un acte humain peut être qualifié d'inhumain (séance de novembre). Fourniret, assoiffé de sang jeune et de virginité, réplique contemporaine et, hélas, bien réelle du Minotaure ? Méduse : quiconque croise son regard –rayon de la mort est transformé en pierre, en chose. Négation de l'autre, négation de son humanité.

**Pulsions inhumaines en chacun ?...** Franchir cette frontière entre l'humain et l'inhumain est interdit. C'est donc possible. Nous y serions tous prédisposés, à en croire Freud : ces penchants « primitifs » - à l'égoïsme, à la cruauté et au meurtre, à l'inceste...- sont présents chez tous les

hommes, originellement et éternellement. La société les réprime en partie : son existence même dépend de cette répression. Mais il lui arrive de les réveiller et de les utiliser. Quant à l'individu, il préfère détourner les yeux de ces désirs qui blessent la morale, mais sa fascination pour l'inceste et le meurtre (Œdipe) le trahit. Dans le même ordre d'idées, ce que désigne avec force Mélanie Klein, c'est l'ambivalence des sentiments et des émotions du bébé, la coexistence en lui de l'amour et de la haine pour la personne qui peut satisfaire ses besoins primaires, et aussi la disproportion totale (aux yeux d'un adulte) entre la non-satisfaction ou la douleur qu'il peut ressentir et la haine qu'elles provoquent et qui peut aller jusqu'à l'impulsion de destruction. Nous sommes tous sensibles à cette analyse et à l'obligation pour l'éducateur d'opposer au « tout, tout de suite » de l'enfant un « un peu, plus tard, peut-être » frustrant mais formateur.

**...ou effet d'un type d'organisation sociale?** Autre est l'analyse de W. Reich : pour lui, c'est précisément la rigidité des interdits sociaux qui suscite l'apparition d'impulsions asociales. Celles-ci sont donc secondaires. La « peste dictatoriale » représente, en une causalité circulaire effrayante, le paroxysme de cette transformation de l'homme en automate : « désir ardent d'un chef, manie de recevoir des ordres, meurtre mécanisé en temps de guerre... ».

Entre Freud et M. Klein d'une part, W. Reich de l'autre, nous ne tranchons pas. Et la question de D. « Mais alors, que penser de Sade ? » nous plonge dans la perplexité.

Qu'elles soient primitives ou dérivées, ces tendances échappent-elles à la responsabilité de chacun ? Est-ce seulement par le hasard de l'histoire que nous ne sommes devenus ni P. Henry ni Eichmann ? Où ceux qui ont résisté ont-ils puisé leur force ? Faudrait-il associer banalité du mal, monstruosité des actes et irresponsabilité de leurs auteurs ? Et pour ceux-ci, comment penser leur appartenance à l'humanité ?

### **Séance janvier : Résister à la monstruosité. Actes monstrueux et responsabilité.**

**Rôle essentiel de la désobéissance?** La sociologie et l'histoire montrent que l'influence de la collectivité peut conduire n'importe qui à commettre des actes monstrueux.

Le procès d'Eichmann montre l'importance du ressort de l'obéissance dans le passage à des actes monstrueux : « Je n'ai fait qu'obéir ». Cf société allemande de son époque fondée sur l'obéissance (au père, au chef...). Est-ce à dire que l'humanité commence par des actes de désobéissance comme l'énonce Fromm en s'appuyant sur le mythe d'Adam et Eve et sur la désobéissance civile de Thoreau ? (De la désobéissance et autres essais 1963) Ceci nous conduit à distinguer deux formes de désobéissance : désobéir pour désobéir (ce n'est pas d'elle qu'il saurait s'agir), désobéir sur la base de l'exercice du jugement, dont le développement apparaît comme essentiel. Ne nous leurrions pas : surtout lorsque l'Etat légalise le crime, ceux qui auront la force de désobéir ne seront jamais qu'une minorité. Non que tous accomplissent des actes monstrueux, mais la majorité fera preuve de lâcheté ordinaire.

Car pour désobéir et se révolter il faut ne plus craindre la mort. C'est-à-dire placer certaines valeurs au-dessus de la vie, y compris celle de ses proches.

**Conditions de la résistance ; sources des valeurs universelles?** L'exemple de la Rose Blanche à Munich montre que la résistance a existé chez de très jeunes opposants d'un courage inouï. Dans leurs initiatives les ayant conduits à la mort, on retrouve l'importance du groupe (personnes s'étant choisies). Autres hypothèses : importance de leur foi religieuse, de l'éducation reçue. La réflexion sur les justes ayant caché des enfants juifs conduit à pointer l'idée d'une banalité du bien, d'actes accomplis à partir de convictions et valeurs ressentis et vécus. Ce qui conduit à deux questions : Des valeurs universelles existent-elles ? Quelle est leur source ? A côté de la raison (dont on peut vérifier la puissance : le principe de la morale de Kant conduit à conclure à l'abolition de la peine de mort, mais dont on voit aussi les limites dans l'échec de l'éducation issue des Lumières à améliorer le comportement de ceux l'ayant reçue), n'y a-t-il pas la famille et la religion, ou encore la sensibilité et l'amour (cf la notion de pitié chez Rousseau) ?

Pour conclure : Prenons bien conscience que s'il y a des actes monstrueux, il n'y a pas de monstres (cf texte de Bilger) Attention à ne pas céder à la facilité consistant à dissoudre la responsabilité dans le groupe. L'individu est responsable de ses actes (sauf s'il est reconnu irresponsable par folie). L'individu qui a commis des actes monstrueux doit être jugé (Eichmann par exemple), ce qui ne veut pas dire qu'il doit être condamné à mort.

**La conscience selon Damasio.** Atelier animé par Jacqueline Crevel et Alain Lambert  
Avec Alain, Antoine, Christiane, Dominique, Emmanuel, Florine, François, Françoise, Gérard, Jacky, Jane, Lionel, Marie, Paul, Pierre, Roger, Sonia, Stéphanie.

### **Séance de novembre : la conscience pour Damasio.**

Après le tour de table de début d'atelier, le débat s'engage assez vite à partir de la lecture des textes de Damasio extraits de *Spinoza avait raison* (2003), et sur l'exemple de l'amusie (7% de notre population ne peut écouter la musique, percevant les sons isolés et non organisés musicalement) centré sur la seule perception, alors que l'émotion musicale, elle, est très diverse et complexe, à la fois personnelle et culturelle. Un premier point est donc de bien distinguer l'idée d'enregistrer des images cérébrales, ce qui n'est pas les analyser, et reste à sens unique, car on peut interpréter une image sachant dans quelles conditions d'émotion ou de perception elle a été faite, et non forcément l'inverse, retrouver quelle émotion/perception y correspond. Bien distinguer aussi les idées d'émotions et de sentiments, fondement du dernier livre du neurobiologiste américain. Comme dans l'expérience médicale où activant une émotion triste on fait advenir un sentiment de tristesse sans raison chez le patient, ou quand le mécanisme lacrymal activé physiologiquement amène un rêve triste chez la rêveuse, au contraire du mécanisme psycho-somatique freudien, car il s'agit là de l'inconscient cérébral, et non psychique. Mais les cartes neurales enregistrées ne concernent que les émotions même si on reconnaît aujourd'hui leur importance dans certains troubles, dans notre construction - valeurs/connaissances - et dans certaines de nos réactions/décisions.

Les sentiments relèvent eux d'images mentales qui ne semblent pas réductibles à des mécanismes biochimiques enregistrables, et qui seuls expliquent la conscience et la décision délibérée. Ce sentiment autobiographique d'un soi, une connaissance de soi qu'on peut perdre et retrouver, beaucoup plus complexe que le proto-soi émotif que certains cherchent à réduire au cerveau, amène Damasio à retourner vers la notion de sujet et de 1<sup>ère</sup> personne, et à s'éloigner de l'idéal empiriste et analytique anglo-saxon d'une science à la troisième personne, en se référant à Descartes qu'il simplifie, à Spinoza qu'il idéalise (ce qu'il faudra préciser plus), et même à Bergson qu'il ne cite pas (sauf sous le prénom David dans l'index, mais c'est une coquille car le vrai nom du chercheur est Bergson). D'où un retour à la philosophie européenne avec (Henri) Bergson, et à la distinction rapide entre dualisme cartésien et monisme spinoziste (qu'il faudra encore approfondir), à Hume et son absence d'expérience du moi (quand il se réveille d'un "sommeil tranquille", il ne fait pas visiblement l'expérience (empiriste pourtant) du retour à JE quasi instantané pour la plupart d'entre nous, heureusement! [Passe-t-il donc sa journée avant de retourner "mourir" à lire son journal non intime à la 3<sup>e</sup> personne pour savoir qui IL est, comme dans *Memento*, le film de Christopher Nolan? Note du rédacteur].

Avec toujours à l'horizon la question récurrente de savoir si la conscience peut se résumer au cerveau, s'il faut formuler "création de l'esprit" ou "programmation cérébrale", étant donné la part de programmation et de culture acquise chez les êtres conscients (le chimpanzé du zoo qui recueille l'enfant tombé et le console est-il dans la compassion pré consciente ou dans l'altruisme lié aux liens sociaux constitutifs et acquis qui permettent de percevoir des signes de culpabilité?) .

### **Seconde séance sur : la conscience pour Searle ou Dennett**

La question par laquelle nous résumons les problèmes soulevés lors de la première séance est celle de la dualité du corps et de l'esprit. En effet, les découvertes des neurologues permettent d'enraciner le fonctionnement de l'esprit dans la structure du cerveau. Mais cela ne semble pas suffire à rendre raison de ce que nous mettons sous le concept de conscience que nous nous efforçons de construire sur la base de l'expérience que nous en avons. En effet, toutes les manifestations de la conscience sont vécues par un sujet singulier et se disent pour un je : je perçoit une mélodie, je éprouve une émotion, je se souvient ... Or pour qu'il y ait une science, il faudrait que l'on puisse rendre raison de ces manifestations en observateur extérieur, c'est à dire à la troisième personne du singulier. On ne le peut. Cela signifie-t-il seulement que cette science n'est pas possible ou bien devons-nous en déduire que les phénomènes de conscience échappent aux déterminations caractéristiques des phénomènes de la matière ? Ce que l'un d'entre nous reformule par la question suivante : le libre arbitre existe-t-il ou non ? Les textes que nous lisons cherchent à l'établir mais nous devons admettre qu'ils sont plutôt difficiles d'accès. Nous entreprenons donc de creuser cette idée de libre arbitre : surgissent alors en vrac les notions de décision, de suspension du jugement ou de

responsabilité.

Et nous réalisons que la place de la conscience dans la vie et sa fonction sont loin d'aller de soi. Admettre le libre arbitre pourrait signifier lui accorder plus de pouvoir qu'elle n'en a. Peut-être n'est-elle, comme semble le penser Spinoza, qu'un épiphénomène, manifestation très secondaire de la vie ? Auquel cas, lui accorder la capacité à prendre une décision libre semblerait tenir du délire. Sauf si l'on sort des catégories figées et que, de même que l'on reconnaît dans la matière au niveau microscopique un certain indéterminisme que l'on dit quantique, et qui introduit le hasard dans un corps de phénomènes totalement déterminés, on admet que, soumise aux multiples déterminations qui sont les nôtres : génétiques, sociales, culturelles, historiques, affectives ..., la conscience, parce que réflexive, effectue des choix réels. Le problème étant que lorsque Searle construit cet argument pour fonder le libre arbitre, il entend par là très clairement que cet indéterminisme est matériel c'est à dire qu'il y a dans la structure microscopique du cerveau, comme dans la structure de toute matière, de l'indétermination. Or, si les choix dont nous sommes capables sont simplement des effets des propriétés de la matière, peut-on encore parler de libre arbitre? En effet, par libre arbitre on ne peut se contenter d'entendre hésitation, choix entre plusieurs choses possibles, on veut dire aussi que ce choix émane d'un sujet, c'est à dire qu'il a un auteur et une irréductible singularité. Searle se contente donc d'expliquer la capacité d'apprentissage du cerveau pas la possibilité du libre arbitre. Ou pour le dire autrement, il se débarrasse de l'assimilation que fait Dennett entre le cerveau et un ordinateur mais n'établit pas complètement la possibilité du libre arbitre.

Du coup, l'examen des cas-limites : malades (Alzheimer par exemple), traumatisés (crâniens évidemment), malades mentaux, enfants sauvages, c'est à dire des états de conscience altérés constitue peut-être une base plus intéressante pour cerner ce qui distingue simplement les opérations du cerveau de celles de la conscience. Il nous fait réaliser que nous ne les confondons pas tant que cela et que par conscience il faut entendre un rapport particulier au monde et à soi-même qui, chez un sujet, prend une dimension morale. Ce qui ne nous empêche pas de reconnaître que moins l'organique en nous fonctionne correctement moins il y a de conscience. Mais il semble impossible de réduire la conscience à de l'organique. Néanmoins, cela ne résout pas la question de savoir ce qui génère la conscience, à quel moment de l'évolution, et pourquoi elle surgit qui nous laisse toujours aussi perplexe.

Nous restons donc sur l'idée que si le cerveau est bien une condition de la conscience, la connaissance que l'on en a ne semble pas suffire à expliquer l'expérience que nous en avons dans la perception esthétique ou le jugement moral par exemple et en faisons notre programme de la dernière séance.

### **Séance de janvier: le cerveau pense-t-il?**

La séance débute sur le débat entre Changeux le neurologue et Ricoeur le philosophe, celui-ci essayant de montrer à l'autre que le "cerveau ne pense pas". Il y a deux niveaux et il faut s'arrêter à chacun pour éviter cette réduction trop simpliste au neuronal. Effectivement, le cerveau produit la conscience qui produit la pensée. Et "c'est le langage qui nous fait sortir de la subjectivité privée" et nous permet de partager nos émotions, nos pensées, de les rendre "objectives" par des récits. Les étudier ne serait donc pas une "physique de l'introspection" comme le croit Changeux, et ne résoudrait pas la question de la conscience.

Puis nous revenons au texte de base, celui de Damasio pour voir où le situer par rapport à ce débat. Visiblement dans un dualisme où la biologie des états neuraux et de l'émotion ne permet pas de comprendre la conscience de soi sans une complexification de ces émotions sous la forme de "sentiments conscients et d'événements mentaux"...

Dans l'entretien qui suit, il explique bien que "les sentiments ont permis... d'échapper à la tyrannie de l'automatisme... Et puis bien sûr il y a le langage qui donne une autre dimension... comparer, délibérer, choisir... inventer ces choses nouvelles que sont la culture et l'histoire". Revient de nouveau la question frustrante de la limite de la science qui ne peut que nous dire ce qui se passe au niveau neuronal, mais bute toujours sur l'explication de la conscience comme "événement mental", même quand elle cherche des solutions du côté des croyances proches ou lointaines, où il s'agit d'autre chose de l'ordre de la foi ou de l'intime conviction...

Ce qui nous amène à l'argumentation de Popper sur le langage du point de vue de l'évolution. Sa complexification graduelle de l'animal à l'homme par la fonction descriptive, puis par la fonction argumentative, permet de comprendre que la subjectivité humaine, déjà dégagée du monde de la matière, a pu constituer ce qu'il appelle le monde 3, celui de la culture, de l'éducation, de l'esprit

collectif, qui a son tour transforme le monde 2 de la subjectivité individuelle en la faisant accéder à la conscience de soi, et le monde 1 de la matière, par la science et la technique, dans une interaction entre les trois niveaux de plus en plus complexe... cette "interface" du langage permet de comprendre un peu mieux le fonctionnement des "événements mentaux", mais sans toutefois résoudre le "pourquoi" métaphysique dont Popper reste bien conscient en parlant de "miracles" pour parler de l'apparition de la vie, puis du cerveau, puis de la conscience de soi...

C'est bien pourquoi les philosophes analytiques et les neurologues anglo-saxons qui soutiennent la solution matérialiste strictement réductionniste parlent de ceux qui conçoivent un matérialisme à deux niveaux (neuronale et mentale) comme des "mystérieux" et c'est aussi pourquoi Eccles, le chercheur en médecine anglais qui a travaillé avec Popper à explorer ce matérialisme pluraliste (les 3 mondes) pour expliquer le comment, passe aux "termes théologiques" pour donner sa croyance concernant le pourquoi: "chaque âme est une création divine implantée dans le fœtus à un moment compris entre la conception et la naissance"...

Une première conclusion de nos trois séances est de dire que la science bute toujours sur la conscience contrairement aux espoirs que les progrès de la neurobiologie et de l'imagerie médicale avaient donnés à la fin du siècle dernier. Et la philosophie, "entre deux" entre science et croyance, a encore des propositions à faire sur cette question de la subjectivité, comme le montre le recours de Damasio à Descartes et Spinoza, donnant tort au premier et raison à l'autre dans les titres de ses livres qu'on pourrait presque inverser. Et ce sera notre deuxième conclusion: s'il est parti d'un matérialisme réductionniste proche du "monisme" spinoziste, il nous semble se rapprocher, dans ses textes récents plus de Descartes, par un "dualisme" du neuronale et du mentale qui ne se confondent pas.

---

## **LE SYMBOLIQUE ET LE SACRE Un portrait robot de la religion Par Camille Tarot**

Bibliothèque d'HSC, 28 novembre 2008, environ 80 personnes présentes. CR de Patrick Hurel.

La question des religions est à la mode pour de bonnes et de mauvaises raisons. Mon livre Le symbolique et le sacré (Théories de la religion) tombe à pic, au moment où la fragilité de nos sociétés se manifeste en sombrant dans certaines démesures.

Déjà, au III<sup>ème</sup> siècle, avec la décadence de l'empire romain, la question religieuse rebondit. Lorsque des sociétés sont en conflit, confrontées à de nouvelles problématiques, la religion peut redonner des buts, des valeurs, de la longévité. Constantin en officialisant le christianisme reconstruit le système romain.

La mondialisation précipite les questions religieuses et leur confrontation. Le christianisme a accompagné le premier la modernisation, notamment aux USA mais a échoué en Chine. D'autres religions ont prospéré telles l'Islam, le Bouddhisme et certaines sectes.

Nos sociétés sont pluralistes, la profonde mutation de la mondialisation est liée à l'explosion technologique qui peut changer les conditions même de l'existence humaine.

A cause de l'effondrement de l'URSS ont émergé des acteurs nouveaux dans la bataille économique. Déjà au XIX<sup>ème</sup> siècle, l'Inde et la Chine ont été intégrées au marché mondial par la colonisation britannique. Ce fut un échec mais les bases d'une certaine ouverture au monde étaient posées. Au début des années 80 ces deux pays ont pris conscience qu'il leur fallait rentrer dans le marché mondial.

En France, l'union de la gauche a ratifié les différentes constitutions au moment où on lui a demandé d'en sortir au nom de l'ouverture économique, il s'en est suivie une crise du politique, plus grave pour la gauche que pour la droite car l'idéologie du néo-libéralisme a triomphé au nom de la rigueur gestionnaire et de l'efficacité. Le désenchantement du monde de Gauchet est un grand livre mais il n'a pas vu arriver la faillite du politique et de l'Etat providence.

A quoi assiste-tenu aujourd'hui ? A un discours improvisé sur les religions, un recul de la grande culture où l'information remplace la formation. On sait de moins en moins de quoi on parle. C'est vrai pour l'opinion mais aussi pour les chercheurs. Le libéralisme « marketise » la recherche et provoque son dysfonctionnement.

Qu'en est-il du rapport de la religion avec les sociétés humaines ? Par exemple, si l'on s'en tient au dialogue des religions en Inde, on assiste à une montée du nationalisme, lequel remplace progressivement l'hindouisme. Cette progression du nationalisme s'accompagne d'une certaine adoration de l'Amérique et du consumérisme, bien loin des préoccupations passées de Gandhi. La crise du politique est présente là-bas aussi. Si le dialogue a été possible au long des siècles, à travers Aristote, Averroès ou Thomas d'Aquin, aujourd'hui il semble rompu, non seulement entre les religions mais aussi entre les savants (Condorcet doit se retourner dans sa tombe). Faisons nôtre cette assignation de Léo Strauss : le travail de la culture et de la pensée est de faire dialoguer des grands penseurs qui ne dialoguent pas entre eux: Platon et Durkheim, Kant et Lévi-Strauss, Aristote et Weber. . . etc, car la confrontation est productive.

Revenons à notre ouvrage, le livre se divise en quatre parties et les pensées de huit auteurs : Durkheim, Mauss, Eliade, Dumézil, Lévi-Strauss, Girard, Bourdieu, Gauchet, tous français sont disséquées entre 1912 et 1985, ce que l'on a nommé le court XXème siècle. Chaque auteur est présenté à partir de textes ; sa doctrine est confrontée et comparée aux autres. Nous avons tenté de dresser à l'image de Foucault une archéologie et non une histoire des religions. Comparer des comparatifs selon la vieille méthode scolastique lectio, disputatio, determinatio. On part des couches les plus profondes, là où il reste le moins de traces. La religion est ethnocentriste ou européocentriste. La construction d'une religion telle que le christianisme est extrêmement intellectualisée alors que la relation à un dieu relève de l'immanence. En Inde on peut changer de dieu mais pas de caste, l'hindouisme est peut-être tolérant mais on ne peut changer de caste, c'est l'orthopraxie alors que le christianisme est orthodoxie. Le mot religion cache des rites. Le formalisme rituel à Rome a constitué le Droit.

Benveniste et à sa suite certains linguistes et même Régis Debray lient langage et sacré. Sans mot commun, il n'y aurait pas de sacré. C'est une erreur, Descola, disciple de Lévi-Strauss remarque qu'en Amazonie le mot chasse n'existe pas mais que les hommes chassent tous les jours.

Ce croisement entre archéologie des auteurs et archéologie de la chose s'articule autour des deux notions du symbolique et du sacré, elles-mêmes à l'intersection de l'essence du fait religieux.

Le Structuralisme à la suite de Lévi\_Strauss et contre Durkheim pense qu'il n'est que du symbolique et pas de sacré. La religion serait une superstructure idéologique dont le primat serait le langage ou la parenté.

Pour Girard à la base du symbolique, il y a le sacré, ça se met en place sans langage. Gauchet accorde le primat au politique, il n'y aurait ni sacré ni symbolique. Le Politique est premier comme chez Bourdieu qui assimile la religion à de la violence symbolique, Lévi-Strauss plus la lutte des classes donnent le structuralo-marxisme.

Dumézil découvre la structure indo-européenne et sa fameuse triade : prêtres, bergers, producteurs. Comparer les comparatistes donc, un peu comme dans un tournoi de bridge où chacun évalue son jeu pour progresser face au jeu des autres. Nous avons conscience de mettre en place une machine textuelle infernale mais aussi de contribuer à notre niveau à la construction intellectuelle de l'Europe et nous appelons de nos vœux que les allemands fassent de même avec des études comparatives autour de Marx, Weber, Luhmann, Freud... mais aussi les anglais et tous les autres...

La question du modèle chrétien comme révélation du dieu unique est très importante. Il resurgit aujourd'hui. Au 18<sup>o</sup>ne siècle c'est le tout politique : les prêtres servent les rois, la religion justifie la domination (Bourdieu). Pour Marx, c'est la production qui unit les hommes.

Lévi-Strauss, c'est le tout symbolique: le langage et la parenté expliquent l'ensemble du monde, la méthode structurale est très pertinente et rigoureuse, c'est de la pensée qui se pense ou pensée réflexive mais qui réduit la religion à la sphère privée. Contrairement à la pensée durkheimienne qui dans son principe pose que le religieux est une expérience unique, un hapax existentiel. Il ne s'agit pas pour les durkheimiens de faire du religieux une cosmologie. Si elle peut l'être, elle est d'abord une sociologie (organisation pratique de la société).

Il faut revenir à Durkheim. Le sacré est un être collectif et impersonnel qui représente la société elle-même. Pour Durkheim, les représentations religieuses sont des représentations collectives : l'essence du religieux ne peut être que le sacré, tout autre phénomène ne caractérise pas toutes les religions. Ainsi la notion d'institution sacrificielle a été reprise par Girard. La religion est née dans l'effervescence, le rituel est une mémoire de quelque chose qui vient de loin. Durkheim assimile l'effervescence révolutionnaire de 1789 à l'effervescence religieuse. Selon lui, la Révolution française est par essence religieuse.

Mauss, préstructuraliste, dit que le sacrifice permet de rentrer dans le sacré. Les acteurs sont fixés, la dramaturgie est présente mais la question de l'origine du sacré reste en suspens. Lévi-Strauss (fin des Mythologiques) rate aussi la compréhension du sens du sacrifice. Pour Girard, il y a du sacré parce qu'il y a une violence première, il assure la cohésion du groupe, le fait passer d'une orthopraxie à une orthodoxie et apporte la paix en son sein. Le religieux refoule la violence quand le profane déborde. Le rituel est cathartique, le rapport au sacré est disjonctif. Dieu est bon et nous protège de la menace qui peut tout emporter. Le religieux affirme des valeurs sans refouler autre chose, il a une valeur cathartique pour Durkheim et j'ajouterais « pharmakologique » : il est salvateur pour les groupes et élimine la violence et ne se réduit pas à un simple passage de la nature à la culture comme l'entend Lévi-Strauss.

On retrouve cette fonction thérapeutique dans l'architectonique de la sorcellerie décrit par Jeanne Favret-Saada dans *Les mots, la mort, les sorts*. On peut établir un parallèle entre cette construction et celui du bouc émissaire décrit par Girard. La victime est expiatoire pour le groupe, l'annonceur chez Saada est celui qui connaît et donne le diagnostic, chez Girard c'est l'institution d'autorité qui garde la mémoire ; le sorcier renvoie au mal chez Girard ; enfin le désensorceleur, qui est un ancien sorcier converti au bien, détruit les forces du mal.

Tout est rapport de forces et ces forces se déplacent. Le rationalisme ne veut pas l'entendre.

### Questions

*En quoi l'antisémitisme d'Eliade que vous avez dénoncé rejailit-il sur son oeuvre ?*

Eliade hait Durkheim. Il emprunte à Rudolph OTTO sa conception du sacré comme un Tout-Autre, non humain qui peut être appréhendé comme un mystère, un numineux porteur de puissance souveraine et qui comporte un double aspect: fascination ou attraction et crainte révérentielle. Eliade reprend cette conception d'un sacré cosmologique où les hiérophanies (ciel, soleil, lune, eau, terre, pierres, arbres ...) empruntent à la gnose païenne qui a inspiré certains choix nazis et certaines tendances du New Age.

*Que devient la conception bergsonienne de la religion entendue comme élan vital dans *Les deux sources de la morale et de la religion*.*

Chez Bergson la religion est comprise comme une mystique couplée à des sociétés ouvertes ou fermées. On ne peut trancher ainsi, toutes les sociétés peuvent être ouvertes ou fermées, nos sociétés prétendument ouvertes ont donné aussi le totalitarisme. Il existe une dialectique congénitale aux sociétés, voir Serge Paugam : *le lien social* (Que sais-je ?). Le lien social a deux fonctions : une fonction de protection et une fonction de reconnaissance tout comme la religion qui a une fonction « xénélogique » dans son rapport aux altérités, aux morts, aux animaux et une fonction « donologique », laquelle permet la circulation du don. La religion touche à tout, elle est comme le voulait Durkheim la matrice de toutes les institutions.