

L'IMPASSE DE LA DÉFINITION DE LA RELIGION: ANALYSE ET DÉPASSEMENT

Jacques Pierre¹

La singularité du fondement

Dans la plupart des sociétés traditionnelles, on sait que la religion fonde l'ordre de l'univers, qu'elle prescrit la forme canonique de la vie collective ou de l'identité individuelle, et qu'elle renferme l'ensemble du savoir technique. La religion y constitue en quelque sorte l'encyclopédie du monde, le *milieu* où prolifère l'intelligence du monde et la *trame même* de la signification. La religion y est donc co-extensive à l'ensemble de la culture et tient ensemble, réunis encore dans un seul tronc, l'ensemble des différents savoirs.²

Mais, en même temps, l'histoire nous montre que la religion n'est pas inséparable de ces domaines d'intelligence que sont la cosmologie, la psychologie, le droit, la médecine, et que ces derniers peuvent non seulement survivre à leur arrachement à cette matrice commune de la signification, mais que cette émancipation est corrélative d'une conquête de l'objectivité³ et

¹ Jacques Pierre est professeur au département des sciences religieuses de l'Université du Québec à Montréal.

² C'est d'ailleurs pourquoi la distinction sacré/profane est d'un maniement si problématique dans certaines cultures.

³ Nous en avons assez parlé pour qu'on ne fasse pas placement équivaloir objectivité et vérité. L'objectivité est simplement la capacité de faire accéder l'expérience au régime de l'objet, c'est-à-dire d'isoler des déterminations à la fois spécifiques et opératoires.

d'une croissance exponentielle des savoirs en question. L'histoire de la religion en Occident est même la chronique de cette émancipation. De ce tronc commun sont issues les différentes branches du savoir non pas comme des créations *ex nihilo*, mais comme des bifurcations intervenues dans un savoir d'abord unitaire et global. La cosmologie copernicienne a créé une première zone franche, rapidement suivie en physique par l'optique, la dynamique des fluides, etc.; et aux sciences de la nature se sont emboîtées les sciences de l'homme. De telle sorte qu'à la fin du XIX^e siècle, avec l'introduction de la psychanalyse, on peut dire que la religion avait été complètement expulsée de tous les domaines du savoir où, battant en retraite, elle s'était successivement retranchée en pensant y trouver un abri inexpugnable et sûr.

Les sciences sociales, à bon droit, ont cru pouvoir prédire alors la disparition de la religion. Mais amputée de ses oeuvres vives, la religion a non seulement perduré mais elle semble encore pouvoir se suffire à la limite d'une vague «communauté de sentiments» n'ayant d'autre objet que le fait d'être ensemble. À l'exception des grandes mouvances intégristes dans le Tiers-Monde, et sans exclure leur retour en Occident, le religieux s'est déporté ici vers des formes natives et mobiles moins commises à la perpétuation d'une tradition et d'une identité qu'autorisées par la fiction de celle-ci à «vivre quelque chose». Vidé de tout mobilier cognitif, le religieux devient alors d'autant plus nomade et fugitif qu'il est lui-même émancipé des formes où il s'objectivait. Le contenu, à la limite, devient accessoire et révocable sans préavis pourvu qu'ailleurs et autrement un autre consensus, une autre «communauté de sentiments» puisse se reformer.

Force est de constater alors que les tribulations historiques de la religion en Occident n'ont fait que progressivement déployer un paradoxe dont la situation épistémologique dans notre champ d'étude offre aujourd'hui un raccourci saisissant. Tout ce que l'on peut dire des formes où la religion s'objective ne la concerne pas essentiellement; et si on remonte au lieu

instaurateur de ces formes, on trouve une place vide à laquelle peuvent accessoirement se raccrocher les savoirs et autour de laquelle se déploie la communauté d'affects. Ou le religieux est un objet qui n'a rien de spécifique; ou sa spécificité est indicible. Ou les formes dans lesquelles la religion s'objective sont historiquement émancipables, et notre siècle est séculier; ou leur émancipation n'entame pas une essence non objectivable, et notre siècle est religieux de part en part. Ou psychologie, sociologie, etc., prennent en charge un objet qui n'a rien de spécifiquement religieux; ou la «religiologie» paraphrase une expérience qu'elle ne peut objectiver.

S'il est vrai que la science dépende de la possibilité d'assigner des déterminations à un objet, comment caractériser cette indicible spécificité de l'objet religieux? comment rendre compte de cette place peu à peu désertée par les différents types de savoirs au cours de l'histoire occidentale et que les méthodes sont impuissantes à saisir?

*

Pour Wittgenstein, ce qui est indicible est logé au fondement du langage. Il distingue ainsi l'indicible, «qui se montre», de «ce qui se dit». «Ce qui se dit» relève du domaine de la science; cela concerne les «états de choses» descriptibles à travers le langage. À l'opposé, «ce qui se montre» concerne non pas le contenu dicible de la description mais le *fait* indicible de celle-ci, le *fait* du langage lui-même. C'est là ce qui nous intéresse.

6.44 - Ce qui est mystique, ce n'est pas *comment* est le monde, mais le *fait* qu'il est.⁴

6.522 - Il y a assurément de l'inexprimable. Celui-ci se *montre*, il est l'élément mystique.⁵

⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1972, p. 173.

⁵ *Ibid.*, p. 175.

Pour Wittgenstein, on ne peut sortir du langage; tout au plus peut-on longer l'impossibilité d'y échapper en prenant conscience de la contingence des outils langagiers mis en oeuvre dans la description des «états de choses». On peut certes convenir d'une grammaire ou d'un alphabet du langage, recenser cette grammaire dans un livre qui en contiendrait les énoncés élémentaires; mais, parce qu'elle est le produit d'une convention, cette grammaire ne peut s'appuyer elle-même sur aucune nécessité. Il n'y a pas de langage d'avant le langage. Cette grammaire ne pouvant se réclamer d'aucune légitimité transcendante, elle ne peut s'instaurer que par une décision s'autorisant d'elle-même pour faire un premier pas et décréter: «C'est ainsi». C'est pourquoi le *fait* du langage ne peut être *dit* mais seulement *montré*: à la façon d'une borne qui indique le tracé d'une route ou du piquet d'arpentage dont l'architecte a besoin pour déployer et transposer son plan dans l'espace concret. La borne n'est pas là pour parler mais pour indiquer le lieu de la signification. Si on en questionne l'existence: «Pourquoi une règle? Pourquoi la borne? Pourquoi vivre?»; on peut gloser quelque temps, mais vient inmanquablement le moment où il faudra dire: «C'est ainsi, parce que c'est ainsi»; et trancher, sous peine de discuter jusqu'à la fin des temps. C'est là le statut problématique et obligé de toutes les origines, de tous les premiers gestes, des premiers nombres, de tous les étalons de référence: ils ne peuvent être dits mais seulement montrés.

À partir du moment où, dans le langage, un terme ne peut être décrit par un autre, qu'on ne peut expliciter un sens qu'en le répétant, et justifier un geste qu'en disant «c'est ainsi», on touche le fondement. Quand une proposition ou un terme deviennent auto-référentiels, «c'est ainsi parce que c'est ainsi» ou « $A = A$ » ou «nous mourrons parce que Enkiddu est mort au commencement du monde», le dit, parce qu'il est répété, parce qu'il tourne en rond sur lui-même, ne dit plus rien mais montre son fondement. La boucle de l'auto-référence orbite autour de

l'événement indicible du fondement.⁶ C'est d'ailleurs pourquoi les définitions herméneutiques de la religion sont auto-référentielles: «La religion, c'est le sacré», etc.. À leur insu, *ces définitions ne disent rien; elles montrent. Le malentendu commence quand le théoricien pense que ces définitions disent ce qu'elles montrent*, c'est-à-dire qu'il en réifie le contenu. Il s'engage alors tête baissée dans la métaphysique, génère de faux problèmes et part à la poursuite de chimères, ne se rendant pas compte qu'il court simplement derrière son ombre.

Le fait de cette décision, créant une grammaire, des outils langagiers, une mythologie pour décrire le monde, ne peut donc être inclus dans cette description et par conséquent ne possède aucune détermination si ce n'est celle d'exister en faisant événement. Quand, une première fois, la pointe de la plume se pose sur la page pour tracer quelque chose, de ce premier point on ne peut rien dire, parce que c'est avec lui que commence la possibilité d'écrire ou de dessiner. C'est une singularité qui borne et inaugure un espace où le dit pourra se déployer. Elle instaure une limite, un non-lieu sans étendue et sans durée qui départage l'avant de l'après, le dedans du dehors, bref qui sert de butée au cadre à l'intérieur duquel les états de choses seront descriptibles. Mais *elle n'est pas ce cadre; elle le supporte*. Elle n'assigne même pas des déterminations élémentaires à ce cadre, elle n'en recense pas les moyens; il s'agirait là d'une axiomatisation: ce que le fondement ici n'est pas. Le fondement est simplement le socle indicible de ce cadre, la pointe de l'événement sur lequel il naît.

⁶ L'ensemble des nombres naturels est engendré par itération du nombre «1». Le nombre «2» est le successeur de «1» (n+1); et «3» est le successeur de «2» (n+(n+1)); et ainsi de suite. Mais «1» n'étant pas réductible à aucun autre nombre, il est à lui-même sa propre description. Il est exemplaire au même sens que le contenu du mythe qui est doit être répété. La multiplicité est engendrée par répétition comme le divers prolifère et est maintenu par la répétition rituelle du mythe. Ce processus itératif qui définit la notion de successeur est le schématisme transcendantal sous-jacent au rituel.

On comprend mieux cette absence de détermination du fondement quand on en donne une représentation topologique. En géométrie, par exemple, le premier point posé sur la page n'a ni dimension, ni position. L'infinie petitesse le caractérisant est simplement une autre façon de dire son absence de déterminations intrinsèques, son inexistence en dehors de sa qualité de pur événement. Et parce qu'il est le premier, on ne peut lui attribuer de position non plus: cette attribution, en effet, n'est possible que par rapport à un autre point qui lui préexisterait. Il faut se souvenir que le plan sur lequel notre point est posé s'étend à l'infini dans toutes les directions et que, par conséquent, il n'a point de limites pouvant servir de références. Au contraire même, le premier point est lui-même une référence qui permettra d'assigner une position au successeur qui le redoublera ailleurs dans l'étendue. C'est pourquoi le fondement n'a pas non plus de détermination extrinsèque.

*

Quel rapport établir maintenant entre ce que Wittgenstein appelle le mystique et la religion au sens où nous cherchons à en définir l'objectivité? Comment réconcilier le caractère iconoclaste d'un fondement sans détermination et la prolifération des images dont la mythologie est le lieu et l'occasion? Il faut bien savoir en effet que le «mystique», au sens où il est entendu ici, interdit par avance toute velléité de discours métaphysique car le fondement n'est pas un «ailleurs» pouvant être exploré par l'intuition religieuse ou par la spéculation métaphysique. Le fondement est simplement le socle de l'événement. La signification est postérieure à celui-ci et toute attestation qui lui viendrait de quelque «au-delà» serait nécessairement le fait d'un ventriloque.

De plus, le fondement étant une limite sans antériorité, un point 0 absolu, il est nécessairement singulier et unique. Or, dans la mythologie d'un peuple, s'il y a le plus souvent un seul récit de création du monde, il y a cependant autant de récits d'origine qu'il y a de techniques, de coutumes, de lieux-dits et

d'épisodes du calendrier. Chaque objet nommé dans le découpage de la culture comporte ainsi son propre fondement mythologique. C'est Mircea Eliade lui-même qui soulignait comment n'importe quel objet, n'importe quel geste, mot, lieu, moment était susceptible de devenir une hiérophanie, et par conséquent d'appeler un tel fondement.

En somme, nous ne savons pas s'il existe *quelque chose* — objet, geste, fonction physiologique, être ou jeu, etc. — qui n'ait jamais été quelque part, au cours de l'histoire de l'humanité, transfiguré en hiérophanie.⁷

Or, chaque hiérophanie est en elle-même une singularité qui brise l'homogénéité de l'espace profane et qui institue un point de référence. Chaque objet est susceptible de devenir une hiérophanie et tous les objets sont susceptibles de le devenir ensemble, créant de la sorte un monde ontologiquement saturé où le centre est partout. Comment la singularité du fondement peut-elle ainsi proliférer sans pour autant déchoir de son statut de fondement?

La singularité à partir de laquelle se met en place le cadre du pensable est évidemment sans antécédent possible. Celle-là est unique car elle est, pour ainsi dire, la limite des limites. Mais il y a autant de singularités qu'il y a de figures puisque chaque «étant» possède sa propre limite. Il y a singularité chaque fois qu'il y a discontinuité d'une frontière, chaque fois qu'il y a repli d'une intégrité. Un segment de droite sur une page, par exemple, comporte deux extrémités. Ce sont là deux singularités qui, bornant le *continuum* de la ligne, permettent de lui assigner une longueur. Et pourtant, ces deux points n'ont ni longueur, ni largeur; ils n'ont pas de déterminations mais ils fondent la possibilité d'en attribuer à la figure qu'ils bornent.

⁷ Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1968, p. 24.

Plus encore, la singularité n'est même pas tenue d'être complètement dénuée de déterminations puisque la ligne, la surface, à vrai dire n'importe quelle chose, peuvent servir de limite à une autre. La ligne qui marque le pourtour du quadrilatère lui assigne une limite par son propre défaut de largeur en regard de la surface qu'elle borne; mais elle possède néanmoins une longueur. Et la surface, à son tour, limite le volume qu'elle enclôt par son défaut d'épaisseur tout en possédant par ailleurs longueur et largeur. Et ainsi de suite. La singularité se définit ainsi par un déficit local et ponctuel de déterminations. La figure qui possède trois dimensions est limitée par la surface qui en possède deux; laquelle est limitée par la ligne qui en possède une seule; qui, à son tour, est bornée par le point qui n'en a plus.

C'est donc en tant que la détermination lui manque et qu'elle est affectée d'une absence que la figure peut en limiter une autre et constituer une singularité pour cette dernière. La singularité est donc le non-lieu de n'importe quelle limite et, par conséquent, le manque qui affecte le déploiement du continu. Ce manque, en tant que manque, est impensable, pure absence, hiatus, syncope, anomalie, qui permet néanmoins à un être d'avoir son lieu. Sans cette singularité de la limite, les corps devenus infinis se noieraient les uns dans les autres et perdraient toute intégrité. Il n'y aurait plus que mélange et indistinction. Dieu ne peut être infini qu'à être unique.

Une morphologie primitive

Notre champ d'étude est donc structuré par le paradoxe et se heurte au problème de l'indicible parce qu'il est constitué autour de la singularité du fondement. *Donner un statut d'objet à cela même qui confère ce statut est problématique.* C'est pourquoi Wittgenstein clôt le *Tractatus* par une injonction de silence. Ce qui ne peut être dit, on doit le taire.

6.53 - La juste méthode de philosophie serait en somme la suivante: ne rien dire sinon ce qui peut se dire, donc les propositions des sciences de la nature — donc quelque chose qui n'a rien à voir avec la philosophie — et puis à chaque fois qu'un autre voudrait dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer qu'il n'a pas donné de significations à certains signes dans ses propositions. Cette méthode ne serait pas satisfaisante pour l'autre — il n'aurait pas le sentiment que nous lui enseignons de la philosophie — mais *elle* serait la seule rigoureusement juste.⁸

En prétendant, comme nous le faisons, que l'indicible auquel se heurte notre champ d'étude tient à la singularité du fondement, en quoi a-t-on donc fait quelque progrès dans la définition de notre objet s'il faut se résoudre à un iconoclasme radical et se retirer dans la réclusion d'une retraite silencieuse pour contempler ce qui se montre? C'est ce que nous demandions tantôt sur la volubilité mytho-symbolique d'un fondement qui devrait être indicible et silencieux.

La réponse nous éloigne de l'entreprise logicienne du premier Wittgenstein, c'est-à-dire de son ambition de créer un langage absolument pur et transparent dans lequel tous les faux problèmes et les trompe-l'oeil se défont d'eux-mêmes⁹; et nous met directement en prise avec les pratiques concrètes de langage,

⁸ Wittgenstein, *op. cit.*, p. 176.

⁹ «4.003 - (...) La plupart des propositions et des questions des philosophes viennent de ce que nous ne comprenons pas la logique de notre langage.

(Elles sont du même genre que la question de savoir si le Bien est plus ou moins identique que le Beau.)

Et il n'est pas étonnant que les problèmes les plus profonds ne soient en somme *nullement* des problèmes.» *Ibid.*, p. 72.

avec ce que, dans la deuxième partie de sa vie, Wittgenstein appellera les «jeux de langage».

Le fonctionnement de ces derniers n'est pas d'abord déterminé par la syntaxe logicienne à laquelle Wittgenstein s'intéresse au moment de la rédaction du *Tractatus*; mais par ce que Morris appelle déjà la pragmatique, c'est-à-dire l'étude «des conditions de la communication (linguistique), telles, par exemple, que la manière, pour deux interlocuteurs, d'agir l'un sur l'autre»¹⁰.

C'est que cette singularité, si elle reste indescriptible en elle-même, produit autour d'elle des effets de sens à la façon de ses objets que l'astrophysique appelle des «trous noirs». Nos singularités à nous, pour indicibles qu'elles soient en elles-mêmes, provoquent des effets de sens pragmatiques qui en trahissent la présence et qui, eux, sont observables. Le voisinage de ces singularités a même une configuration, spécifique au religieux, d'autant plus remarquable, que nous sommes proches du point 0. Il revient en effet à cette morphologie du bord d'aménager le *passage pragmatique* entre le *dire* et le *montrer* ou d'assurer la gestion des singularités dans la culture. Car, à la différence de la logique dont le fondement est unique et qui, de surcroît, peut se contenter de venir buter sur celui-ci pour en repartir, la culture est criblée de discontinuités avec lesquelles elle est tenue de composer; non pas à la façon de la logique qui opère en repoussant hors d'elle la question de l'événement, mais en traversant ces discontinuités pour passer d'un jeu de langage à un autre.

Étant des êtres historiques en butte à la finitude, nous n'avons pas le choix: nous nous mouvons dans un temps et un espace existentiels. Ce *continuum* n'est ni homogène, ni idéal. Dans le plan cartésien, les changements de coordonnées d'une grandeur géométrique sont absolument neutres alors que nous

¹⁰ A. J. Greimas et J. Courtès, *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette (coll. «Université»), 1979, p. 188.

savons que monter, descendre, aller à gauche ou à droite n'ont pas la même signification dans notre espace. Ce sont des gestes chargés de sens. Et puis les limites que nous y traversons sont des lieux qualitativement différents de l'espace qu'ils délimitent et du temps qu'ils scandent. D'où vient en effet cette anxiété sourde et silencieuse qui nous prend à l'approche d'un poste-frontière entre deux pays jaloux de leur intégrité symbolique et assignant à sa garde la prêtraille des douaniers en uniforme? Pourquoi enfants, quand nous allions à l'école, s'appliquait-on avec un plaisir mêlé d'angoisse à ne pas marcher sur les failles du trottoir pour, disait-on, «ne pas tomber en enfer»? C'est que, quand nous traversons des limites, pendant un bref instant, nous ne sommes plus ni dedans, ni dehors, ni avant ni après; brève éclipse qui nous soulage de nous-mêmes et pendant laquelle nous errons dans les limbes du fondement. On ne peut guère expliquer autrement la prédilection de notre espèce pour l'aube et le crépuscule, et l'acharnement que, sous toutes les latitudes, les touristes mettent à les photographier.

Et puis, ces limites qui sont qualitativement différentes sont aussi incontournables. La mort et la naissance sont aussi inéluctables l'une que l'autre. Nous n'avons pas choisi de vivre; nous sommes pris avec la béance et l'énigme d'un temps où nous n'étions pas mais où, néanmoins, nous avons commencé à être. À travers notre naissance, nous sommes assiégés par le fondement. Et nous y retournons par notre mort pressentie et toujours imminente. Des enfants nous naîtrons, scandant de loin en loin l'événement de notre propre commencement; nous terminerons nos études avec un «bal des finissants»; nous quitterons nos parents, nous ferons l'amour une première fois, nous irons au travail une dernière fois; et un jour, nous entrerons à l'hôpital en sachant que nous n'en ressortirons pas.

Il nous faut donc nous accommoder de tous les commencements et de toutes les fins, traverser des frontières, franchir des seuils; autant de limites par lesquelles il est pourtant impossible de se laisser enfermer pour vivre «entre nous», et au-delà desquelles, bon gré mal gré, la vie nous emporte.

De la même façon, les êtres d'exception sont des singularités qu'une normativité idéale et coupée de la vie concrète se contenterait d'écarter mais que, nous, nous ne pouvons ignorer. L'existence nous les fait côtoyer: pour l'un, la montagne la plus haute traverse son horizon; pour l'autre, son voisin a survécu à la foudre sur la banquise; pour l'autre encore, cette étrange pierre levée marque l'entrée de son territoire de chasse. Jumeaux, albinos, êtres uniques par leur beauté ou leur courage, être monstrueux et difformes sont des singularités inclassables qui inquiètent l'ordre du monde par le fait qu'ils constituent autant de catégories *sui generis*. Quand ils ne sont pas tout simplement innommables, indicibles et désignés par le terme «tabou»¹¹ ou «sacré» (terme dont le sémantisme est vide et/ou saturé et qui fonctionne comme un pur déictique), on les signale par l'emploi du superlatif pour les situer à l'extrémité du dispositif classificatoire: extrémité au-delà de laquelle il n'y a plus rien, en tout cas rien qui puisse être dit. Le plus juste, le plus grand sont des êtres limitrophes à la fois dedans et dehors, appartenant à notre monde mais participant aussi de l'«au-delà» auquel il s'adosse et par lequel ils sont contaminés.

Mais tous ces êtres d'exception, ces limites, ces commencements, ces fins, ces moments privilégiés ont beau excéder le «dit» du dispositif classificatoire, nous devons quand même faire quelque chose avec ce qu'ils montrent pour l'intégrer ou même le détruire. L'asepsie logique ou mathématique est inopérante pour gérer ces singularités. Ces dernières s'imposent à nous et nous contraignent, à défaut de moyens syntaxiques¹² pouvant gérer le fondement, d'avoir recours à la pragmatique pour aménager le passage entre «ce qui se montre» et «ce qui se

¹¹ Mary Douglas a bien montré aussi que le terme «tabou» et tous ses substituts désignent les êtres qui déroutent par leur singularité.

¹² Cette aptitude à passer d'un jeu de langage à un autre au gré des circonstances et des objets à décrire n'est pas syntaxique, puisque la syntaxe tient elle-même ses moyens du fondement et ne peut par conséquent s'en affranchir pour passer outre. Par définition, elle est toujours à l'intérieur des limites que lui assigne le fondement.

dit». Sans quoi, nous restons enlisés dans le fondement comme les psychotiques, ou nous sommes prisonniers du Même comme les autres animaux. Dans les deux cas, il n'y a pas de culture.

C'est pourquoi il est nécessaire d'aménager une zone intermédiaire, une espèce de sas assurant à la fois le confinement et le commerce avec le fondement. Le rituel funéraire, par exemple, permet de gérer la singularité de la mort. Par son truchement, la communauté et l'individu s'approchent au plus près de son événement, y expérimentent le fondement et ensuite retrouvent le chemin du quotidien sans que le mort les y raccompagne. Chacun chez soi. Le rituel referme derrière eux la barrière qu'il avait ouverte empêchant ainsi que le fondement ne sorte de son lit et ne noie le dit, tout en assurant par ailleurs une irrigation périodique du sens à travers «ce qui se montre».

Cette zone a aussi une morphologie caractéristique. Placée à la frontière entre «ce qui se montre» et «ce qui se dit», entre le fondement et la culture, cette morphologie assure les conditions de possibilité de l'ordre. Elle prescrit un certain ordre, certes; mais ce n'est pas là son essence. Elle permet essentiellement à un ordre, quel qu'il soit, d'apparaître. En ce sens, il s'agit du trognon de l'ordre et de ce que nous appellerons désormais une «morphologie primitive».

Si la religion peut devenir un objet, c'est qu'elle s'identifie à cette morphologie primitive. Notre définition de la religion est donc fonctionnelle: elle assure dans la culture la gestion des singularités; ou dans le langage, le passage entre «ce qui se dit» et «ce qui se montre».

Conclusion

Le cadre de cet article ne nous permet évidemment pas de faire la description de cette morphologie non plus que d'en faire la typologie. Nous nous contenterons en guise de conclusion d'en tirer un certain nombre de réflexions pour notre propos.

Dépassement de l'impasse

On aura compris qu'à travailler ainsi sur les bords et à étudier la morphologie des rives qui bornent cette discontinuité plutôt qu'à essayer de prendre pied dans le non-lieu de cette dernière, nous sortons de l'impasse épistémologique que nous avons évoquée plus haut. Nous cessons d'abord de tenter d'assigner des déterminations à un fondement indicible. Et en même temps, nous tenant au plus près de cette discontinuité, nous évitons de perdre la spécificité de notre objet dans des disciplines qui ont conquis leur autonomie en prenant justement le large par rapport à la question du fondement. Ce n'est qu'au plus proche de cette singularité que peuvent s'observer les caractéristiques du religieux, c'est-à-dire que naissent les mythes et les rites que nous étudions.

La tâche de notre champ d'étude est donc de faire la description de cette morphologie primitive qui structure le voisinage des singularités, assurant la transition entre la culture et son fondement.

Pour reprendre l'expression de L. Wittgenstein, «l'élément mystique» est certes le noyau du religieux, mais cet objet n'a de statut que virtuel, et constitue un insaisissable point de fuite qu'il est impossible d'aborder en lui-même et pour lui-même. Si dans l'ordre événementiel de la genèse, il jouit d'une indéniable antériorité; par contre, dans l'ordre de la logique, il passe en position subordonnée. C'est en effet à partir des formations langagières et des stratégies rhétoriques du «dit» qu'il est possible d'aborder la question de la singularité. Ces singularités ne peuvent se montrer qu'en tant qu'elles sont des lacunes dans les formations langagières et dépendent ainsi des stratégies rhétoriques de ces dernières.

La singularité étant *pure négativité*, elle suppose le préalable d'un donné à nier, à couper, à interrompre. Il n'y a de négation que de quelque chose qui préexiste à cette opération.¹³ Prenons

¹³ C'est pourquoi A. J. Greimas prétend que dans le carré sémiotique les termes contraires relèvent de la catégorie sémique, alors que les termes sub-contraires relèvent, eux, de la manifestation de cette

l'exemple de l'excès, excès de l'ivresse mystique, excès de la dépense dans la cérémonie du *potlach* ou excès de la transgression. Il s'agit de l'une de ces stratégies permettant de court-circuiter «ce qui se dit» pour faire apparaître la singularité. Eh bien! l'excès suppose la norme régulatrice d'un système ordonné à une finalité quelconque, système de communication, système d'échange économique. Or, l'excès ne cesse de présupposer le système qu'il déboute et rend inopérant; et ce faisant, le maintient pour le découpler de sa finalité et le faire apparaître comme système. Il l'arrache à cette position instrumentale qui est subordonnée à une finalité, et le pousse lui-même dans la lumière. À travers l'excès, un système cesse alors d'aller de soi dans l'implicite silencieux depuis lequel il cadastre impunément le monde; et il apparaît pour ce qu'il est, un événement. Le système se totalise lui-même et pointe son propre événement.

Pour autant qu'elle ait quelque spécificité et qu'elle ait un objet en propre, c'est à l'étude de ce dispositif neutralisant le «dit» que notre discipline doit se vouer. Si la cosmologie babylonienne ou le droit brahmanique restent évidemment pour elle des objets d'étude, c'est en tant que cette cosmologie et ce droit particuliers sont en prise avec leur propre fondement et qu'ils se transforment à son voisinage en un dispositif déictique. Dès lors que la cosmologie doit évoquer son origine, et le droit s'assurer d'une légitimité absolue¹⁴, on verra apparaître cette morphologie primitive. Or cette morphologie est à la fois spécifique et constitue un objet observable.

Interdisciplinarité

Dans la mesure où le problème est posé ici en terme de morphologie, nous atteignons un niveau de généralité qui est

catégorie. (A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1976, p. 24.)

¹⁴ Pierre Legendre, *L'amour du censeur: essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, Seuil, 1974.

transversal à toutes les disciplines en sciences humaines. La forme concerne aussi bien le niveau macro-social que micro-social. L'intuition de Durkheim selon laquelle la religion est l'image hypostasiée de la collectivité (image où le groupe se totalise et s'organise) était déjà une morphologie avant la lettre. Son seul tort, faute des moyens épistémologiques appropriés à l'époque, est d'avoir confiné le processus de totalisation au seul niveau social alors qu'il concerne toutes les formes et partant aussi la psychogenèse individuelle. La constitution de l'image du corps propre en psychanalyse, par exemple, est une forme native qui asseoit le processus d'élaboration de l'identité. Elle est donc au fondement de l'identité individuelle comme le totem se trouve au centre de l'identité collective.

Il faut à une créature, écrit Jacques Lacan, quelque référence à l'au-delà du langage, à un pacte, à un engagement qui le constitue, à proprement parler, comme un autre, incluse dans le système général, ou plus exactement universel, des symboles inter humains. Il n'y a pas d'amour fonctionnellement réalisable dans la communauté humaine, si ce n'est par l'intermédiaire d'un certain pacte, qui, quelque que soit la forme qu'il prenne, tend toujours à s'isoler dans une certaine fonction, à la fois à l'intérieur du langage et à l'extérieur. C'est ce qu'on appelle la fonction du sacré.¹⁵

La morphologie primitive évoquée ici concerne donc le fondement de toute forme. La réflexion fondationnelle en mathématique s'est d'ailleurs très tôt affrontée à ce problème et a pu entreprendre sa propre axiomatisation, articuler son autonomie et donner un contenu à sa spécificité en s'affranchissant de la question ontologique posée par le fondement. Elle a repoussé à sa périphérie la question de

¹⁵ Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre I: Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975, p. 197.

l'événement pour se donner une matière quelconque, homogène et isotrope où puissent se développer pour elles-mêmes des formes sans lieu ni temps dont on explore l'architecture idéale. Il ne s'agit donc pas du social ou du psychologique mais de la forme sous-jacente à tous ces domaines et des conditions de sa mise en place dans une morphologie primitive.

Du coup, l'étude du religieux occupe par rapport aux autres disciplines en sciences sociales une position comparable à celle de l'épistémologie. À cette différence près que la religiologie ne surplombe pas ces disciplines à la façon d'un méta-langage mais qu'elle est intérieure à celles-ci. Son problème n'est pas celui de la vérité, ni même celui de la signification, mais celui de *l'effet de sens*, de *l'effet de vérité* par lesquels un sens et une parole se fondent. Elle s'occupe donc de la limite de ces disciplines et de l'exclusion fondatrice par lesquelles ces disciplines se donnent leurs moyens. Le religieux se constitue en effet sur cette frontière de l'exclusion où un ordre quelconque se sépare de son fondement pour ne pas s'y perdre mais dont il ne cesse en revanche de procéder.

On comprend alors pourquoi la «religiologie» ne peut avoir de position «méta» par rapport aux autres disciplines; si tant est qu'elle revendique une telle position, il s'agirait pour elle non plus d'explorer la question du fondement mais de s'y loger pour s'approprier un effet de vérité qu'elle cherche au contraire à pister et à suivre jusqu'à son point d'évanouissement. La religiologie est donc à la pragmatique des théories ce que l'épistémologie est à la sémantique et à la syntaxe de celles-ci.