

Sciences humaines et religion

MEL MELEDJE RAYMOND
Université de Bouaké

Résumé : La prise en charge de la religion par les sciences humaines mobilise des enjeux plus ou moins importants et donne lieu à des débats culturels entre partenaires de discours, de statuts et de convictions religieuses différents. La sociologie et l'anthropologie scientifiques de la religion sont particulièrement sollicitées pour en donner l'éclairage. Et les enseignements de Durkheim (sociologue), Lévi-Strauss (ethnologue) principalement, en passant par Deconchy (théologien) et Ricoeur (philosophe croyant) fournissent ici de la matière et des approches à la compréhension et à l'interprétation du donné religieux. Deconchy énonce des conditions qu'il estime être celles de la scientificité dans le champ des sciences de l'homme et qu'il y a lieu de faire valoir au moment où c'est la science du fait religieux qu'il s'agit. Quant à Durkheim, il met en garde contre toute réduction du fait mental humain au fait social. Mais il se préoccupe davantage de l'idée d'une possible théorie psycho-sociologique dans les grandes formes de pensées humaines (*Les formes élémentaires de la pensée religieuse*). Pour Lévi-Strauss, l'exigence de la totalité va de soi pour l'ethnologue qui voit la vie sociale comme un système dont tous les aspects sont organiquement liés et solidaires. Mais sa pensée religieuse ne se trouve concernée que du côté des mythes ou des symboles dont l'interprétation révélerait le sens. Et justement, c'est au niveau du statut du sens dans la pensée de Lévi-Strauss que le débat entre ce dernier et Ricoeur va porter. Mais c'est en refusant d'admettre que la religion s'interprète religieusement elle-même que Lévi-Strauss déçoit davantage Ricoeur à qui d'ailleurs il reproche une très forte alliance entre son statut de philosophe et sa foi religieuse.

Mots-clé : Epistémologie, religion, fait social total, symbole, sens, interprétation, sciences humaines.

Introduction

Si indépendamment de toute démarche religieuse, l'homme est en lui-même un être essentiellement en relation, donc, une capacité d'ouverture à l'altérité, alors que lui apporte véritablement la religion ? Un colloque international avait réuni à Abidjan du 16 au 20 septembre 1980, d'éminentes personnalités du monde de la culture et de la religion autour du thème : « *L'expérience religieuse africaine et les relations interpersonnelles* ». Les échanges forts fructueux ont donné lieu en final à une réponse à cette interrogation sous la forme : *la religion instaure une relation spécifique entre l'homme, Dieu, et l'environnement socio-cosmique*. Ce qui veut dire que dans sa finalité, elle vise à assumer dans l'homme croyant son désir profond d'ouverture aux autres et au Tout-Autre. En effet, au regard des différentes contributions¹, les intervenants semblent partir d'une définition très large de la religion comprise comme : *aspiration de l'homme vers un Etre Suprême, sentiment de dépendance vis-à-vis de cet Etre Suprême, quête de sens de l'existence dans cet Etre Suprême, etc.* autant de caractères définitoires de la religion. Et ils étaient en majorité des théologiens, des philosophes, des sociologues, des anthropologues et des historiens chrétiens de la chose religieuse. Ainsi, se trouve posé ici, au moins virtuellement, le problème d'un *concordat intellectuel de la conversation et de l'échange des pensées* ; surtout que ces diverses personnalités caractérisent de façon quasi-combinatoire différentes manières de se situer : les unes par rapport à une conviction ou appartenance en matière religieuse ; les autres, par rapport à quelque forme de pratique intellectuelle raisonnée, du moins rationnelle.

L'année dernière (2008), nous avons été invités à participer en tant que socio-anthropologue à un débat sur le thème : *Foi et pratiques religieuses dans les communautés religieuses islamiques*. Plusieurs personnalités et chercheurs de confessions religieuses différentes y ont participé également. La conviction religieuse aidant, le débat d'abord porté sur *la définition de la religion ou de la vision religieuse* a été âpre. Il a fallu par la suite une définition aussi large que possible, disons combinatoire de la religion pour faire avancer le débat initial comme dans le colloque précédent.

De ces constats, découle une préoccupation majeure qui interpelle particulièrement sociologues et anthropologues d'aujourd'hui : la prise en charge du champ religieux par les sciences humaines ; autrement dit, comment les sciences humaines, *a fortiori* les sciences humaines de la religion (sociologie et

anthropologie) rendent-elles compte ou devraient-elles rendre compte de la manière de comprendre et d'interpréter la religion, tant il est question d'un donné humain enveloppant en lui, de façon plus ou moins expresse, des faits de convictions, de représentations et d'enracinements culturels? C'est donc à une activité d'épistémologie que nous allons tenter de nous livrer. Il nous faut souligner que bien des auteurs se sont livrés à cet exercice avant nous, tels que : Vergote (1978), Deconchy (1971), Dubarle (1985), Le Bras (1960), avec une forte inclinaison qui caractérise leurs positions : théologien, philosophe, psychologue etc. Pour notre part (sociologue et anthropologue), à la suite des débats énoncés plus haut, nous voulons chercher à comprendre les enseignements de nos devanciers, Durkheim et de Lévi-Strauss, deux figures de proue dans la prise en charge de la religion par les sciences humaines (sociologie et anthropologie); et en tirer des leçons pour l'aujourd'hui. Ainsi, notre investigation va porter sur trois points principaux : (1) de la scientificité des sciences humaines de la religion ; (2) de la sociologie durkheimienne de la religion ; (3) de l'étude des faits religieux dans l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss.

1. De la scientificité des sciences humaines de la religion

A l'instar des auteurs comme Le Bras, *Problème de la sociologie des religions* (1960), Vergote, *Psychologie religieuse* (1976), Poulat, *Avertissement et Présentation des Eglises contre la bourgeoisie* (1977) qui ont écrit sur le donné religieux catholique, Deconchy venant en introduction d'un ouvrage intitulé, *L'orthodoxie religieuse – Essai de logique psycho-sociale* (1971) ouvre vigoureusement le débat sur la prise en charge du champ religieux par les sciences humaines et par leurs pratiques spécifiques, toutes pénétrées de leur vouloir de scientificité. L'intérêt que nous portons au texte de Deconchy est qu'il sied bien à nos propres préoccupations : l'auteur est favorable à la pratique de l'interdisciplinarité dans les sciences humaines de la religion ; et la question de la prise en charge du champ religieux par les sciences humaines est au cœur de ses préoccupations. C'est pourquoi nous allons faire chemin avec lui pour analyser et comprendre cet idéal de scientificité et ses limites dans l'étude du champ religieux. Mais dans le cadre de cette étude, nous nous excusons de ne pouvoir reproduire tout le texte de Deconchy - il part de la page 21 à la page 26 de l'ensemble de l'introduction- mais nous en citerons des passages au besoin.

Ainsi, dans ce texte, Deconchy porte d'abord une critique des types de « réduction du fait religieux à un modèle unique » ; enfin, il doute de la possibilité d'une coexistence pacifique entre la pensée théologique et les sciences humaines. De la sorte, si une définition opérationnelle de la religion est vraiment un idéal, par contre, elle est irréalisable au moment où l'on pourrait instituer une discipline d'étude scientifique du donné religieux. Dans ce cas, il faudrait alors penser à un modèle pour la notion de religion qui servirait de matrice à l'analyse des comportements religieux. Ce modèle serait le paradigme de la rationalité (occidentale) ; ce qui veut dire qu'avec ce modèle, on pourrait proposer les invariants dont il est besoin à la science pour formuler des hypothèses qui seraient vérifiées expérimentalement, et ainsi, on en dégagerait des lois fondamentales. La scientificité serait donc *sur un patron plus ou moins physicaliste, l'acte même de ce que les Occidentaux nomment la « raison », de type hypothético-déductif et expérimental.*

1.1. Les modèles rejetés

De prime à bord, il faut savoir que le rejet de modèles se justifie par le fait que la réalité religieuse ne satisfait pas à l'exigence scientifique. Aussi, ce qui est rejeté avec ces modèles, c'est la prétention intellectuelle de réduire les faits religieux à la représentation que les auteurs en donnent. Ainsi, Deconchy rejette trois types de modèles que nous nous proposons de comprendre davantage.

Réduction au modèle apologétique ou théologico- apologétique

C'est un modèle théologique à visée pastorale. Il est construit sur la base des assertions de la conviction religieuse, associées par exemple aux apports des sciences positivistes du fait religieux. Deconchy le dépassera par la suite pour son propre compte.

Réduction au modèle dit phénoménologique

Resté sous l'influence des motivations théologiques, ce modèle permet de produire, comme la théologie elle-même, des œuvres de littérature sacrée, objet de recherche des sciences humaines de la religion. Ces œuvres seront disqualifiées dans leur prétention d'être l'instrument de recherche.

Réduction au modèle dit critique

Ce modèle produit une explication du fait religieux qui vise à déconstruire ce dernier. Le modèle psychanalytique freudien ou le modèle marxiste en sont des exemples. Pour Deconchy ces modèles mettent « *devant quelque chose qui, structurellement, n'est essentiellement différent de la première réduction que nous avons présentée, à savoir le modèle théologico-apologétique* » (1971 : 25).

Bref, si ces modèles sont rejetés, alors que propose Deconchy ? Pour l'auteur, « *il existe un autre type de pensée, la pensée scientifique qui tente de se fonder uniquement sur l'homme et sa capacité de recherche rationnelle* » (1971 : 25). A partir de cet instant, la conviction de l'auteur qui éprouve des difficultés d'en venir à une coexistence pacifique entre théologie et les sciences humaines de la religion, s'affirme davantage.

1.2. Le problème de la compréhension du fait religieux

Une science strictement « positiviste », comme nous venons de le constater, est à écarter. Parce qu'elle serait uniquement descriptive de données observables. La science doit par contre être « explicative et causale » au sens où l'entend Weber. Certes, la science doit se faire « compréhensive ». Mais dans le cas de la chose religieuse, cette science rencontre à la fois de grands « inconnus » et « connus », autrement dit, elle met le pied sur un terrain tantôt concret et confus, tantôt invisible et inconnu : ce qui rend la compréhension et l'interprétation de la chose religieuse souvent difficiles. Et c'est avec raison que Ricoeur invite le lecteur dans ce que l'on pourrait appeler *la greffe du problème herméneutique sur la méthode phénoménologique*, à comprendre « *le conflit des interprétations* » (1969). Parce que « les énergies interprétatives de l'intelligence humaine » se compénètrent ou se juxtaposent, mais s'opposent bien souvent, comme nous l'avons remarqué dans nos constats préliminaires. A cet effet, Poulat invite les historiens comme les sociologues de la religion dans *Eglise contre bourgeoisie* (1977) à un comportement à tenir au moment où il faut s'occuper de la théologie :

« *Ils n'ont pas affaire les théologiens : il leur est suffisant, mais nécessaire, d'en connaître assez pour ne pas avancer de contre-vérités en les prenant pour la vérité théologique. On ne peut savoir et croire en même temps et sous le même mode, diraient les vieux scholastiques du Moyen-Age : si mêlé soit-il aux acteurs, l'opérateur ne peut jamais se confondre*

avec eux et oublier ce qu'il est, ce qu'il a à faire, la distance – variable, réglable, mais jamais nulle – que lui impose son instrument, son organon. Et donc, à chacun ses croyances ou ses convictions qui ne sont pas forcément ni uniquement religieuses. Pourquoi faudrait-il que celles de mes acteurs fussent aussi les miennes ou les vôtres ? Ne posons pas qu'il est nécessaire de partager une croyance pour la comprendre, ou à l'inverse, de lui être étranger » (1971 : 27).

D'une part, en citant St Thomas pour étayer sa pensée, Poulat risque de faire fausse route, puisque pour l'auteur médiéval « l'acte de croire s'accompagne normalement dans l'esprit d'un certain savoir de la chose religieuse qui n'est forcément pas connaissance scientifique du donné religieux posé comme objet d'étude ». Ainsi, chez St Thomas, apparaît clairement une opposition en termes de loi et de savoir ; alors qu'ici nous parlons de l'opposition notionnelle entre foi et science. Dès lors l'usage d'un texte médiéval pour justifier la dichotomie moderne et ses conséquences ne saurait suffire à régler les questions ouvertes dans les perspectives de la pratique des disciplines scientifiques modernes. D'autre part, le terme **comprendre** qu'emploie Poulat dans le dernier paragraphe pour régler des collisions possibles entre des compréhensions diverses souffre d'insuffisance. Parce que le terme **compréhension** couvre bien la compréhension psychologique plus ou moins extérieure des choses ou des êtres, interprétation érigée en doctrine de ce qui se présente à l'observation.

1.3. Séparer la structure du contenu

Revenons à l'Introduction de Deconchy. Devant tout donné religieux professé ou enseigné, pour atteindre la scientificité, il faut séparer soigneusement la *structure* de ce donné du *contenu*. Pour Deconchy, il ne convient pas que

« ... les sociologues et les psycho-sociologues s'acharnent à intégrer à leurs recherches la prise en considération de la signification et des contenus de l'idéologie religieuse, alors que (...) c'est sur la structure de la croyance et la structure des groupes religieux qui régulent cette croyance que l'analyse devrait porter » (pp . 27-28).

Pour donner plus de consistance à cette affirmation, Deconchy cite à son tour Rokeah :

« ... l'idée que pour étudier l'organisation des systèmes de croyances, il est nécessaire de s'intéresser à la structure plutôt qu'au contenu des croyances (*The Open and Closed Mind*, 1960, New-York, Basic Books, p.6), est peut-être le premier jalon d'une approche psycho-sociale des systèmes de croyances. Il nous semble en effet, qu'au niveau de l'option théorique et au niveau du désir d'opérationnalisation, cette structure indépendante du contenu (de la signification) est à rechercher non pas du côté d'une forme a priori de l'adoption des croyances- fonction intégrante de la personnalité- mais du côté de la régulation sociale » (p. 51).

Ainsi dans cette proposition apparaît clairement le contexte structuraliste de la scientificité du donné religieux. En effet, dans l'étude sur l'orthodoxie religieuse, par exemple, on s'adressera davantage aux discours énonçables et aux propositions religieuses ; et au lieu de s'occuper de leurs contenus doctrinaux, on s'occupe des motivations psycho-sociales qui amènent à les considérer comme orthodoxes ou non. Ainsi, Deconchy précise :

« Nous disons d'un sujet qu'il est orthodoxe dans la mesure où il accepte et même demande que sa pensée, son langage et son comportement soient réglés par le groupe idéologique dont il fait partie, et notamment par les appareils de pouvoir de ce groupe » (p.35). Finalement, Deconchy déclare: «La science peut étudier les lois de production du non-rationnel, celle de son organisation interne et celle de son ancrage sociologique ou technologique externe : mais en tant qu'objet, le non-rationnel lui échappe parce que de son point de vue, il n'est pas possible. Admettre sa possibilité, même provisoirement et même localement, c'est faire s'effondrer tout ce qui fait la pensée scientifique et non seulement en oblitérer telle ou telle exigence particulière » (p. 32).

Si nous refusons de critiquer cette finale de Deconchy, c'est parce que nous lui sommes reconnaissants à plus d'un titre : il nous donne de la matière pour la suite, et ce qu'il dit n'est pas tout à fait faux. La suite de notre réflexion nous situera davantage.

2. Sociologie durkheimienne de la religion

Avant d'aborder véritablement le contenu de cette deuxième partie (Sociologie durkheimienne de la religion) qu'il nous soit permis de présenter quelques caractéristiques de l'épistémologie de la religion.

2.1. Qu'est-ce que l'épistémologie de la sociologie de la religion ?

C'est l'épistémologie d'un savoir empirique préscientifique, accédant dans certains cas de façon plus prochaine à la scientificité de la science au vrai sens moderne du terme. Savoir empirique, marqué du sens de la modernité, qu'on peut faire consister en trois points :

La neutralité de principe. Elle est à observer à l'égard des convictions religieuses personnelles et communautaires de l'homme religieux. La neutralité est assez souvent réalisée concrètement par la mise en parenthèses des convictions, voire « simple ignorance de celle-ci » ; ce qui épistémologiquement n'est point un parti satisfaisant.

La volonté de connaissance critique des faits. Elle considère le donné religieux comme observable, distant du sujet. Ce donné est objet de connaissance à acquérir, mais aussi doit nécessairement passer au crible de la raison.

La recherche de l'explication. Elle relève de l'explication naturelle du donné accessible à la connaissance naturelle. Bien souvent, il s'agit de l'explication causale au sens courant de la science naturelle classique. Ceci avant toute considération fonctionnelle, c'est-à-dire ayant trait à la destination ou à la fonction sociale de ce qui fait l'objet d'étude.

En somme, ces dispositions épistémologiques sont communes par principe à toutes les sciences humaines de la religion et en particulier aux sciences historiques. La sociologie relève dans une large mesure des pratiques de l'enquête historique, qu'il s'agisse de l'histoire naturelle, des religions, de l'histoire événementielle, enquête dont on voit l'utilisation faite par le sociologue aux fins de l'explication des faits et réalités de nature sociale. Aussi, dans la mesure où l'histoire cherche à être explicative, elle a très souvent recours à ce qu'elle pense être les acquis de la sociologie. Comme la sociologie en général, la sociologie de la religion fait appel aux ressources des autres sciences humaines, sciences humaines de la religion en particulier. A vrai dire, il y a liaison interdisciplinaire entre les sciences humaines. Certes, la sociologie de Durkheim pose également le problème épistémologique de l'explication des faits religieux dans la perspective d'un positivisme classique. Quant à l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss en quête de compréhension ou du *sens*, elle fait apparaître un nouveau terrain de scientificité. Du même coup, ses problèmes épistémologiques

inédits sont étroitement liés à ceux du structuralisme des années soixante : en un sens le problème de la dissolution scientifique de la spécificité religieuse.

2.2. Sociologie religieuse de Durkheim ou recherche de l'explication des faits religieux

Nous partirons des œuvres de Durkheim, principalement de : *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) ; *Les règles de la méthode sociologique* (1895, réed. P.U.F., 1968) ; et la partie que dans l'étude intitulée : *La prière et les rites oraux*². Mauss³ a consacré à la méthodologie des sciences sociales appliquées au sujet religieux alors choisi (pp.385-401). Pour Mauss *Les règles de la méthode sociologique* s'articulent autour de trois points principaux :

Nécessité d'une définition préalable de la réalité qui fait l'objet d'étude.

Observation des faits. Dans le domaine ainsi circonscrit, il s'agit de « traiter les faits sociaux comme des choses » et en occurrence, atteindre ces données dans des documents historiques (textes) ou ethnographiques, « à travers lesquels il faut aller les retrouver » (Mauss, 1968 : 382). Du même coup, recours aux méthodes critiques de l'historien : critique du document (critique externe) et critique du fait rapporté par le document (critique interne). Cette dernière critique consiste à « établir le fait lui-même en le situant dans son milieu et en le décomposant en ses éléments » ; ce qui, déclare Mauss (1968 : 390-391), est pratiquement œuvre de sociologue, même chez l'historien.

Explication. Rappelons que chez Durkheim cette explication se situe dans la perspective de l'explication causale ; et ceci avant toute considération fonctionnelle. Insistons davantage. De manière logique et épistémologique, on peut distinguer trois types d'explication dits scientifiques :

L'explication physico-mécanique classique : Popper (1973 : 57) a longuement explicité sa logique et correctement discuté sa valeur d'explication causale ; mais quoi qu'il en soit, la sociologie n'est pas en mesure de recourir à cette sorte d'explication physicienne. Durkheim également n'y insiste pas.

L'explication au niveau de la connaissance statisticienne. Durkheim dans *Le suicide* (1960) a montré que cette sorte

d'explication est vraiment causale. Et c'est elle qu'il avait en vue dans *Les règles de la méthode sociologique* et qu'il a édifié en repartant des idées de Stuart Mill sur la méthode des variations concomitantes. Celle-ci devient méthode de connaissance des corrélations statistiques entre composantes d'un fait social saisi de façon quantitative et statistique. La méthodologie a été développée par Simiand et reproduite dans l'ouvrage collectif *L'analyse empirique de la causalité* (1966 :28-36) sous le titre *De l'explication* ; et par Boudon dans *L'analyse mathématique des faits sociaux* (1967). Mais dans le champ de la sociologie de la religion, on pourrait trouver quelques accents dans l'ouvrage de Deconchy déjà cité, une sorte d'exercice fait dans l'esprit de la sociologie durkheimienne concernant le fait social religieux.

L'explication au niveau du savoir empirique, obéissant aux règles élémentaires de la scientificité. Chez la plupart des auteurs qui ont traité de la sociologie de la religion, cette dernière explication, à bien des égards, paraît moins scientifique. Au demeurant, le savoir empirique a aussi d'autres mérites et fonctions que la science stricte, moderne, physico-mathématicienne ou statisticienne.

2.2.1. Les postulats épistémologiques et sociologiques de Durkheim

On peut repérer dans *les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) ou *sociologie – savoir empirique de la religion* des postulats épistémologiques et doctrinaux qui clôturent le système scientifique avec à l'appui analyses et justifications des faits, quoique partielles. On peut au moins noter deux types de postulat :

Un postulat épistémologique

Un postulat épistémologique qui sous-tend presque la totalité des *Règles de la méthode sociologique* (1968). Dans l'application de cette méthode, il y a deux aspects à considérer : l'assimilation des faits sociaux observés par le sociologue à des faits physiques constatés expérimentalement par le physicien. Dans le premier cas, le fait observé est simplement donné ; dans le second cas, il est donné comme répétable par principe. Pour l'épistémologue de la connaissance physique, la différence est d'importance. Ullmo en expose dans *La pensée scientifique moderne* (1958 : 20-28). En effet, comme bien d'autres Durkheim n'a pas l'air de s'en apercevoir, quand il écrit « *Quand une loi a été prouvée par une*

expérience bien faite, cette preuve est valable universellement » (1912 : 593), assimilant l'observation de l'expérience religieuse australienne à des faits purement physiques, ce qui est contraire à l'observation anthropologique. Autre chose, en disant que « à un même effet correspond toujours une même cause », cela ne paraît pas très juste. Il semble y avoir un passage indu d'une simple relation d'ordre entre **cause** et **effet** à une relation d'**équivalence** au sens logique du terme, entre les deux. La cause implique sans doute son effet, mais pas plus : en effet, d'une donnée apparente, il peut y avoir, suivant les cas, des causes de nature différente. Un tel passage de l'implication à l'équivalence est une façon de sophisme philosophique très fréquent psychologiquement, mais, il n'en est pas meilleur pour autant. En l'espèce, il ne saurait se réclamer de l'axiome de Leibniz : *il y a égalité entre la cause pleine et l'effet entier.*

Un postulat sociologique

Après avoir défini la religion comme « *un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une communauté morale, appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent* » (1912 : 65), Durkheim répète tout au long de son œuvre : « *la religion est chose éminemment sociale* » (p.13) ; « *La religion est une chose essentiellement sociale* » (p.605) ; « *un produit de cause sociale* » (p.606) ; La société est « *le substrat de la religion* » (p. 600) ; « *l'idée de la société est l'âme de la religion* » (799). Certes, à vrai dire, il n'y a pas de religion sans une société qui l'incarne. Mais en prenant comme base sa définition initiale, on voit bien la distinction qu'il fait entre le profane et le sacré. Dans cette distinction, la partie réciproque, nécessaire à l'équivalence est occultée ou douteuse. En tout, Durkheim s'est-il vraiment avisé que « *la réalisation de la société humaine est la destination de la religion* » ; et la religion dans la société ne fasse rien d'autre que d'appréhender symboliquement et se représenter inconsciemment son propre rôle ? Aussi, le sociologue des religions doit-il étudier et juger les faits religieux qu'en fonction de sa position de croyant ou de non croyant ?

2.3. La sociologie religieuse de Durkheim et la question de la foi

En définissant la foi comme suit : « *Une foi est, avant tout, chaleur, vie, enthousiasme, exaltation de toute activité mentale, transport de l'individu au-dessus de lui-même* » (1912 : 607), à vrai dire,

Durkheim ne méconnaît pas la foi, même s'il la traite comme un fait simplement psychologique. Aussi, ce qu'il dit n'est-il pas tout à fait faux à certains égards. Mais à un certain degré de maturité la foi et la croyance prennent qualité épistémologique : jugement, prise de position consciente spécifiée dans et par rapport à l'ordre du savoir et non à celui du « charbonnier ». A ce point de maturité, la foi devient consciente et pour elle-même acte de foi de théologale, c'est-à-dire concernant ce que le religieux dit alors Dieu, le Dieu auquel et en lequel il croit. A ce moment, la foi n'est pas seulement acte de foi vécu, mais acte de foi conscient, conscient de soi, conscient de valoir comme un jugement, acte d'une conviction mentale de ce qui est. Donc, à travers ou de par ce jugement conscient de soi-même et de son originalité spécifique, la visée théologale est repérée pour la conscience qui croit en Dieu. Pour le moment, la question de l'existence ou la non-existence de Dieu importe peu. Ce qui importe épistémologiquement, c'est que le mot (Dieu) repère et différencie la visée en son originalité et permet la conversation humaine à traiter la question épistémologique ouverte par la conscience croyante. « *L'idée de dieux et d'esprits est absente, ou, tout au moins, elle ne joue qu'un rôle secondaire et effacé* » (1912 : 41). Dans le développement historique de l'humanité, tous les croyants ou toutes les religions ne sont pas restées au même stade. Il y en a qui sont devenues conscientes d'elles-mêmes et assez spécifiques dans leur *objet-visée* pour ouvrir la question de la visée théologale. C'est aussi ce fait qui se détermine aujourd'hui, avec l'acte de la **conviction croyante**, un acte de jugement qui en maintienne ouverte la visée théologale.

En tout état de cause, que cette « ouverture à la question » ne serve de prétexte à la science et à l'esprit scientifique d'homologuer l'ouverture de la décision croyante du jugement de la foi et de déclarer comme vérité le contenu de ces jugements ou de reconnaître la réalité des référents (Dieu, grâce, amour,...). Il s'agit plutôt, de faire prendre conscience de ce fait et qu'avec cela elle rencontre une autre éventualité de l'être humain qui par principe est une éventualité scientifiquement *indécidable*. Voilà pourquoi, Durkheim jugeant par principe la religion, d'après ses « formes élémentaires » comme une façon d'essence platonicienne, n'a pas pu cerner ces formes élémentaires. Alors, « *Enfin, dit-il, il s'agit non pas d'exercer une sorte de contrainte physique sur les forces aveugles et, d'ailleurs, imaginaires, d'atteindre la conscience, de les tonifier, de les discipliner* » (1912 : 600), à propos des rites religieux qu'il renvoie à plus tard sous telles ou telles formes ultérieures et

plus adultes de la religion. Ce renvoi à plus tard marque les limites de la méthode de Durkheim.

« *Les formes élémentaires de la vie religieuse* » ont montré que d'une part, l'auteur se garde de postuler une réduction du fait mental humain au fait social dont le fait mental ne serait qu'un épiphénomène comme le relève Desroche⁴, et d'autre part que Durkheim était préoccupé par l'idée d'une possible théorie psychosociologie dans les grandes formes de pensée humaine. La chose est exprimée par deux fois : une première fois dans l'introduction « *si comme nous le pensons, les catégories sont des représentations essentiellement collectives, elles traduisent avant tout des états de la collectivité...* » (1912 : 22) ; et une seconde fois dans la conclusion « *La nature du concept... dit ses origines. S'il est commun à tous, c'est qu'il est l'œuvre de la communauté... Les concepts sont des représentations collectives, ils ajoutent à ce que peut nous apprendre notre expérience personnelle, tout ce que la collectivité a accumulé de la sagesse et des sciences au cours des siècles* » (1912 : 619-622).

3. Des principes essentiels de la méthode structurale et application dans l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss

3.1. Des principes essentiels de la méthode structurale

3.1.1. De l'exigence de la totalité

Le fait social total

Pour Lévi-Strauss, « l'exigence de la totalité va de soi » pour l'ethnologue⁵ qui voit dans la vie sociale « *un système dont tous les aspects sont organiquement liés* ». Même si l'étude exige un morcellement des parties pour une connaissance des aspects politique, social, économique, culturel de cette totalité, c'est toujours en vue de « *formuler un modèle total d'une société donnée* »⁶. Et le social est de tout temps intégré à un système. Mais, « *après avoir forcément un peu trop divisé et abstrait, il faut que les sociologues s'efforcent de recomposer le tout* »⁷. Aussi, il faut reconnaître que le fait social ne réussit pas à être tel, par simple réintégration des aspects discontinus, familial, technique, économique, juridique, religieux, sous l'un quelconque desquels on pourrait être tenté de l'appréhender. Ce fait total présente un caractère pluridimensionnel : « *Il doit faire coïncider la dimension proprement sociologique avec ses multiples aspects synchroniques, la dimension historique ou diachronique, et enfin, la dimension physio-psychologique.*

Or c'est seulement chez les individus que ce triple rapprochement peut prendre place (...), autrement dit, nous ne pouvons jamais être sûrs d'avoir atteint le sens et la fonction d'une institution, si nous ne sommes pas à mesure de vivre son incidence sur une conscience individuelle. Comme cette incidence est une partie intégrante de l'institution, toute interprétation doit faire vécue »⁸.

Un idéal partiellement atteint

Dans l'étude du fait social, l'ethnologue se heurte toujours à des difficultés du fait de l'opposition entre moi et autrui, entre subjectivité et objectivité, entre synchronie et diachronie. Pour dépasser en partie ces antinomies, Lévi-Strauss use d'un terme médiateur entre des pôles antithétiques qu'est l'inconscient structural, universel et intemporel.

L'analyse structurale est limitée

L'application de l'analyse structurale n'est possible qu'à certains niveaux du tout, et l'ethnologue doit en être conscient. « *Une société concrète ne se réduit jamais à sa ou plutôt ses structures »⁹.*

La méthode structurale, une méthode exhaustive

De même que l'étude du fait social total inspire à l'ethnologue une ambition totalisante, de même la méthode structurale s'inspire d'un idéal de connaissance totale : « *La méthode que nous suivons n'est légitime qu'à condition d'être exhaustive (...) ou l'analyse structurale réussit à épuiser toutes les modalités concrètes de son objet, ou on perd le droit de l'appliquer à l'une quelconque de ces modalités »¹⁰.*

3.2. Application

L'anthropologie structurale de Lévi-Strauss s'est constituée comme une actualisation de cette réalité objective qu'est l'expression humaine constituée de façon analogique au langage de l'homme, lequel constitue en quelque sorte la partie privilégiée de cette réalité objective, partie dont l'intelligibilité propre peut servir de modèle ou de référence à l'intelligibilité du tout. Du coup, la linguistique sous sa forme moderne est proposée comme science objective du langage ou précisément la phonologie (Sausure, 1968 cité dans Mounier). A son tour, Lévi-Strauss va mettre cette phonologie en évidence à même les institutions ou les productions culturelles, dans « *Les structures élémentaires de la parenté »* (1949) ou

dans « *Les mythologiques* » (1964-1971) ou des structures mathématisables. Dès lors, l'intervention des mathématiques dans les sciences humaines, *a fortiori*, en ethnologie, par la considération des structures algébriques et combinatoires pour caractériser à chaque fois les fonctions relationnelles des divers éléments de la structure concernée, va permettre d'établir des correspondances (Granger, 1960 : 64).

Certes, l'algèbre (inconsciente chez les usagers) qui règle les conduites parentales de diverses sociétés primitives est devenue une illustration classique de la « mathématisation structuraliste ». Ainsi, l'introduction de la mathématique dans les sciences humaines est une promotion, une réalisation plus stricte de la scientificité. Ce qui fera dire à Mauss « *Il faut avant tout, dresser le catalogue le plus grand possible de catégories ; il faut partir de toutes celles dont on peut savoir que les hommes se sont servis. On verra alors qu'il y a bien des lunes mortes, pâles ou obscures, au firmament de la raison* »¹¹.

Les structures qui se montrent ainsi sous le regard de l'anthropologie sont vécues mentalement par les sociétés et leurs membres qui en usent et les observent. Ce sont des structures de l'inconscient collectif. Et c'est à Franz Boas (1908) que Lévi-Strauss attribue la promotion de cette visée :

« *C'est à Boas que revient le mérite d'avoir, une admirable lucidité, défini la nature inconsciente des phénomènes culturels, dans des pages où, les assimilant de ce point de vue au langage, il anticipait sur le développement ultérieur de la pensée linguistique, et sur un avenir ethnologique dont nous commençons à peine d'entrevoir les promesses* »¹².

L'objectivation « mathématisante » est l'acte scientifique principal de l'anthropologie structurale. Cet acte permet à l'ethnologue ou à l'anthropologue de résoudre un nombre de problèmes de communication entre le chercheur et le groupe étudié ou des hommes dans l'étude. Là-dessus Lévi-Strauss est formellement clair :

« *Le risque tragique qui guette toujours l'ethnologue lancé dans cette entreprise d'identification, est d'être la victime d'un malentendu ; c'est-à-dire que l'appréhension subjective à laquelle il est parvenu ne présente avec celle de l'indigène aucun point commun en dehors de sa subjectivité même. Cette difficulté serait insoluble, les subjectivités étant par hypothèse, incomparables et incommunicables, si l'opposition entre moi et autrui ne pouvait être surmontée sur un terrain qui est aussi celui*

où l'objectif et le subjectif se rencontrent, nous voulons dire l'inconscient. D'une part, en effet, les lois de l'activité inconsciente sont toujours en dehors de l'appréhension subjective (nous pouvons en prendre conscience, mais comme objet) ; et de l'autre pourtant, ce sont elles qui déterminent les modalités de cette appréhension. Mauss voyait donc juste quand il constatait (...) dès que nous arrivions à la représentation des propriétés magiques et que nous sommes en présence de phénomènes semblables à ceux du langage. Car c'est la linguistique et particulièrement la linguistique structurale, qui nous a familiarisés depuis lorsque avec l'idée que les phénomènes fondamentaux à la vie de l'esprit, ceux qui la conditionnent et déterminent ses formes les plus les plus générales, se situent à l'étage de la pensée inconsciente. L'inconscient serait le terme médiateur entre moi et autrui» (p. XXX-XXXI).

Ces lignes font écho de ce que, à la fin des « *Formes élémentaires de la vie religieuse* », Durkheim présentait comme la conscience sociale, maîtresse des catégories analytiques de l'ordre du langage et par-là de la communication : « *la conscience des consciences* » dont il parlait était en fait l'*Inconscient*. Mais le principe de l'unité sociale et culturelle que Durkheim voyait en elle, était la structure impersonnelle qui gouverne les comportements et les pensées.

Certes, bien qu'il ait écrit « *Les structures élémentaires de la parenté* », Lévi-Strauss s'est préoccupé surtout à la dimension culturelle du fait humain dans l'étude ethnologique. Mais c'est dans la « *Finale* » des *Mythologiques* qu'il présente véritablement les principaux sujets de l'Anthropologie structurale :

« Je poserai d'abord, à titre d'hypothèse de travail, que le champ des études structurales inclut quatre familles d'occupants majeurs qui sont les êtres mathématiques, les langues maternelles, les œuvres musicales et les mythes. Les entités mathématiques consistent en structures à l'état pur et libres de toute incarnation. Et les entretiennent ainsi un rapport de corrélation et d'opposition avec les faits de langue, qui, comme Saussure l'a enseigné, n'existent que doublement incarnés, et dans le son et dans le sens, et naissent même de leur intersection. Cet axe une fois tracé avec des êtres mathématiques et linguistiques aux deux pôles, on aperçoit immédiatement que les autres familles occupent, par rapport à lui, des positions symétriques sur les pôles d'un nouvel axe transversal au premier. Dans le cas de la musique, la structure, en quelque sorte décollée du sens, adhère au son ; dans le cas de la mythologie, la structure décollée du son adhère au sens... Posons donc que les structures mathématiques

sont tout à la fois affranchies du son et du sens ; et les structures linguistiques se matérialisent, au contraire, dans leur union. Moins complètement incarnées que les secondes, mais davantage que les premières, les structures musicales sont décalées du côté du son (moins de sens), les structures mythiques du côté du sens (moins de son) » (Anthropologie structurale¹, 1958 : 578).

C'est donc du côté des mythes que la pensée religieuse se trouve concernée et que l'anthropologie structurale s'est davantage développée.

3.3. Le structuralisme à l'épreuve des faits religieux : l'exemple du *Mana*

« A moi aussi sans doute, le domaine de la vie religieuse apparaît comme un prodigieux réservoir de représentations que la recherche objective est loin d'avoir épuisé ; mais ce sont des représentations comme les autres- et l'esprit dans lequel j'aborde l'étude des faits religieux suppose qu'on leur refuse d'abord toute spécificité » (Lévi-Strauss, 1977 : 571).

Cette affirmation de Lévi-Strauss montre clairement qu'il n'y a pas à proprement parler de sociologie de la religion dans l'anthropologie structurale, mais une certaine ethno-sociologie qui prend le fait social des populations étudiées comme un « fait social total ». Néanmoins, ses thèses, sa méthode et ses pratiques seront utilisées de façon plus ou moins libre dans des réflexions religieuses sur la pratique pastorale, par exemple, Delzant dans « *La communication de Dieu* » (1978).

A l'occasion du centenaire de l'Ecole pratique des hautes études, Lévi-Strauss propose une réflexion sur le statut de la chaire qu'il occupe : « Religions des peuples sans écriture ». Il y fait le bilan de ses cours de 1950 à 1960. On y relève : les rapports des vivants aux morts ; la typologie des représentations de l'âme ; études des panthéons pueblo et la figure du médiateur ; la définition et l'analyse des mythes ; l'étude des rapports entre mythes et rituels. Finalement, il assigne à l'anthropologie une tâche ambitieuse qui est de comprendre la société comme « un vaste système de communication entre les individus et les groupes », avec un niveau constitué par la parenté (échange de femmes), un autre par l'activité techno-économique (échange des biens) et enfin un troisième constitué par le langage (échange de messages)¹³. Quant aux faits religieux, il dit simplement : « *Pour autant que les*

faits religieux ont leur place dans un tel système, on voit qu'un des aspects de notre tentative est de les dépouiller de leur spécificité », (Lévi-Stauss, 1973 : 84).

Mauss avait rencontré dans « *Esquisse d'une théorie générale de la magie* », la notion ethnographique du *mana* fourni par un certain nombre de populations primitives. Cette notion est polymorphe. Elle est celle d'une énergie à la fois d'ordre général, hors-série, immanente de façon plus ou moins distendue à toute réalité et capable de se manifester à certains moments. Elle est pour ainsi dire à la charnière de l'ordre magique, qui cherche à disposer du *mana* de façon opératoire, et de l'ordre religieux proprement dit, mais davantage tourné vers l'idée d'une relation de l'être humain avec ce qui lui est supérieur ou son dieu¹⁴.

A son tour, en réfléchissant aux usages mentaux et culturels de l'homme primitif que la notion de *mana* essaie de repérer, Lévi-Strauss vient à penser que l'idée que le primitif peut avoir du *mana* intervient dans son esprit comme une sorte de réservoir de tout ce qu'on appelle volontiers l'ordre symbolique.

« La notion de mana n'est pas de l'ordre du réel, mais de l'ordre de la pensée qui, même lorsqu'elle se pense elle-même, ne pense qu'un objet. C'est dans ce caractère relationnel de la pensée symbolique que nous pouvons chercher la réponse à notre problème (...) Autrement dit, au moment où l'univers entier, d'un seul coup, est devenu significatif, il n'en a pas été pour autant mieux connu, même s'il est vrai que l'apparition du langage devrait précipiter le rythme du développement de la connaissance... Tout s'est passé comme si l'humanité avait acquis d'un seul coup un immense domaine et son plan détaillé, avec la notion de leur relation réciproque, mais avait passé des millénaires à apprendre quels symboles déterminés du plan représentaient les différents aspects du domaine. L'univers a signifié bien avant qu'on ne commence à savoir ce qu'il signifiait ; cela va sans doute de soi (...) Nous croyons que les notions du type mana, aussi diverses qu'elles puissent être, et en les envisageant dans leur fonction la plus générale (qui, nous l'avons vu ne disparaît pas dans notre mentalité et notre forme de société) représentent précisément ce signifiant flottant, qui est la servitude de toute pensée finie (...), bien que la connaissance scientifique soit capable, sinon d'étancher, au moins de le discipliner partiellement... (...) Ainsi, s'explique les antinomies, en apparences insolubles, attachées à cette notion, qui ont tant frappé les ethnographes et que Mauss a mises en lumière : force et action ; qualité et état ; substantif, adjectif et verbe à la fois, abstraite et concrète ; omniprésente et localisée. En effet, le mana est tout cela à la fois ; mais

*précisément n'est-ce pas parce qu'il n'est rien de tout cela : simple forme, ou plus exactement symbole à l'état pur, donc susceptible de se charger de n'importe quel contenu symbolique ? (...)*¹⁵.

Ce texte est d'une importance capitale. Il nous introduit dans le débat sur le statut du sens de l'anthropologie structurale, précisément dans la pensée de Lévi-Strauss. Le signifiant de valeur symbolique ou le signifié à la fonction symbolique nous situent dans un champ d'échange (et parmi eux les échanges de signes), sous une loi, sous une règle, donc sous un principe anonyme qui transcende les sujets.

3.3.1. Le débat du statut du sens entre Ricoeur et Lévi-Strauss

Que retenir de ce débat déjà vieux de plusieurs années entre Ricoeur et Lévi-Strauss ? D'abord, il faut savoir que P. Ricoeur lui-même en rend compte d'une façon dans *Le conflit des interprétations*, sous le titre *Herméneutique et structuralisme* (1969) ou dans l'ensemble de la revue *Esprit*, le numéro de Novembre 1963, à l'occasion de *La pensée sauvage* et du structuralisme, où figure l'exposé de Ricoeur repris dans *Le conflit des interprétations* et avec d'autres exposés, un entretien important avec Lévi-Strauss lui-même, sous le titre *Réponses à quelques questions*.

Positions de départ

Si le structuralisme pense le sens et use du mot dans la perspective de l'analogie linguistique prise de façon relativement étroite, au niveau de la phonologie plus encore qu'à celui de la sémantique, quelles sont les positions de Lévi-Strauss et de Ricoeur ?

Lévi-Strauss use de l'analogie linguistique en alléguant ce qui se produit avec l'arrangement des éléments phonologiques générateurs de signifiants.

Ricoeur en use également en alléguant ce qui se produit avec l'arrangement des éléments lexicaux générateurs d'expressions et de discours pourvus de sens. Cela l'a amené à comprendre la pratique du structuralisme comme celle d'une étude syntaxique des productions expressives de l'être humain, langage ou créations culturelles de toutes sortes en négligeant tout apport sémantique.

Voilà pourquoi, pour conclure le débat des positions, Lévi-Strauss dit :

« Pour vous il n'y a pas de message : non au sens de la cybernétique, mais au sens kérygmaticque ; vous êtes dans le désespoir du sens ; mais vous vous sauvez par la pensée que, si les gens n'ont rien à dire, du moins ils le disent si bien qu'on peut soumettre leur discours au structuralisme. Vous sauvez le sens, mais c'est le sens du non-sens : l'admirable arrangement syntaxique d'un discours qui ne dit rien. Je vous vois à cette conjonction de l'agnosticisme et d'une hyperintelligence des syntaxes »¹⁶.

Pour mieux apprécier cette conclusion, il nous faut rappeler ce que l'auteur a dit auparavant dans le débat :

« Vous (Ricoeur) dites dans votre articles que *La pensée sauvage* fait un choix pour la syntaxe contre la sémantique ; pour moi, il n'y a pas à choisir. Il n'y a pas à choisir pour autant que cette révolution phonologique que vous évoquez à plusieurs reprises, consiste dans la découverte que le sens résulte de la combinaison d'éléments qui ne sont pas eux — mêmes signifiants. Par conséquent ce que vous cherchez — et là je ne pense pas vous trahir parce que vous le dites et même vous le revendiquez —, c'est un sens du sens, un sens qui est derrière le sens ; tandis que dans ma perspective, le sens n'est jamais un phénomène premier : le sens est toujours réductible. Autrement dit, derrière tout sens il y a un non-sens, et le contraire n'est pas vrai. Pour moi, la signification est toujours phénoménale »¹⁷.

De ces deux approximations, il faut retenir que la signification vécue à même l'audition de la voix est une signification « phénoménale », actuelle de l'homme, et il n'est pas question de la récuser. Ce n'est pas un arrangement de phénomènes qui en rend compte à proprement parler. Pour que la signification apparaisse, il faut bien que cet arrangement obéisse à certaines lois structurales, dans diverses langues. A la différence de l'acte, le cas de la langue permet de mieux comprendre la signification phénoménale admise par Lévi-Strauss. Mais, il faut aussi souligner, à cet effet, que le recours humain à la voix et à ses phénomènes (matériels) privés de signification propre, il y a, d'une part, l'énergie de la vie mentale porteuse d'une variété de significations et, d'autre part, l'espace vide de signification que Lévi-Strauss a qualifié, à propos de la notion de *mana*, de *signifiant-flottant*. Celui-ci a « la valeur symbolique zéro, symbole à l'état pur, donc susceptible de changer de n'importe quel contenu symbolique », dit-il.

Indiquons simplement que toute production de la voix signifiante comporte des conditions de possibilité physiologico-linguistique que la phonologie met à jour : par exemple, l'intervention conjuguée de « l'espace phonologique » de « voix nulle et de signification nulle-infinie » et de la décision d'histoire et d'intelligence dont relève l'attribution d'une signification particulière que forme la voix humaine. Ainsi en disant qu'il y a un « non sens qui serait derrière tout sens », Lévi-Strauss semble aller vite en besogne. Aussi, si les mythèmes constituants noématiques élémentaires (représentation, fragment d'évocation) sont analogues des phonèmes combinés pour obtenir un signifiant vocal, alors ces derniers ont pour eux-mêmes une certaine valeur propre de signification, non celle du mythe lui-même qu'ils constituent à faire apparaître, mais bien celle d'un signifiable psycho-mental particulier qui existe avec chacun des mythèmes. Il va sans dire que de tels éléments constituant les mythes, s'apparentent aux signifiants élémentaires de la langue qu'aux phonèmes de celle-ci. De même, le sens qui ressort de leur arrangement à l'intérieur d'une production (par exemple le mythe) s'apparente à celui d'une phrase assemblant des significations élémentaires pour en tirer l'expression d'un vouloir dire original. De la sorte, le sens de l'ensemble du mythe est un « sens des sens », le sens intégrant obtenu à partir des significations élémentaires comportées par chacun des mythèmes du mythe. Voilà pourquoi, Ricoeur est entré facilement dans le jeu de Lévi-Strauss. En effet, dans l'analyse de la « pensée sauvage » comme dans celle des mythes, il n'est pas question d'une exclusion de signification ou de sens au profit de la syntaxe pure, mais d'un certain suspens de ce qu'il peut y voir de spécifiquement philosophique – un « sens du sens » dit Lévi-Strauss – dans la catégorie philosophique du sens au profit d'une indifférence philosophique de l'attitude de l'ethnologue.

« Je confesse que la philosophie qui me semble impliquée dans ma recherche est la plus terre à terre, la plus courante de celle que vous avez esquissées dans votre étude quand vous vous êtes Interrogé sur l'orientation philosophique du structuralisme, et vous notez que plusieurs étaient convenables. Je ne serais donc pas effrayé si l'on me démontrait que le structuralisme débouche sur la restauration d'une sorte de matérialisme vulgaire », dit Lévi-Strauss à Ricoeur¹⁸.

Cette déclaration de Lévi-Strauss à Ricoeur, toute fois, enseigne une modestie intellectuelle au niveau du savoir scientifique ; ce qui ne

devrait pas constituer ni un rejet, ni une exclusion de « *dimensions de la catégorie possiblement* » autres que celle des manifestations de la signification « phénoménale ».

Lieux épistémologiques de Ricoeur et de Lévi-Strauss

Ricoeur est un philosophe croyant et Lévi-Strauss est un ethnologue « scientifique ». Ainsi, l'idée du sens relèvera de la position de l'un et de l'autre. Ainsi, au niveau des mythes, par exemple, il fait appel aux représentations, aux symboles et systèmes de représentation d'espèce religieuse. A propos, Leenhardt¹⁹ a également étudié les mythes pour les productions de la culture totémique. Quant à Ricoeur, il préfère s'intéresser aux productions de la culture de l'âge « biblique ». Alors, ce qui se donne, fournit à l'intention philosophique une matière différente de celle à l'intention scientifique de l'ethnologue²⁰. Evidemment l'intention religieuse y est impérativement plus chez Ricoeur qu'elle ne l'est dans les récits mythiques dont les *mythologiques* de Lévi-Strauss.

Ces différents champs de travail qui séparent Ricoeur et Lévi-Strauss sont également fonction des différences de lieu épistémologique. Chez Ricoeur l'intention intellectuelle est complexe : elle se manifeste dans ses prises de position concrète. Pour lui, c'est une intention d'homme religieux et croyant : ce que la Bible a rédigé est porteur d'un message qui intéresse la foi. Par conséquent, tout ce que fait intervenir Ricoeur dans son œuvre est le contraire de celui de Lévi-Strauss. Mais alliée à cette intention, c'est aussi une intention de philosophe. Et la philosophie de Ricoeur est une philosophie pour laquelle la catégorie du sens joue un très grand rôle, débouchant sur une philosophie du symbole, de la métaphore, etc., ainsi que sur la problématique de l'interprétation, c'est-à-dire d'un déchiffrement et d'une reconnaissance de ce que pourrait bien être le sens véritable qu'ont telles ou telles choses immédiatement signifiées (un « sens du sens », dit alors Lévi-Strauss). Cette problématique de l'interprétation joue elle-même un rôle central dans l'organisation de la pensée de Ricoeur.

Le champ et les matériaux qui couvrent l'œuvre de Ricoeur sont systématiquement négligés par Lévi-Strauss ; ceci en vertu du présupposé interprétatif qui caractérise son lieu épistémologique. D'ailleurs, ce présupposé reprend et prolonge celui de l'école durkheimienne de la sociologie : dans sa globalité, le fait humain se donne comme un « fait social total », selon Mauss. Sa composante religieuse doit être comprise et interprétée comme une forme

particulière de ce fait social total. Par conséquent, l'interprétation de la religion donne au vécu religieux une portée autre que celle que lui reconnaît l'école durkheimienne de la sociologie et pour son compte l'anthropologie structurale Lévi-Strauss. Certes, d'un côté, la religion s'interprète comme un vécu d'un rapport de l'homme à une réalité transcendante et divine ; de l'autre, la sociologie durkheimienne et à sa suite l'anthropologie de Lévi-Strauss l'interprète comme manière humaine de fantasmer et de penser pragmatiquement l'être collectif, social, communautaire, institutionnel de l'homme lui-même.

Mais en refusant l'interprétation religieuse de la religion par elle-même, Lévi-Strauss remet intellectuellement en question ce qui peut y avoir de philosophique dans la pensée de Ricoeur : « *Le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme mais de le dissoudre... de réintégrer la culture dans la nature, et finalement la vie dans l'ensemble des conditions physico-chimiques* »²¹, dira-t-il. Evidemment, cette déclaration s'oppose diamétralement au but philosophique de Ricoeur. Aussi, Lévi-Strauss y revient d'une autre façon : « *je me sens également en accord complet avec M. Ricoeur quand il définit – sans doute pour la critiquer – ma position comme un kantisme sans sujet transcendantal. Cette déficience lui inspire des réserves, tandis que rien ne me gêne pour accepter sa formule* »²².

En vérité, il y a une ambiguïté de signification qui a fini par prendre l'idée kantienne du « sujet transcendantal ». Et cette ambiguïté est commune aux deux interlocuteurs (Lévi-Strauss et Ricoeur) : Lévi-Strauss, quant à lui, parle de la dissolution de « l'homme », tout comme Foucault parle de la mort de « l'homme » qui n'est autre chose que « l'homme » de l'anthropologie des lumières. Mais auparavant, il était question de la « subversion du sujet » consécutive à l'entrée en scène du marxisme et de la psychanalyse freudienne. Pour Ricoeur, que ce soit de la « dissolution de l'homme ou de la « subversion » du sujet, il y a maintien résolu d'une référence philosophiquement « transcendantale » pour une conscience pensante, alliée à une référence transcendantale du philosophe, mais aussi, d'une référence transcendante, **Dieu**, pour la conscience religieuse croyante. En ce sens, il y a également hétérogénéité des bases de l'interprétation du donné humain et de la constitution du sens que l'intelligence lui reconnaît comme véritable sens de la réalité humaine.

Du côté de Lévi-Strauss, à la recherche du « sens du sens » à partir d'un postulat positif, il doit s'aviser que l'anthropologie

structurale de « La pensée sauvage » et des « Mythes » est bel et bien une interprétation du fait humain, de même que la sociologie durkheimienne de la religion. Par conséquent, les significations « phénoménales » doivent être dépassées pour dire le sens que ces significations ont en réalité. Voilà pourquoi, en affirmant « le sens des mythologiques », Lévi-Strauss n'avait pas tort, mais, devrait s'apercevoir que, refusant à la religion l'acte de l'auto-interprétation de la vie religieuse s'interprétant religieusement, pour s'investir dans une interprétation dite « scientifique » et « meilleure » qui se transforme en dogme, il y a un pas. Et ceci ne peut que susciter des critiques souvent acerbes, comme ce fut le cas de Couilh (1963), Domenech (1973), Adoukonou (1980), Mel Meledje (1989).

L'hétérogénéité des bases épistémologiques de l'interprétation ne peut être réduite par quelque argumentation décisive, ni d'un côté ni de l'autre. Chaque interlocuteur peut rester sur l'essentiel de ses positions en ce qu'elles peuvent bien avoir de vraie consistance pour elles-mêmes. Mais du point de vue épistémologique, dès lors qu'il s'agit d'un donné religieux qui vient en cause, il est bien de relativiser ses affirmations ou ses interprétations et laisser ouvert le débat.

Il est aussi bon de rappeler que le sociologue Durkheim postule que son regard « scientifique » couvre et atteint l'intégralité du fait humain comme « fait social total » y compris la religion. Mais, du point de vue de la métaphysique, ce postulat est dérisoire, surtout lorsqu'il se figure n'être que le simple soutien obligé d'une pratique empirique, laquelle n'a vraiment pas besoin de lui. Si le sociologue « scientifique » de la religion pratique une neutralisation axiologique de l'interprétation religieuse, c'est son droit et en un sens son devoir de méthode. Mais ériger cette pratique en détection intégrale du sens intrinsèque immanent à la réalité humaine, cela paraît fort curieux ! L'interprétation peut être autorisée jusqu'à un certain point. Le vécu religieux humain, ses productions institutionnelles et culturelles, ses rites et ses mythes... ont une signification et une portée sociales. En revanche, cette interprétation est abusive si elle ne sait pas s'en tenir à l'attitude problématique et s'imagine que si l'affirmation en matière religieuse est croyante, la négation en cette matière est scientifique.

Quant au philosophe croyant, en alliant sa philosophie à sa conviction religieuse, il y a dangers dans cette alliance ! Mais tout compte fait, il faut reconnaître que la pensée de Ricoeur s'est révélée pour une part « incomplète » envers Lévi-Strauss, et pour d'autre part, quelque peu vulnérable, par son côté philosophique.

Parce que la philosophie classique de la conscience, de la réflexion, de la subjectivité (Descartes, Kant, Hegel) a été entamée. Et nous ne pensons pas non plus que celle héritée de la phénoménologie de Husserl puisse en accomplir le sauvetage ; surtout lorsqu'elle est exposée face à des interlocuteurs « scientifiques » qui n'acceptent pas cette foi religieuse, ni l'interprétation qu'elle invite à faire de l'existence et de l'être de l'homme. Par conséquent, il est souhaitable que dans un tel cas, la conviction religieuse s'expose d'elle-même dans sa spécificité originale et consciente de soi, plutôt que faisant alliance avec « une couverture philosophique en passe de devenir compromettante ».

Conclusion

Au regard donc, de nos constats de départ, les expériences de Deconchy, de Durkheim et de Lévi-Strauss sur la prise en charge de la religion par les sciences humaines sont édifiantes pour l'avenir.

En effet, la compréhension du fait religieux, du donné religieux et de la religion dans son ensemble est la préoccupation majeure de ces auteurs. Et la science elle-même y contribue grandement. Parce qu'il y a science et particulièrement science de l'homme de quelque aspect que si elle atteint, grâce à l'effectivité de l'expression humaine à une compréhension de l'humain. Ceci dit, le champ de la compréhension de l'homme lui-même et celui du fait religieux en particulier doivent être suffisamment ouverts aux facteurs pouvant fournir davantage et meilleure explication. Voilà pourquoi, Deconchy s'est levé contre tous ceux qui ont une volonté constante de réduire le fait religieux à un seul modèle. Il met également en doute une coexistence pacifique entre la pensée théologique et les sciences humaines. De la sorte, il inaugure les temps nouveaux en se faisant passé pour le représentant d'une scientificité bien consciente de sa spécificité propre et d'une pratique intellectuelle autre que celle dont se sont prévalus les disciplines et discours croyants traditionnels au sein des communautés religieuses. Durkheim pour sa part a porté un regard scientifique sur les faits sociaux y compris le fait religieux qu'il considère comme « un fait social total ». Par conséquent, il exige la pratique d'une neutralité axiologique de l'interprétation religieuse. Mais il faut se garder de l'ériger en principe de détection de la réalité humaine. Quant à Lévi-Strauss, l'obstination de l'interprétation du fait humain à partir d'un piédestal positiviste

doit également être dépassée surtout en matière de faits religieux. Il faut donc accepter « une auto-interprétation de la vie religieuse s'interprétant religieusement », s'il est admis que le « sens du sens » est à rechercher dans ce qui se donne lui-même.

Les sociologues et anthropologues d'aujourd'hui, héritiers des maîtres d'hier (Durkheim, Lévi-Strauss) doivent, dans la prise en charge des faits religieux ou de la religion elle-même, non seulement tenir compte des critiques portées plus haut à Durkheim et à Lévi-Strauss, mais surtout de se garder de croire que l'alliance confortable entre leur position d'hommes de science et de croyants rendrait mieux compte du « dedans et du dehors » de la religion, comme il est reproché à Ricoeur dans son cas de philosophe et de croyant.

Bibliographie

- Adoukonou B., *Jalons pour une théologie africaine, essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun dahoméen*, Paris, Editions Lethielleux, 1980.
- Berger P., *La religion dans la conscience moderne*, Paris, PUF, 1971.
- Boudon R., *L'analyse mathématique des faits sociaux*, Paris, Plon, 1967.
- Deconchy J.-P., *L'orthodoxie religieuse, Essai de logique psycho-sociale*, Paris Les Editions ouvrières, 1971.
- Delzant A., *La communication de Dieu*, Paris, Cerf, 1978.
- Deploige S., *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Paris, N. L. N., 1927.
- Desroches H., *Sociologie religieuse*, Paris, , 1968.
- Domenach J.-M., « Le requiem structuraliste », in *Esprit*, mars, 1973, pp..
- Dubarle D., *Epistémologie des sciences humaines de la religion*, Paris, Institut catholique de Paris, 1985.
- Durkheim E., *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, P.U.F, 1973.
- Le suicide*, Paris, P.U.F, 1960.
- Foucault M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- Granger E., *Le croyant à l'épreuve de la psychanalyse*, Paris, Cerf, 1980.
- Granger G. G., *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Paris, Aubier, 1960.
- Greimas A. J., *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1966.
- Du sens*, Paris, P.U.F, 1970.
- Gurvitch G., « Sociologie de la religion », in *La sociologie au XX^e siècle*, Paris, P.U.F, 1947.
- Hénaff M., *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Belfond, 1991.
- Le Bras G., « Problèmes de la sociologie des religions », in *Traité de sociologie* publié sous la direction de G. Gurvitch, T.II, Paris, P. U. F, 1960.
- Leenhardt M., *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1947.
- Lévi-Strauss Cl., *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, P.U.F, 1949.
- La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- Anthropologie structurale I*, Paris, Plon, 1958.
- Les mythologiques*, Paris, Plon, 1970.
- « Introduction à l'œuvre de M. Mauss », in Mauss M., *Sociologie et Anthropologie*, 1958

- Lévi-Strauss Cl. et Eribon D., *De près et de loin*, Paris, Editions Odile Jacob, 1988.
- Mel M. R., *La dialectique du même et de l'autre dans « Soi-même comme un autre » de Paul Ricoeur – essai de compréhension –*, Mémoire de Maîtrise de philosophie, Université catholique de Lyon, 1992.
- Ehe, le phénomène du bonheur perdu et retrouvé chez les Adjukru de Côte d'Ivoire*, Thèse de Doctorat 3^e cycle de Sociologie, I.S. S. A., Université catholique de Lyon, 1989.
- Meslin M., *Pour une science des religions*, Paris, Editions du Seuil, 1973.
- Popper K., *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973.
- Poulat E., *L'Eglise contre la bourgeoisie*, Paris, Castermann, 1977.
- Ricoeur P., « Structure et herméneutique », in *Esprit* 11, 1963, pp..
- Ricoeur P., *Le conflit des interprétations, essai d'herméneutique*, Paris, Editions du Seuil, 1969.
- Ullmo J., *La pensée scientifique moderne*, Paris, Flammarion, 1958.
- Van der Leew G., *La religion dans son essence et ses manifestations, Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1955.
- Vergote A., *Epistémologie de la psychanalyse comme science de l'homme, Communication à la IV Semaine internationale de Philosophie, Brésil, 1978 (Editions Graphos)*, 1978.
- Wach J., « Sociologie de la religion », in *La sociologie au XX^e siècle*, s/D de G. Gurvitch, Paris, P.U.F, 1947.

Notes

- 1- Actes du colloque international d'Abidjan 16-20 septembre 1980, publiés in « *Savanes et Forêts* », Numéro spécial- 1^{er} trimestre 1982.
- 2- Etude inachevée, retirée de l'impression par l'auteur lui-même alors que la partie rédigée déjà était composée par les Editions Alcan en 1909. Imprimée dans le 1^{er} volume des Œuvres de Mauss (Paris, Editions de Minuit, 1968) pp. 357-477.
- 3- M. Mauss était le neveu et collaborateur de Durkheim.
- 4- « *La conscience collective est autre chose qu'un simple épiphénomène de sa base morphologique, tout comme la conscience individuelle est autre chose qu'une simple efflorescence du système nerveux* » (p.605 : relevé et cité par H. Desroches, *Sociologie religieuse*, p.18).
- 5- Voir *La Pensée sauvage*, p.331.
- 6- Voir *Anthropologie structurale*, p.347.
- 7- Voir *Introduction à Marcel Mauss*, P. XXV.
- 8- Idem, p. XXV-XXVI.
- 9- Voir *Anthropologie structurale*, p.357.
- 10- Voir *Le cru et le cuit*, p.155.
- 11- Citation qui termine l'Introduction à l'œuvre de Mauss dans *Sociologie et Anthropologie*. On peut aussi citer *La pensée sauvage* de Lévi-Strauss (1962) dans la ligne directe de l'œuvre commune de Durkheim et de Mauss : *De quelques formes primitives de classification*, paru dans la T. 6 de l'Année sociologique.
- 12- Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* 1, p. 26.
- 13- Voir également Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss*, 1991 : 343-344.
- 14- Voir Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Ch. VI ; Leenhardt, *Do Kamo* (1947) –sous l'équivalent canaque NO ou Ewekë, Ch. IX.
- 15- *Introduction à l'œuvre de Mauss*, pp. XLVII-L.

- 16- Lévi-Strauss, in *Revue Esprit*, 1969, pp. 652-653.
- 17- Ibid., p. 637.
- 18- - ibid., p. 652.
- 19- Voir dans *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, (1947).
- 20- Ce que dit Lévi-Strauss à propos des mythes bibliques : « Ces mythes ont été soumis, comme dit très bien M. Ricoeur, à une opération intellectuelle préalable. Il faudrait commencer par un travail préliminaire visant à retrouver le résidu mythologique et archaïque sous-jacent à la littérature biblique, ce qui ne peut évidemment être l'œuvre que d'un spécialiste... Ce que je viens de dire de la Bible peut être étendu à d'autres sources mythologiques : les grands textes de l'Inde ancienne, les classiques de la proto-histoire japonnaise, *Kojiki* et *Nihongi*, et bien d'autres choses. Il y a donc une masse considérable de matériaux que je me suis abstenu d'attaquer, je le répète ; d'une part en raison de l'absence de contexte ethnographique, et d'autre part, parce qu'ils réclameraient une exégèse préalable, que l'ethnologue n'est pas qualifié pour entreprendre », in *Esprit*, loc. cit., pp. 631-632.
- 21- Dans « *La pensée sauvage* », pp326-327 ; dans « *Esprit* » N° cité, p620 ; dans « *Les mots et les choses* » de M. Foucault (Paris Gallimard, 1966). Ce dernier a repris à son compte cette idée de Lévi-Strauss, d'une « dissolution de l'homme » par les sciences humaines. Il faut noter que Lévi-Strauss s'explique aussitôt dans « *La pensée sauvage* » sur la signification qu'il attache au mot « dissoudre ». Pour résumer sa pensée, Lévi-Strauss prend l'image de « l'eau qui dissout le morceau de sucre sans rien laisser perdre de sa substance matérielle ». Ce qui donnerait ici au « morceau » humain da figure apparemment unitaire et solide, ce serait sans doute le « MOI » du « Cogito » cartésien, dont Lévi-Strauss dit un peu plus loin (*La pensée sauvage*, p.329) : « *Qui commence par s'installer dans la prétendue évidence du moi n'en sort plus* ».
- 22- On peut rappeler en passant la fameuse règle de J. Wach : « **La sociologie religieuse doit prêter toute son attention à la manière dont le groupe religieux étudié s'interprète lui-même** » – Sociologie de la religion, dans *La sociologie au XX° siècle*, sous la direction de G. Gurvitch, Paris, P.U.F., 1947, t. I, p.429.