

Le sacré et l'infondé de la culture

Jacques PIERRE *

Résumé : *Culture et sacré* : ces deux termes encadrent le lieu à partir duquel il faut actuellement penser le religieux : d'un côté, l'espace générique de la culture ; de l'autre, ce que d'aucuns considèrent comme l'objet spécifique du religieux, le sacré. Le propos de cet article est d'interroger ces deux termes pour nous acquitter de la tâche jamais achevée de fonder notre discipline. Cette tâche implique en effet une interrogation sur l'impensé de leur emploi par nos contemporains.

Mots clés : culture, sacré, religion, langage, éthologie, *cultural studies*, sens

Culture et sacré : les deux termes qui coiffaient le titre du panel dont provient cet article¹ encadrent le lieu à partir duquel il faut actuellement penser le religieux : d'un côté, l'espace générique de la culture ; de l'autre, ce que d'aucuns considèrent comme l'objet spécifique du religieux, le sacré. Le propos des pages qui viennent est d'interroger ces deux termes pour nous acquitter de la tâche jamais achevée de fonder notre discipline. Cette tâche implique en effet une interrogation sur l'impensé de leur emploi par nos contemporains.

On connaît la bonne fortune théorique du concept de sacré en raison de son indéniable capacité heuristique à éclairer tout à la fois

* Jacques Pierre est professeur honoraire du département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal.

¹ Cet article reprend la substance d'une communication présentée lors du panel « Entre le sacré et les choses sacrées : problématiser la culture en sciences des religions », dans le cadre colloque « Penser le religieux, d'hier à demain : objets, savoirs, interventions » à l'occasion du 50^e anniversaire du département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal, le 29 août 2019.

les réalités instituées et les formes inchoatives et institutives du religieux ; aussi bien les traditions occidentales que celles avec lesquelles l'expansion économique et coloniale de l'Occident nous a mis en contact. On n'entrera pas très avant ici dans l'interrogation de ce terme parce qu'une partie de la critique a déjà été faite ailleurs. On se contentera de souligner le fait que « sacré » est un terme emprunté à la langue de l'objet lui-même, en l'occurrence le christianisme occidental, et qui a été promu au statut de concept dans le métalangage théorique de notre discipline. Or, il n'est pas sans y emporter avec lui une certaine hérédité théologique qui colore notre entendement du religieux et qui transforme parfois notre discipline en une « expérience spirituelle » : non pas que l'une et l'autre ne se répondent pas dans la biographie du chercheur ; mais le terme a indéniablement des effets performatifs sur son objet en lui conférant une « aura » de sacralité qui fait retour dans sa conceptualisation, brouillant du même coup la frontière, dans notre discipline, entre les activités d'intelligence et celles de promotion, voire de célébration, de son objet. Or, en attendant de trouver un autre terme qui nous déprenne de cette hérédité théologique tout en sauvegardant la fécondité heuristique de celui-ci, et qui ouvre en même temps de nouveaux horizons théoriques, il faudrait garder ce fait dans notre rétroviseur.

Nous nous concentrerons ici sur l'autre terme, « culture », qui appelle selon nous des commentaires plus urgents. On sait qu'à la faveur du multiculturalisme ambiant, le terme est devenu, comme dirait Justin Trudeau, un « *buzz word* ». Il est néanmoins employé par les uns, les unes et les autres avec des sens diamétralement opposés qui nous laissent partout dans l'embarras, voire dans l'impossibilité de penser le religieux dans ce qu'il a de spécifique.

Nous prendrons d'abord l'emploi du mot en éthologie. On a longtemps pensé que la culture était l'apanage exclusif de notre espèce. Dans notre arbre généalogique, *l'homo faber* – c'est-à-dire celui qui fabrique des outils et supplée à l'inné de son bagage génétique par l'acquis de son activité industrielle – *cet homo faber* marquait le point de rupture avec notre ascendance anthropoïde. Or les travaux de J. Goodall (1971) sur les chimpanzés ont ouvert une brèche dans cette conception en montrant que ceux-ci fabriquent aussi des outils et transmettent cette compétence à l'intérieur d'un groupe par apprentissage, distinguant du même coup les groupes de

singes entre eux. Par la suite, cette brèche n'a cessé de s'élargir avec la découverte de comportements similaires non seulement chez d'autres espèces de singes mais jusque chez les oiseaux. Ce qui a eu pour effet de brouiller la frontière entre « eux » et « nous », entre nature et culture. Sur cette lancée, on a même entrepris avec un succès relatif d'apprendre le langage des signes – l'*American Sign Language* (ASL) utilisé par les personnes sourdes/muettes pour communiquer avec leurs semblables – à des chimpanzés et à des bonobos, et de chercher dans la culture animale l'origine de la morale et de la religion. Avec pour conséquence de penser la transformation des espèces comme un pur continuum où il n'y pas de rupture qualitative entre l'humanité et le reste du monde animal. Ce qui a donné lieu à une naturalisation du religieux mais aussi de la morale. On pense ici à l'ouvrage de P. Boyer, *La religion comme phénomène naturel* (1997), à celui de F. de Waal, *Bonobo, Dieu et nous* (2013), aux travaux de R. Dawkins (1990) sur le gène égoïste, à ceux de W. H. Durham (1991) sur la coévolution de la biologie humaine et de la culture, de D. Sperber (1996) sur l'épidémiologie de la croyance. De différentes manières, tous ces travaux ont en commun de situer la compréhension du religieux dans ce qui le précède et le cause. Ce qui a d'énormes implications sur le plan philosophique : en plus de remettre en cause la possibilité d'une responsabilité éthique du sujet, ils ont pour corollaire de dénier à la culture en général, et au religieux en particulier, une dynamique qui leur soient propre en les réduisant à des déterminations extrinsèques ; c'est-à-dire en sapant, par là aussi, la pertinence d'une discipline qui s'y intéresse en propre.

Il faut insister sur l'importance scientifique de ces travaux mais il faut en même temps les mettre en perspective, en rappelant que la réalité est composée de plans d'immanence superposés – de la matière inanimée à la vie, de la vie à l'intelligence où les déterminations d'un plan peuvent servir d'arc-boutant pour l'émergence dans le plan suivant de propriétés inédites ayant une autonomie relative et qui, de ce fait, réclament d'être comprises pour elles-mêmes. Dit plus prosaïquement, on peut bien savoir que la caféine est un neurostimulant qui agit sur la cognition mais on ne peut expliquer la *Comédie humaine* de Balzac en termes de causalité par le fait que son auteur prenait quarante tasses de café par jour. *Mutatis mutandis*, cela vaut aussi pour le religieux et les

chimpanzés qui, à l'occasion des orages, peuvent bien se mettre à crier et à taper sur les troncs avec des bâtons sans que l'on considère cela pour autant comme une expérience du *tremendum*.

À l'autre extrémité du spectre, les « cultural studies »², sous l'impulsion de ce qu'on appelle au sud de notre frontière la « French theory » (Foucault, Derrida, Deleuze et même R. Barthes) considère la culture comme un champ ouvert pour la prolifération indéfinie d'identités singulières. Culture et identité y forment un binôme. Toute normativité doit y être déconstruite et ramenée à la position de son/ses auteurs à l'intérieur d'une dynamique centrifuge où la réalité est un pur construit. Un nombre infini de vérités alternatives peuvent alors germer et coexister dès lors qu'un individu construit et déconstruit son expérience et réinvente son identité au gré du pouvoir performatif de sa propre parole. Il va de soi dans cette perspective qu'on ne peut plus y adosser la culture à la vérité positive d'une nature qui la cause et que, de toute façon, on aura licence de dénoncer pour être l'idéation mensongère d'une élite mâle, blanche et hétérosexuelle. Réductionnistes et constructivistes ne peuvent plus guère se parler autrement que dans la controverse dont l'affaire Sokal³ offre un assez bon exemple. Au mieux, la religion n'étant ici qu'un sous-ensemble de la culture, elle n'est plus qu'un des avatars innombrables des systèmes d'oppression et, elle-même, un champ de dispersion pour la monadologie infinie des différences.

Penser ce que le religieux a de spécifique réclame donc de nous positionner autrement à la jointure de la nature et de la culture et d'en revenir à la formule de Durkheim : *homo duplex*. L'être humain est à la fois nature et culture. La diversité des cultures est sous-tendue par une unité biologique qui fait que, à travers les différences, l'être humain demeure partout le même. Il y a une invariance de notre condition qui explique, parmi d'autres choses, que l'être humain soit le seul animal religieux et que toutes les langues humaines aient, sémiotiquement parlant, les mêmes

² Voir Barbéris (2018), Butler (2005) et Cervulle et Quemener (2018).

³ En 1996, Alan Sokal a publié un article canular intitulé « Transgresser les frontières : vers une herméneutique transformative de la gravitation quantique » dans la revue *Social Text* pour dénoncer l'imposture intellectuelle des « cultural studies ».

propriétés fondamentales qui les distinguent toutes ensemble des systèmes de communication animale.

Pour essayer de penser ce lieu, je reviendrai à la question du langage et notamment aux nombreuses expériences faites avec des chimpanzés et des bonobos pour leur apprendre l'ASL. Les conclusions sont maintenant à peu près définitives (Taylor, 2019) : le rapport des singes au langage est strictement instrumental, utilitaire et ne dépasse jamais le cadre de la situation expérimentale. Pour simplifier grossièrement les choses, disons que le chimpanzé nomme ce qui tombe immédiatement sous ses sens et qui est pour lui l'objet de convoitise ou d'aversion. Le mot n'existe pas pour lui-même et, de ce fait, ne permet pas de penser ou de donner une existence virtuelle à ce qui n'est pas. Or les dieux, les morts, les licornes sont bien de cette nature. Il est frappant de constater chez le jeune enfant comment les tout premiers apprentissages du langage, dès lors qu'ils s'amorcent, donnent lieu, chez lui, à une véritable explosion cognitive qui laisse littéralement sur place le jeune singe du même âge, pourtant beaucoup plus précoce que lui intellectuellement, et ouvre au petit humain un espace de représentations dialectiquement reliées à son expérience. Le langage devient alors l'arc-boutant pour construire un monde qui s'étend rapidement bien au-delà de la situation d'interlocution avec le père ou la mère et qui comprend ailleurs, quelque part, les vaches qui font « meu-meu », les canards qui font « coin-coin » mais aussi le monde où grand-maman est disparue. Les représentations que soutient le langage sont certes en rapport avec la réalité mais permettent aussi d'appréhender en lui un déficit et un excès : ce qui manque au monde et qui, à jamais en fera l'objet d'une quête esthétique ou scientifique ; et ce qui s'y trouve aussi en surcroît et qui permet de donner une existence à des êtres qui n'y étaient pas.

Qu'est-ce donc qui fait une telle différence entre notre espèce et les autres ? Le langage humain est, à la différence des autres sémiotiques animales, un système à double articulation : c'est-à-dire qu'aucune de ses unités constitutives ne renvoient à une réalité comme c'est le cas du signal dans le monde animal : les sons /a/ et /o/ modulés individuellement et n'importe comment ne veulent rien dire. S'ouvrent alors non seulement la possibilité, par la combinatoire de ces unités constitutives, d'un vocabulaire virtuellement infini pour nommer l'expérience et possiblement aussi

l'agrandir ; mais aussi, par l'arbitraire et la contingence de cette combinatoire, la possibilité qu'un mot dise une chose et puisse virtuellement en dire une autre en même temps. En sorte que le langage humain ouvre sur un infondé où une chose est une chose certes mais, en même temps aussi, est autre chose. Pour l'autochtone, tel arbre est indubitablement un arbre, dont il connaît les caractéristiques mécaniques pour son arc ou sa pirogue, et les propriétés pharmacologiques pour le traitement de son corps ; mais il est aussi son ancêtre. Le langage humain rend les identités poreuses les unes aux autres et ouvre sur une métaphorisation et une métonymisation indéfinie de l'expérience. Toute chose peut devenir ainsi le signifiant d'une autre et l'expliquer. Les humains meurent parce qu'ils sont comme l'herbe des champs ; on communique avec les animaux parce qu'ils sont nos frères ; nous renaissions parce que nos existences sont comme les cycles de la lune. Plus encore, les travaux en anthropologie linguistique de G. P. Lakoff (1986) ont montré que cet usage du langage n'est pas confiné à nos « bons primitifs » de service mais qu'il est coextensif à notre propre conversation au quotidien. Des domaines d'expérience – qui, autrement, n'auraient pas en propre de mots pour être articulés – peuvent ainsi être constamment annexés à notre monde pour agrandir celui-ci vaille que vaille. La métaphore produit de la sorte des savoirs idoines sur des choses qui peuvent entrer dans notre monde ; « notre monde », c'est-à-dire la réalité en tant qu'elle a été rendue humainement habitable.

Plus profondément, ainsi conçu, le langage humain nous met en prise avec le fait même de la *semiosis* et de ce qu'on pourrait appeler la significabilité du monde, c'est-à-dire avec la question du sens : non pas tel sens mais le fait que tout cela puisse ou non avoir un sens, qu'il y a en définitive *du sens*. C'est là ce que, dans notre titre, nous appelons l'infondé de la culture. Dès lors en effet que la culture donne une forme à la substance de notre expérience, le monde humain cesse d'aller de soi et appelle un fondement pour devenir habitable.

Un fondement, qu'est-ce à dire ? Une limite qui délimite le monde de l'intérieur et de l'extérieur, à la fois aussi au-dedans et au dehors de celui-ci : au-dedans, pour empêcher l'identité instable des choses de passer l'une dans l'autre dans un devenir fou généralisé, comme dans les œuvres d'épouvante de Stephen King ; et au dehors

aussi, pour continuer de flirter avec les âmes, les morts, les anges et auréoler toutes choses d'un surplus de sens comme dans le vers de Gertrude Stein (1993) : « *A rose is a rose, is a rose, is a rose* ».

On peut dire, oui, que la religion a à voir avec la croyance en ce qui concerne son *contenu* ; mais, s'agissant de sa *fonction*, elle sert plutôt à rendre le monde croyable c'est-à-dire à lui donner une limite que l'on peut traverser dans un sens ou dans l'autre selon qu'il faut le garantir ou le réenchanter.

Et nous terminerons avec cela : cette conception de la liminarité que nous avons empruntée à l'œuvre de Victor Turner (1990) en anthropologie (lequel l'a pris lui-même à Van Gennep, 2011) pour englober la description de l'organisation sociale, peut encore être ouvert à d'autres domaines où il pourrait avantageusement se substituer au concept de sacré sans embarquer avec lui les interférences métaphysiques de la théologie que nous évoquions plus haut. Elle peut aussi et surtout prendre en charge avec le même bonheur théorique, tout le domaine du sacré et articuler encore celui-ci à d'autres domaines comme l'esthétique ou les mathématiques.

Jacques PIERRE

Bibliographie

- BARBÉRIS, Isabelle. 2018. *L'art du politiquement correct*. Paris : Presses universitaires de France.
- BOYER, Pascal. 1997. *La religion comme phénomène naturel*. Paris : Bayard.
- BUTLER, Judith. 2005. *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*. Traduction de Cynthia KRAUS. Paris : La Découverte.
- CERVILLE, Maxime et Nelly QUEMENER. 2018. *Cultural Studies*. Paris : Armand Colin.
- DAWKINS, Richard. 1990. *Le gène égoïste*. Paris : Armand Colin.
- DE WAAL, Frans. 2013. *Bonobo, Dieu et nous*. Paris : Les liens qui libèrent.
- DURHAM, William H. 1991. *Coevolution : Genes, Culture and Human Diversity*. Stanford : Stanford University Press.
- GOODALL, Jane. 1971. *Les chimpanzés et moi*. Paris : Stock.
- LAKOFF, George P. et Mark JOHNSON. 1986. *Les Métaphores dans la vie quotidienne*. Traduction de Michel DE FORNEL. Paris : Minuit.
- SOKAL, Alan D. 1996. « Transgressing the Boundaries : Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity ». *Social Text*, no 46/47, p. 217–252.
- SPERBER, Dan. 1996. « Anthropologie et psychologie : pour une épidémiologie des représentations ». Dans *La contagion des idées*. Paris : Odile Jacob.
- STEIN, Gertrude. 1993. « Sacred Emily [1913] ». Dans *Geography and Plays*, 178–188. Madison : University of Wisconsin Press.
- TAYLOR, Charles. 2019. *L'animal langage. La compétence linguistique humaine*. Montréal : Boréal.
- TURNER, Victor. 1990. *Le Phénomène rituel. Structure et contre structure*. Paris : Presses universitaires de France.
- VAN GENNEP, Arnold. 2011. *Les rites de passage : étude systématique des rites*. Paris : Réédition Picard.

Abstract : *Culture* and *sacred* : these two terms circumscribe the place from which we must currently think the religious : on one side, there is the generic space of culture ; on the other is found what some regard as the specific object of the religious, namely the sacred. The purpose of this article is to question these two terms in order to fulfill the never-ending task of establishing the foundations of our discipline. Indeed, this task involves questioning the unthought of their usage by our contemporaries.

Keywords : culture, sacred, religion, language, ethology, cultural studies, meaning
