

# Le croyant, la divinité et l'anthropologie

Albert Piette

## Origine

« Moi, *Homo sapiens sapiens*, né il y a 175 000 ans, je viens vous visiter et je m'étonne de tout ce que vous avez fait. Mais ce qui m'interpelle le plus est ce que vous avez appelé "religion". Si je comprends bien, de mon point de vue anachronique, vous avez, dirais-je, inventé des êtres que vous dites invisibles, vos divinités. Vous les faites vivre dans un autre monde justement invisible, d'où elles viennent, d'où elles agissent, entre elles, avec vous, où parfois elles sont rejointes par les hommes quand ils sont morts et où ils continuent à vivre. En gros. Nous, nous n'avons jamais été capables de créer des êtres que nous n'avions jamais vus. Nous pouvions entre nous, dans notre abri, parler de ce que nous avons fait ailleurs, à la chasse, à l'atelier de taille. Nous nous accrochions aux traces, aux indices pour déduire la présence d'un prédateur ou la pluie.

Cela est tout à fait étonnant : une fois que vous les avez inventés, ces esprits ou ces dieux, vous dites qu'ils existent. Vous faites comme si ces divinités étaient là, quelque part. Vous dites que vous y croyez. Nous, nous n'avons jamais fait cela. C'est fascinant : inventer un être invisible, s'adresser à lui, en parler beaucoup et croire qu'il existe. Nous, nous étions rationnels, dans la mesure du possible. C'était difficile, parfois très tendu, nous essayions de résoudre, de décider, de faire des choses concrètes, avec les informations dont nous disposions. Et vous avez l'air de pratiquer beaucoup d'activités et de passer des unes aux autres avec une grande facilité ».

A cette interpellation d'un vieil ancêtre, pourrait s'ajouter d'autres interrogations: Pourquoi donc l'homme aime-t-il les détails, les choses sans importance ? Pourquoi y a-t-il tant de choses autour de lui qui ne l'intéressent pas directement mais qui sont là ? Pourquoi laisse-t-il une strate intérieure, mentale qui amortit l'importance des choses, qui le distrait ? Un des éléments-clés du mode humain de vivre n'est-il pas la rareté des pensées vives et de la conscience sur ce que l'homme fait, va faire, ne fera pas, ne fera plus, sur ce qui advient autour de lui, y compris les atrocités, les morts et sa propre mort ?

Que s'est-il passé ? Aujourd'hui, l'anthropologie ne s'intéresse presque jamais à la question des origines. C'était une de ses forces captivantes il y a 150 ans, lorsqu'elle posait des interrogations sur l'origine ou l'évolution de la vie sociale et des religions et tentait d'y répondre. Elle le faisait d'ailleurs à partir de documents ethnologiques sur des populations d'Amérique, d'Afrique ou d'Océanie, des sociétés dites primitives, pour comprendre la nature humaine. Mais pouvons-nous penser un seul instant que celles-ci, observées au moment où leurs croyances et leurs rituels sont bien établis, ressemblent à cet homme qui, il y a peut-être 100 000 ans a commencé à croire ? Le moment originel de la croyance n'a rien à voir avec la somme des rituels, des tabous, des prohibitions dont l'ethnologie se fait l'interprète. Désormais, c'est d'une part vers l'archéologie préhistorique, surtout celle de la fin du Paléolithique, et les sciences de la cognition, en particulier la psychologie évolutionnaire, que doit se tourner l'anthropologue pour tenter de se rapprocher des premiers moments, des premières apparitions de l'acte de croire, et d'autre part vers la primatologie afin de comprendre les événements et les étapes chronologiques ayant précédé, préparé et permis la nouvelle aptitude à croire. Il réside une force saisissante à associer les informations de l'archéologie et de la psychologie évolutionnaire, comme en témoigne l'ouvrage de Steven

Mithen, *The Prehistory of the Mind*<sup>1</sup>.

Penser le moment du commencement des croyances implique donc de poser un temps, une longue période pendant lesquels des êtres proches des hommes n'avaient pas eu de croyances. « La croyance en une puissance invisible et intelligente, écrit David Hume, s'est très généralement répandue dans l'humanité, en tout lieu et en tout âge ; mais elle n'a peut-être pas été si universelle qu'elle n'ait souffert aucune exception ; et elle n'a produit aucune uniformité dans les idées qu'elle a fait naître ». Il ne faut dès lors pas chercher l'explication dans un besoin ou un manque, dans on ne sait quel instinct proprement humain, mais plutôt dans l'actualisation à un moment donné de certaines compétences cognitives peut-être déjà anciennes et jusque là non utilisées. Les interrogations de Hume sont précises : « Qu'est-ce qui donne naissance à la croyance primitive ? Quels sont ces accidents et ces causes qui dirigent son opération ? C'est le sujet de notre enquête. »<sup>2</sup>. Cette perspective est opposée au principe durkheimien selon lequel « il n'y a pas un instant radical où la religion ait commencé à exister et il ne s'agit pas de trouver un biais qui nous permette de nous y transporter par la pensée. Comme toute institution humaine, la religion ne commence nulle part »<sup>3</sup>. Nous accepterions ce dernier principe pour la vie sociale en général qui est presque aussi ancienne que l'histoire de la vie, en tout cas des espèces animales. Mais à l'évidence la croyance est une aptitude au moins cognitive, spécifique aux hommes, et plus précisément à l'espèce *Homo sapiens sapiens* du genre *Homo*.

Par ailleurs, en vue de l'indication de circonstances dans lesquels l'acte a pu surgir dans un lieu et à un moment spécifiques, il est possible de penser que cet homme, le premier qui a cru, puisse un peu nous ressembler... À partir du principe selon lequel « depuis des millénaires l'homme n'est parvenu qu'à se répéter »<sup>4</sup>, il y aurait bien aujourd'hui dans nos modes de penser, de réagir, des éléments capables de nous aider à comprendre l'expérience cognitive et émotionnelle de ces premiers hommes croyants. Ainsi l'observation rapprochée de formes contemporaines et géographiquement proches, même très ordinaires, de la vie religieuse et surtout l'auto-observation de nous-même en train de croire semblent des éléments importants non pour donner une description vraie (évidemment !) du moment initial de la croyance, mais pour nous aider à le penser, en accord avec les données archéologiques et cognitives. C'est bien le travail d'introspection que nous valorisons, qu'Edward Evans-Pritchard<sup>5</sup> a sévèrement reproché aux premiers anthropologues mais qu'au contraire Emile Bergson revendiquait : « Il faut aller à la recherche, écrit-il, de ces impressions fuyantes, tout de suite effacées par la réflexion, si l'on veut retrouver quelque chose de ce qu'ont pu trouver nos plus lointains ancêtres »<sup>6</sup>. Ou encore : « N'oublions pas que nous cherchons au fond de l'âme, par voie d'introspection, les éléments constitutifs d'une religion primitive »<sup>7</sup>.

Il est un danger qu'il faut éviter : celui de poser l'antériorité de la pensée religieuse par rapport à la pensée logique. L'homme n'a pas commencé par croire à des choses bizarres avant de penser rationnellement. Ce qui serait contraire à l'évidence même des compétences des singes et des premiers hominidés, capables de planifier une activité, de chercher des indices et des traces, de déduire la présence d'animaux prédateurs, de faire des prévisions météorologiques. Une telle pensée logique est d'ailleurs nécessaire à la vie sociale des singes et des hominidés, à la constitution d'alliances, la reconnaissance d'alliés, la chasse et l'activité coopérative. Les évolutionnistes de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle ne nient d'ailleurs pas la capacité des

<sup>1</sup> S. MITHEN, *The Prehistory of the Mind*, Londres, Thames and Huston, 1996.

<sup>2</sup> D. HUME, *L'histoire naturelle de la religion et autres essais sur la religion*, Paris, Vrin, [1757] 1989, pp. 39-40.

<sup>3</sup> E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, [1912] 1985, pp. 10-11.

<sup>4</sup> C. LÉVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 454.

<sup>5</sup> E.E. EVANS-PRITCHARD, *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Paris, Payot, [1965] 1971.

<sup>6</sup> H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, [1932] 2008, p. 167.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 137-138.

« hommes primitifs » à raisonner et à réfléchir mais elle se ferait, selon Spencer ou Tylor, sur base de connaissances limitées. En outre, la réflexion des premiers anthropologues, Müller, Spencer, Tylor, Smith, Frazer et bientôt Durkheim et Mauss, concerne particulièrement le contenu des premières idées religieuses et leur ordre chronologique d'apparition dans l'histoire de l'humanité, plutôt que sur l'acte de croire lui-même, parfois assimilé à une réflexion embryonnaire ou à un raisonnement qui a échoué. Ces croyances concernent-elles un phénomène naturel, un objet, un mort, un ancêtre ? Les formes originaires de la religion, quelles seraient-elles ? Il s'agirait, selon ces auteurs, de vénérer un objet, de personnifier le soleil ou la lune, de croire à la survie du mort, d'adresser un culte au totem du groupe. Sans doute, aucune de ces possibilités n'est exclusive spatialement et chronologiquement à partir des données archéologiques de la Préhistoire. Ces éléments sont capables de dire la réalité de ce qui s'est passé pour un homme ici, pour un autre là-bas, à dix mille kilomètres du premier, don sans contact avec lui et peut-être d'ailleurs 20 000 ans plus tôt ou plus tard. Ce qui me semble plus important est bien la compréhension de l'apparition de l'acte de croire, de l'aptitude cognitive qui est sous-jacente à ces contenus de croyance.

Lorsque j'évoque les premières apparitions de l'acte de croire, j'indique donc un acte mental, intime et privé, dont l'objet même n'est pas nécessairement dépendant d'une causalité sociale et dont le surgissement précède l'explicitation verbale, la transmission d'abord informelle puis sa fixation dans un système d'idées et de rituels. J'ai présenté dans *Anthropologie existentielle* et dans *L'acte d'exister* une hypothèse sur l'origine de la croyance et surtout sur son rôle possible dans le façonnement du mode d'être humain<sup>8</sup>. D'une part, surgit relativement tardivement dans l'évolution une aptitude intellectuelle qui permet la juxtaposition de qualités contradictoires (par exemple, l'idée que le mort est vivant). D'autre part, l'assentiment à de tels énoncés, qui suppose une sorte de suspension de la critique, crée à moyen et long terme une nouvelle manière d'être, de penser, d'agir et probablement aussi de parler, dans le relâchement. Ces aptitudes seraient spécifiques à *Homo sapiens sapiens* et n'auraient pas été présentes chez le Néandertalien contemporain dont les sépultures indiquent une conscience de la mort mais pas nécessairement de croyances.

La façon si caractéristique avec laquelle les hommes vivent quotidiennement dans l'économie cognitive, la fluidité et la docilité ne serait pas indépendante de la pratique des énoncés religieux et de l'assentiment incertain qui leur est donné, engendrant une habitude ou une disposition à suspendre, à lâcher prise, à mettre entre parenthèses. C'est cela le mode mineur qui n'est qu'une modalité cognitive ne remplaçant pas le raisonnement pratique ou la réflexion abstraite, mais justement les modalisant, les atténuant, les dérigidifiant en quelque sorte. C'est une strate à côté de celle de la rationalité et du sens.

Certes l'homme fait la religion, selon le discours critique de Feuerbach et de Marx mais la religion fait aussi l'homme, non pas par son contenu potentiellement confortable, mais par son habitude de suspendre la contradiction. Le risque de l'intelligence est résolu par elle-même d'une certaine façon. L'énoncé religieux ne naît pas d'un besoin ou d'un manque mais d'une aptitude ponctuelle qui entraîne non seulement les effets psychologiques et sociologiques bien connus mais surtout un mode d'être. Celui-ci ne constitue pas en lui-même la dimension totale et exclusive de l'être humain mais au moins une strate s'infiltrant selon des degrés différents dans ses pensées et ses activités. Si aujourd'hui cet homme existe, il n'a pas toujours existé et il ne se caractérise pas principalement par des actes de communion, d'engagement, d'effervescence mais justement par une modalité d'être marquée par le relâchement aussi dans les activités non religieuses. La croyance n'est pas une tendance fondamentale, une réaction naturelle à la conscience, par instinct de survie. Elle est au contraire le résultat accidentel de la capacité cognitive de produire des interférences entre les

---

<sup>8</sup> Voir A. PIETTE, *L'acte d'exister. Une phénoménographie de la présence*, Marchienne-au-Pont, Socrate Editions, 2009 et aussi *Anthropologie existentielle*, Paris, Pétra, 2009.

domaines d'activités de la vie et en particulier de créer des énoncés contradictoires, et en même temps de leur accorder un assentiment. Ce qui suppose bien de mettre entre parenthèses les principes de logique et de non-contradiction et constitue alors le point départ d'une manière d'être typiquement humaine, induite moins par le contenu de la croyance que par le mode de pensée impliqué par l'acte de croire. Sans transgresser le principe de non-contradiction dans un même énoncé, le relâchement ou même la paresse, comme dit Bergson, de l'homme préférant se « laisser aller à ne pas penser »<sup>9</sup> entraîne la fluidité des hommes capables de basculer de situation en situation, à travers des règles contraires et contradictoires, des « programmes » différents de vérité.

Pour croire, il a donc fallu d'une part que les hommes arrivent à construire des énoncés susceptibles de ne pas correspondre à une référence certaine mais aussi ni infirmable, ni confirmable et d'autre part qu'ils y jettent un assentiment aux degrés variables. À l'évidence, personne ne penserait à dire d'un chimpanzé ou d'un chien qu'il est rationnel ou irrationnel. Sous l'effet de perceptions immédiates, peut-être parfois d'inférences mentales (mais dans une moindre mesure), le chimpanzé « détecte »<sup>10</sup> des repères ou des indices et agit en conséquence. Ceci ne signifie pas que son acte est le meilleur dans le but de se nourrir ou d'échapper à un prédateur. Disons que ce type de perceptions et d'actions vaut aussi pour la vie des différents hominidés qui ont vécu après le débranchement de la lignée des primates, avec des capacités cognitives de plus en plus complexes. Ne peut-on pas penser qu'avant l'Homme moderne (*Homo sapiens sapiens*) et la production d'énoncés contradictoires caractéristiques de l'univers religieux, il y eut une vie plus « logique », faite d'idées et de comportements en fonction d'informations directement perceptibles, infirmables ou confirmables. Dans cette perspective, la pensée logique capable de chercher des indices et des traces, de déduire la présence d'animaux ou d'hommes, de faire des prévisions météorologiques précède bien la capacité à produire des énoncés religieux. Mais comment faisait *Homo erectus* ou l'Homme de Neandertal face à un indice plutôt incertain ? Quand il ne résolvait pas une difficulté technique ? Ces deux hominidés s'occupent de ce qui est perceptible, de ce qui peut l'être, infirmable ou confirmable alors que l'énoncé contradictoire contient un doute permanent<sup>11</sup>. Se pose alors l'interrogation sur l'état d'esprit, d'émotion et de tension des espèces appartenant au genre *Homo* (sauf *Homo sapiens sapiens*) lorsque ses membres s'étaient trompés, lorsqu'ils ne savaient pas, dès lors qu'ils ont pu se rendre compte d'une erreur ou d'une ignorance en cas d'hésitation à propos de telle ou telle action. Ce serait justement la croyance et la mise entre parenthèses de la contradiction qui a permis d'apprendre le relâchement face aux choses incertaines ou aux erreurs, ainsi que la faiblesse de la volonté et l'acceptation non problématique de choses non certaines mais possibles. Tentons d'imaginer le mode de langage d'êtres plus intelligents que les singes mais qui n'ont pas développé la capacité de fluidité cognitive. Rigide, cherchant à aller jusqu'à bout de l'information, sensible à la contradiction ? Sans le mode mineur ! Ce fut la situation de beaucoup d'*Homo*, des Néandertaliens et aussi des premiers *Homo sapiens sapiens* avec langage articulé, conscience réflexive et sans l'hypolucidité apprise par l'acte de croire. Après, *Homo sapiens sapiens* a appris à accepter, dans le relâchement et la fluidité, des inférences non valides, des choses douteuses, des choix incohérents, des successions de principes contradictoires, de se contenter de raisonnements minimaux. Je ne suivrais pas Bergson dans sa conclusion : « la religion est une réaction défensive de la nature contre la représentation, par l'intelligence, de l'inévitabilité de la mort »<sup>12</sup>. C'est plutôt l'effet de relâchement par rapport aux propositions contradictoires qui a façonné une hypolucidité

---

<sup>9</sup> H. BERGSON, *op. cit.*, p. 159.

<sup>10</sup> R. de SOUSA, *Évolution et rationalité*, Paris, PUF, 2004, p. 10.

<sup>11</sup> D. et A. PREMACK, *Le bébé, le singe et l'homme*, Paris, Odile Jacob, 2003, p. 159 et p. 161.

<sup>12</sup> H. BERGSON, *op. cit.*, p. 137.

propice à « oublier ». Dans cette perspective, le registre des émotions, piété, crainte, communion, parfois sollicité pour expliquer l'émergence de l'idée religieuse me semble chronologiquement secondaire par rapport à la production de l'énoncé religieux et à l'assentiment qu'il a généré. Et si donc l'acte de croire avait été vraiment décisif dans la survie et le mode d'être d'*Homo sapiens sapiens*. Par ce que cet acte a permis d'apprendre et de générer, plus que par le contenu « religieux » proprement dit.

L'origine de la religion ne peut être pensée comme réponse à des angoisses ou à des besoins d'ordre. Se maintient-elle parce qu'elle peut apporter des réponses existentielles ou aider à l'ordre politique, sans doute, mais son effet le plus radical, anthropologique, est le mode d'être humain généré par la suspension de l'effet de dissonance cognitive que les énoncés religieux impliquent, dont l'homme a vu le confort et qui s'étendu à tous les domaines d'activités. Le coût cognitif qui a pu exister dans la tension et l'hésitation face à ces énoncés s'est ainsi transformé, après mise entre parenthèses de leur effet contradictoire, dans une sorte de confort psychologique... bénéfique à reproduire et aussi dans diverses circonstances de la vie. Ce sont bien les corollaires de la découverte du relâchement cognitif, de la « mise-à-part » qui m'intéressent, plus que les conditions de transmission d'une religion passant *aussi* par des manifestations d'engagement fort<sup>13</sup>.

« En un sens, selon David et Ann Premack, les humains acceptent les informations invérifiables à leurs risques et périls, car une fois qu'un individu a accepté une telle information, il ne sera vraisemblablement plus jamais le même. Non seulement il s'entêtera à soutenir sa conviction, rejetant toute tentative de la changer, mais il tentera certainement de persuader les autres d'y adhérer, substituant le consensus social à la vérification perceptive »<sup>14</sup>. Oui, l'homme n'a plus été le même et cela est arrivé. Quand David et Ann Premack lisent ce changement en termes de tension et de rapports sociaux, j'y vois pour l'homme un apprentissage à la non-vérification, à la suspension, au report, à une forme de relâchement cognitif qui facilitera aussi l'acceptation de ce que lui est imposé. Ainsi l'humain ne sera plus le même. Nous sommes dans l'ère – à peine commencée – de cet *Homo*-là. Pour lequel la lecture sociopolitiste domine, faisant de cet humain un animal sociopolitique et critique. C'est oublier l'autre versant de ce qui a changé il y a quelques dix milliers d'années.

## Croire

Ce qui caractérise la croyance religieuse (contrairement à l'émotion du théâtre et au cinéma) est le maintien au-delà du rituel de cette tension entre « ce n'est pas la réalité » et « ce n'est pas de la fiction ». La croyance, ce n'est pas d'abord avoir peur au cinéma, ce n'est pas parler de Dieu dans un cours de théologie ou de sociologie, ce n'est pas uniquement jouer le jeu pendant une cérémonie, c'est surtout associer, en dehors de celle-ci, la divinité à un statut non fictionnel.

L'homme croit moins que le non-croyant ne le pense mais croit plus qu'il ne le pense lui-même. C'est sans doute juste. Comment est cet assentiment ou l'acceptation mentale des énoncés qui décrivent cet autre monde ? C'est une erreur de considérer qu'ils sont pris par les gens eux-mêmes comme des métaphores de quelque chose. Mais ce n'est pas juste de penser que ceux-ci les prennent littéralement. « ... la plupart des phrases métaphoriques sont *littéralement* fausses, écrit Donald Davidson. Le caractère absurde ou contradictoire, d'une phrase métaphorique garantit que nous ne la croirons pas et nous invite, dans les circonstances

---

<sup>13</sup> Sur ce point, voir S. ATRAN, *Au nom du Seigneur. La religion au crible de l'évolution*, Paris, Odile Jacob, [2002] 2009.

<sup>14</sup> D. et A. PREMACK, *op.cit.*, p.159.

appropriées, à prendre la phrase métaphoriquement »<sup>15</sup>. À l'évidence, croire ne peut ainsi consister à se rapprocher d'un énoncé religieux perçu comme une métaphore, c'est-à-dire comme littéralement faux. Le croyant perçoit l'énoncé en question certes non comme tout à fait vrai littéralement, mais pas non plus comme littéralement faux. C'est cela son extraordinaire spécificité. L'acte de croire consiste précisément dans cette oscillation incertaine : « Ce n'est pas littéral, est-ce alors une métaphore ? Non. Mais, ce n'est pas non plus vraiment littéral... sans être pour autant une métaphore ». Le croyant ne perçoit l'énoncé religieux ni comme réaliste, c'est-à-dire associé à une référence et à une réalité correspondante, ni comme non réaliste, c'est-à-dire sans aucune contrepartie référentielle. Ce n'est ni l'un, ni l'autre, ou l'un et l'autre, mais rien exclusivement<sup>16</sup>. Croire consiste à se rapporter aux énoncés religieux, en pensant ou en ressentant qu'ils ne sont pas des expressions métaphoriques, sans accepter vraiment la littéralité de leurs contenus. Cette oscillation, cette hésitation, cet entre-deux mental sont fascinants. Ils font l'acte de croire. Ce qui ne signifie pas qu'il n'y ait pas de moments d'arrêts ponctuels plus prononcés sur le doute ou sur la certitude, mais dans lesquels le croyant garde en arrière-pensée son assentiment ou sa modulation. Croire, c'est entrer dans cette oscillation. Ainsi posée, explicitée ou non, la croyance est au cœur des religions et de la coprésence des hommes et des dieux. C'est dommage de reléguer son importance *après* le rituel.

La « contre-intuitivité », l'« obscurité » ou le « mystère » des énoncés religieux me paraît importante pour décrire et expliciter l'activité religieuse ainsi caractérisée comme leur gestion en actes (mentaux et matériels) à travers les cultes et les croyances, les doctrines et l'éducation. Ceux-ci constituent comme une mise entre parenthèses, une suspension de cette « contre-intuitivité » suscitant moins une contorsion mentale ou pratique qu'une forme de « relâchement » ou de « repli », selon les mots de Dan Sperber,<sup>17</sup> qui ressemble lui-même à l'attitude naturelle<sup>18</sup>, justement par l'acceptation et la passivité que ce relâchement a permises. Autant que « contre-intuitivité », « relâchement » est un fil conducteur capable d'éclairer, en les comparant, les activités religieuses de différentes religions. L'anthropologie du religieux se fait ainsi phénoménographie de la gestion en actes de la contre-intuitivité.

« Finally, écrit Maurice Bloch, it is possible that the first time one hears such a story about heart thieves one treats it as odd, but then, subsequently, one hears this story so often that, every time it comes up, it requires less and less critical attention ; in the end, it becomes exactly like an unexamined intuitive belief, in that its hearsay aspect has been eroded »<sup>19</sup>. C'est bien dans cette suspension du « bizarre » que réside l'acte de croire. Non seulement, ajouterais-je, il a été évolutionnairement structurant sur la manière des hommes de vivre l'attitude naturelle mais aussi cette suspension associée aux énoncés religieux est toujours cognitivement spécifique. Bien sûr cette confrontation à la bizarrerie et la suspension de celle-ci ne se refont pas à tout moment, mais le « croyant » sait que son assentiment religieux et surtout ses moments de croyance ne ressemblent pas à sa façon naturelle de se rapporter aux autres choses du monde. Les anthropologues doivent mieux apprendre à connaître – et Maurice Bloch est, me semble-t-il, d'accord sur ce point – les attitudes mentales, en l'occurrence les modalités de suspension avec adhésion et réserve, pour mieux les comparer.

<sup>15</sup> D. DAVIDSON, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon, [1984] 1993, p.367.

<sup>16</sup> A. PIETTE, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica, 2003.

<sup>17</sup> Par exemple, D. SPERBER, *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974, p. 110.

<sup>18</sup> Voir aussi la critique de la notion de « contre-intuitivité » par M. BLOCH, « Are religious beliefs counter-intuitive ? » in N.K. FRANKENBERRY (ed.), *Radical Interpretation in Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 129-146.

<sup>19</sup> M. BLOCH, *op. cit.*, p. 132.

Alors, quand « faire, c'est croire »<sup>20</sup> et que l'activité religieuse est surtout présentée comme un accomplissement respectueux de règles et d'obligations rituelles en lien avec des « immortels », je me demande ce qu'ont dans la tête ces Romains effectuant, peu attentifs aux énoncés, leurs rituels. Pensent-ils que ces dieux existent ? Y croient-ils ? À propos des Grecs, Paul Veyne écrit : « L'existence même de ces dieux n'était pas le moins du monde mise en doute »<sup>21</sup>. Cela s'appelle « croire » et aussi mentalement et pas seulement gestuellement. Valorisé ou non valorisé dans un univers religieux, l'acte de croire, d'accepter, de lancer un assentiment, de douter est universel.

Il n'y a justement pas un programme méthodologique précis pour observer, analyser les modes de présence de l'individu croyant. De fait, les ouvrages sur les rituels sont nombreux, ceux sur les croyances sont plutôt rares. Évidemment elles sont moins facilement observables. Elles paraissent aussi tellement christianocentriques. Elles sont souvent peu valorisées par les gens eux-mêmes, en tant qu'actes mentaux. Peut-être parce qu'ils ne sont pas si fréquents, qu'ils ne sont pas si « forts » que les gens ne le voudraient, qu'ils l'auraient pensé. Ou encore qu'ils ne les identifient pas vraiment dans leurs pratiques religieuses. Bref les croyances sont comme définitivement associées à des difficultés descriptives et à une fécondité explicative réduite.

Face à la diversité des théories philosophiques, je suis toujours frappé non seulement par leur incompatibilité qui engendre des débats difficilement clôturés. Associées à une anthropologie différente, elles contiennent chacune sans doute une part de vérité. J'ai souvent l'impression qu'elles sont toutes vraies pour le même individu mais à des moments différents. Ce propos qui peut sembler trivial signifie la pertinence de la dynamique féconde entre philosophie et sciences humaines et de la nécessité d'ancrer la dynamique théorique de la philosophie hors de ses exemples artificiels et abstraits mais dans des données concrètes et continues de la « vie », des situations et des instants. Un exemple parmi d'autres : la croyance est-elle un acte mental ou une disposition sans état mental correspondant ? La proximité phénoménographique avec un individu dit croyant fait voir un enchaînement de situations dans lesquelles il ressent mentalement l'acceptation d'un énoncé religieux, une sorte d'assentiment à des « idées vives », puis s'affaire dans d'autres activités et pense à d'autres choses. Un peu plus tard, il accomplit des gestes qui, sans générer un état mental de « croyance », supposent une sorte de disposition, d'habitude ancrée en lui, commencée un jour peut-être suite à l'advenue spécifique d'un état de croyance, se déployant par résonance ou réverbération, ou plus simplement par effet d'éducation (comme on dit), disposition d'ailleurs possiblement réactivée mais pas nécessairement par ces moments de croyance.

Récits du croyant à la première personne qui a appris à s'observer et à se décrire, observations minutieuses, entretiens d'explicitation par lesquels le chercheur fait se rappeler les images mentales et les moments de croyance devraient être utilisés de façon complémentaire et cumulative. Dans cette perspective, une analyse comparée des justifications<sup>22</sup> données par les croyants à leurs croyances, de leur propre épistémologie, souvent sans doute laxiste, serait intéressante mais une phénoménographie des moments d'approbation certes gestuelle et orale, mais aussi mentale, intime et privée aux choses incroyables, et des basculements dans d'autres situations est capital, tout cela reste à faire. Mais répondre à de telles questions dans l'objectif de comparaisons interreligieuses exige, à mon sens, une focalisation, non plus sur le groupe, la culture, l'interaction, mais sur l'individu lui-même, un seul à la fois, qu'il faut suivre dans la succession de ses situations et des moments, et à qui il faut faire expliciter ses états d'esprit et ses manières d'être. Ainsi je

---

<sup>20</sup> J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, 2005.

<sup>21</sup> P. VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris, Editions du Seuil, 1983, p. 52.

<sup>22</sup> Voir R. POUVET, *Qu'est-ce que croire ?*, Paris, Vrin, 2006.

défend une conception de l'expérience religieuse comme expérience minimale.

## Divinités

La phénoménographie du croyant ainsi présentée ne peut écraser sous peine de « psychologisme » la présence des divinités. S'ouvre alors la possibilité du théisme méthodologique à la recherche des caractéristiques ontographiques des divinités. Contrairement à d'autres entités fictionnelles, elles posséderaient, entre autres propriétés, celle de quitter un monde, le leur, et de venir dans celui des humains, en y étant particulièrement présentes et actives, sans être directement perceptibles et sans aussi être reconnues par tous les hommes. Disons que dans un lieu de culte, il y a des divinités dont il n'est pas sûr qu'elles y soient vraiment. Ce sont des existants incertains qui sont présents. Dans le travail d'anthropologue, il me semble qu'en rester trop à l'analyse des modes langagiers et gestuels comme créateurs de référence (ce qui peut paraître concevable pour certains « non-existants ») risque de manquer l'essentiel de la situation de culte : la présence et l'action de la divinité.

Si dans une de ces situations, le chercheur observe X s'adresser à une divinité, lui répondre, la remercier de ses actions, il cherche à propos de cet être invisible ses modes d'existence, de présence, d'apparition, de retrait. Il reste évidemment indifférent, contrairement au croyant, à trancher la question de l'existence réelle de la divinité. Ce qui n'exclut pas qu'il cherche – c'est même une priorité - ce qu'elle fait avant et au-delà des énoncés et des gestes humains qui lui sont adressés. Appelons ontographie ce type de recherches. Dans un lieu de culte (par exemple), il repère, déduit, à partir de ce que fait tel humain, la présence de la divinité, qu'il tente alors de suivre au fil des séquences d'action dans cet espace, au-delà des gestes et paroles de cette personne en question, attendant d'autres actions humaines pour repérer de nouvelles formes de présence du dieu. Pour l'ontographie d'une divinité, il est bon aussi de privilégier un lieu spécifique (le lieu de culte) et des lieux indifférents (espaces privés) dans lesquels il serait possible d'attendre et de repérer la divinité.

Comme phénoménographie déductive, l'ontographie consiste à décrire, à partir des situations et des dispositifs, mis en place par les hommes, les actions et les modes de présence d'êtres invisibles. Que nous apprendrait cet exercice réalisé systématiquement avec des dieux différents ? Sur quels modes simultanés de présence et d'absence, d'action et de retrait existe en situation l'être invisible, créant dans des univers culturels diversifiés des formes ontologiques extraordinairement incertaines, ambiguës, ambivalentes, oscillatrices et hésitantes ? Les caractéristiques que l'anthropologue leur trouvera n'implique évidemment pas que ces êtres existent réellement (l'incertitude ferait partie de leur carte d'identité). Mais il est important de ne pas associer exclusivement le non-humain à la construction permanente de l'humain lui-même. Celui-ci peut d'ailleurs aussi le trouver en situation, déjà là, constitué, antérieur à son arrivée. C'est en particulier le cas avec beaucoup de divinités. Il n'y a aucune bonne raison qui légitime l'absence d'une ontographie du Dieu des trois monothéismes. Sa réussite spatiale, temporelle, la variété de ses modes de présence et d'absence, l'absolue incertitude sur son statut ontologique en font un être « bon à penser » pour l'anthropologue.

Ce choix d'ontisme méthodologique, déjà difficile en philosophie marquée par « le préjugé en faveur de la réalité effective » selon les mots de Meinong<sup>23</sup>, risque de sembler particulièrement naïf en sciences sociales. Pousser jusqu'au bout ce principe implique, à un

---

<sup>23</sup> A. MEINONG, *Théorie de l'objet et présentation personnelle*, Paris, Vrin, [1904-1921] 1999, p. 67.

moment donné, au-delà du repérage préparatoire de l'être en question, de savoir dépasser les modes d'énonciation par les hommes pour se consacrer à la description de l'être. Ainsi l'ontisme méthodologique est rarement pratiqué jusqu'au bout car le langage, les grammaires des médiations et des dispositifs l'emportent comme intérêt sociologique sur l'être qu'ils désignent et dénotent. Telle serait, selon Jocelyn Benoist, « la grande affaire de la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle : soit dire le monde (...), soit réfléchir à ce que signifie qu'il soit dit... »<sup>24</sup>.

Ainsi que retient un anthropologue d'un livre d'ontologie réaliste écrit par un métaphysicien ? D'abord, l'objectif de celle-ci, une science de l'être, pour moi des étants, qui avant de s'intéresser à l'objet en général ou *a priori*, se déploie en « ontologie existentielle » (je préférerais ontologie existentielle) comme « recherche des différents modes d'existence des objets (naturels artificiels, esthétiques...) »<sup>25</sup>. Et cette ontologie-là ne se limite pas aux objets directement perçus et perceptibles et, de surcroît elle concerne aussi bien les objets existants que les objets non existants. Ainsi l'ontologie descriptive et comparée de l'anthropologue peut prendre sa source dans un ensemble d'oppositions binaires caractéristiques des objets. Par exemple selon les catégories de Frédéric Nef, comme exemple à confronter avec des observations ontographiques : général vs particulier, temporel vs non temporel, actuel vs non actuel, existant vs non existant, déterminé vs indéterminé, complet vs incomplet, abstrait vs concret, dépendant vs indépendant, subsistant vs non subsistant, intermittent vs non intermittent<sup>26</sup>.

Et à partir de là, inversement à l'opération métaphysique, l'anthropologue cherche comment ces propriétés se réalisent (phénoménographiquement) dans des occurrences et des situations spécifiques pour tel ou tel être, par exemple les divins et les collectifs. Ces propriétés sont-elles suffisantes pour caractériser ces êtres ? Par exemple, les morts du cimetière sont des occupants du monde. Jules César est un occupant passé et un non-existant actuel. Et le mort ressuscité avec lequel mon voisin dialogue régulièrement dans diverses situations : comment est-il *présent* ? Actuel et existant ? Sans doute pas ? Mais pas non plus non-actuel et non-existant. En tout cas, il y a là une « piste » à ne pas ignorer, pour réaliser une observation et une description de plus en plus précise de ces êtres non humains et pour « forcer l'opacité ontologique de l'objet »<sup>27</sup>, un noyau dans une relation qu'un intérêt trop marqué sur celle-ci risque de vider de ses caractéristiques de présence.

Ce type de lectures fait voir par exemple que Dieu et la France sont présents dans diverses situations, mais qu'à la différence de mon voisin et de son chien, ils ne sont pas indépendants, c'est-à-dire qu'ils ne sont présents ici-maintenant qu'avec un ensemble spécifique de médiations qui les re-présentent. Comme existants-dépendants, ils sont dits subsistants. C'est à ce titre de re-présentés que Dieu comme la France peuvent être perceptibles en situation. Mais pas nécessairement par tous les hommes en même temps, tandis que certains peuvent explicitement nier leur présence et aussi leur existence (en particulier des dieux) et que d'autres peuvent les percevoir directement, sans médiations. Comme existants dépendants, c'est-à-dire subsistants, les divinités et les nations ne sont pas des êtres seulement abstraits ou seulement concrets. Ils sont les deux, abstraits et instanciés concrètement. Ils ne seraient pas un État ou un dieu, étant seulement concrets ou seulement abstraits. C'est ainsi aussi qu'ils sont temporels, exposés aux changements dans le temps, et aussi dans l'espace. Quant à l'intermittence, il me semble pertinent d'un point de vue ontographique de l'observer en situation et selon des séquences d'action. Et dans ce cas,

---

<sup>24</sup> J. BENOIST, *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, PUF, 1997, p. 196.

<sup>25</sup> F. NEF, *L'objet quelconque. Recherches sur l'ontologie de l'objet*, Paris, Vrin, 1998, p. 16.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 78 et ss.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 58.

divinité et État, ou encore personnages de fiction sont particulièrement intermittents à travers leurs re-présentants et leurs modes d'instanciation.

Il serait ainsi possible de dégager des caractéristiques communes aux êtres reconnus comme dieux dans différents univers religieux :

- existant non actuel (c'est-à-dire appartenant à un autre monde que celui des hommes)
- invisible mais rendu présent dans le monde humain...
- ... directement (perçue) mais de manière non partagée même par les « croyants »
- ... indirectement selon diverses médiations reconnues et partagées par les croyants
- avec un style polymorphique, leur attribuant des aspects et des figures très hétérogènes
- selon une capacité de re-présence puis de retrait particulièrement rapide et versatile
- avec un mode de présence paradoxale, mêlée à une absence simultanée, non catégorique et pas nécessairement perçue comme telle, mais capable d'être simultanée à différents lieux humains
- n'impliquant pas un face-à-face interactif comme les humains le pratiquent entre eux
- capable d'actions directes (comme guérir, aider, bénir les hommes, etc.) ou indirectes (comme faire faire, par exemple faire un humain se rendre au lieu de culte)
- cet être divin existant dans un monde non actuel, surgissant invisiblement dans celui des hommes est pour ceux-ci un objet de perceptions, d'émotions, d'interlocutions, d'idées vives, appelées « croyances », caractérisées par leurs brièvetés, leurs mises entre parenthèses de conséquences logiques et empiriques et aussi leurs propres auto-restrictions mentales.

Y a-t-il plus de différence du christianisme que la religion de l'Antiquité grecque ? Voici pourtant l'analyse-résumé d'un spécialiste du monde grec à propos des rencontres entre les hommes et des dieux : « Dans ce jeu du cacher-montrer, se déploient non seulement toute une série de possibilités qui disent l'impensable face-à-face entre l'homme et le dieu, mais aussi un ensemble de signes à déchiffrer dès lors que les formes adoptées par tel ou tel dieu pour se rendre visible ne sauraient être laissées tout à fait au hasard. Le dieu gît dans les détails »<sup>28</sup>. Dans sa présence « ordinaire », Dieu est bien un incertain oscillateur, fluide, fluidifiant. Les gens l'ont bien compris. À cette ontographie des divinités, les théologiens ou les philosophes présenteraient sans doute des objections diverses. Le Dieu des mystiques, des théologiens, des philosophes n'est pas le même. Mais il n'est pas absurde que l'être divin soit un objet anthropologique par excellence, non seulement à cause des ajustements méthodologiques qu'il exige, mais aussi pour ce qu'il dit sur ce que l'homme est capable de faire et d'être.

Voici quelques axes pour préciser des comparaisons des dieux : types de visibilité / d'invisibilité, de modalisation, d'automodalisation (nuancer sa propre présence) ou d'hétéromodalisation (nuancer une situation), de fluidité (capacité de l'être à basculer), types de perception (comme détail, repère, indice, toile de fond...) et modes de succession entre ces perceptions), modes d'autonomie et de dépendance, types d'action qu'ils font et qu'il contraignent à faire, de manière générale et partagée dans une situation ou de façon particulière et privée, types de contraintes et de cohérences interactionnelles ou de relâchement interactionnel, formes de neutralité, voire de contingence par rapport à l'action principale, degré de certitude de leur ontologisation (doute ou non sur l'existence, type d'attitudes en leur présence), types d'anthropomorphisation.

Dans le fond, l'ontisme méthodologique considère la divinité (ou l'État) non comme une chose ou une personne mais comme un « individu » (au sens métaphysique du terme), une

---

<sup>28</sup> P. SINEUX, *Qu'est-ce qu'un dieu grec ?*, Paris, Klincksieck, 2006, p. 108.

entité présente en situation et cherche à repérer ses caractéristiques d'existant aux côtés des humains.

Les dieux, mais nous pourrions le dire aussi les Etats ou les nations, ainsi que les animaux domestiques, sont des êtres spécifiques, des para-humains, qui, par leur mode de présence paradoxale, constituent sans aucun doute l'invention la plus percutante d'*Homo sapiens sapiens*. Des êtres qui sont des « dons tranquilles », qui donnent des signes de présence, en étant absents, qui se montrent et se dégagent aussitôt, qui se font oubliés, tout en étant là. Certes, ils sont aussi des enjeux, parfois forts, de vérité, de critique, de tension. Tout en s'effaçant un peu, ils laissent toujours là des formes, des indices et des traces de leur présence. L'invention par excellence des hommes. L'animal domestiqué participe d'ailleurs d'une présence analogue, entre sens et contingence, avec une marge d'oscillation constante et d'ailleurs assez bien proportionnée entre chacun des pôles. Avec les divinités, l'amplitude de l'oscillation n'est pas nécessairement si proportionnée, plus grande du côté du sens par leur exigence, que de l'autre côté. Mais le dieu reste quand même un invisible vite oublié, qui ne voit pas tout, partout, tout le temps. Avec les États et autres êtres collectifs relativement nombreux, l'enjeu de tension est quotidiennement potentiellement plus présent qu'avec les dieux, et la marge de contingence est peut-être aussi moins grande qu'avec ceux-ci. En même temps, elle est très importante, implicite, non ressentie, à travers les effets d'évidence et de tranquillité impliqués par la présence à demi-oubliée des collectifs. Ceci n'est qu'un diagnostic intuitif... qui vaut seulement pour un citoyen *lambda* qui pourrait me ressembler.

Il apparaît qu'une caractéristique constante des para-humains (les dieux, les institutions, les animaux domestiques, le social, le groupe, etc.) consiste dans leur mode restrictif, négatif, oserais-je dire mineur. Cette dimension présente aussi chez les humains est particulièrement nette chez les para-humains. La pression potentielle de leur face active est ainsi contrebalancée par différents modes restrictifs d'existence. Le dieu omniprésent est aussi invisible, souvent effacé, et suscite même des doutes sur son existence. L'institution politique, l'Etat par exemple, est très structurant mais surtout virtuelle. Le groupe, aussi structurant, est surtout intermittent et polymorphe. Le social, réel et actif, est surtout potentialisé et souvent implicite. Les animaux domestiques, interactifs, sont aussi contingents et passifs. Les humains comprennent-ils bien leur spécificité anthropologique dans le monde du vivant pour l'extérioriser et l'amplifier dans l'acte d'exister des para-humains et dans les manières d'être coprésents avec eux.

## **Anthropologie**

L'*anthropologie* comme science des humains n'a pas encore commencé à être empirique, c'est-à-dire à s'intéresser méthodologiquement et conceptuellement aux existences dans leur singularité. Il est étonnant que la définition de l'anthropologie ne soit pas plus vigoureusement posée et qu'il soit ainsi possible de laisser le terme dans une utilisation tous azimuts. Il est pourtant difficile de se satisfaire que l'anthropologie soit synonyme d'ethnologie, réservée à des terrains éloignés ou qu'elle désigne une phase abstraite de la recherche en sciences sociales, visant à dégager des universaux, ce degré d'abstraction étant d'ailleurs à géométrie très variable, en tout cas dépendant de travaux (socio-ethnologiques) portant sur les phénomènes sociaux.

En quoi une anthropologie des phénomènes sociaux, culturels ou relationnels, telle qu'elle est majoritairement pratiquée (comme l'attestent divers états des lieux) est-elle différente d'une sociologie des mêmes phénomènes ? En rien. Invoquer la différence géoculturelle est plus que fragile, de même que la spécificité d'une méthode qui existe aussi en sociologie. Les porte-parole de cette anthropologie-là auraient également beaucoup de

difficultés à prouver leur spécificité conceptuelle par rapport à l'ensemble des diverses sociologies.

Faire exister l'anthropologie comme discipline suppose de penser un objet et une méthode spécifiques et de le faire en pensant à son acte de naissance. L'objet, c'est prioritairement l'homme lui-même comme entité individuelle existant ici-maintenant et continuant dans d'autres moments et situations, avec d'autres humains et non-humains, disons des para-humains (animaux, dieux, collectifs, etc.). La méthode, que j'ai appelée phénoménographie ou ontographie (pour ne pas la confondre avec la classique ethnographie) consiste à se dégager de la focale socioculturelle, pour observer ces individus, un par un, dans leur continuité d'existence, en pensant que leurs présences successives ne sont pas nécessairement interactives et relationnelles, qu'elles ne sont pas non plus nécessairement absorbées par l'interaction et la relation d'ici-maintenant mais qu'elles intègrent diverses strates venant d'ailleurs, d'avant ou d'après et constituant le volume d'être de l'individu en train d'exister à travers la suite des instants et des séquences d'action. Le terme « onto-phénoménographie » présenterait une certaine justesse, désignant d'abord la focale sur et par l'être (l'existant ou l'étant) lui-même, et ensuite l'exigence d'observations détaillées à partir de ce qu'il fait apparaître.

Poussant l'ontisme méthodologique jusqu'au bout de lui-même, l'onto-phénoménographie reste ainsi focalisée, de l'observation initiale à l'écriture finale, sur des individus singuliers, humains ou para-humains (animaux, divinités, institutions ou autres « individus » mais en tant que présents en situation), en vue de les comparer dans leurs modes d'existence et de présence.

L'anthropologie serait donc individuelle, une science des individus, différente ainsi de la sociologie et de l'ethnologie, comparative et aussi évolutionnaire, privilégiant des mises en perspective d'observations phénoménographiques sur des hommes et sur des (grands) singes et avec des dossiers d'archéologie préhistorique portant sur la vie des *Homo* par exemple *erectus* ou néandertalien, en vue de construire des hypothèses et des clés d'explicitation évolutionnaire. Selon moi, une de ces clés, parmi d'autres possibles, viendrait de la comparaison des modalités de combinaison du repos et du travail, de voisinage de la conscience et de la non-conscience dans les modes différents d'exister. La minimalité ou le mode mineur sont la base, moins d'une théorie explicative, que de clés d'explicitation des modes humains d'existence et des modes de coprésence des hommes entre eux et avec les para-humains. A l'instar de théories anthropologiques, comme celle de Lévi-Strauss en référence à la capacité humaine de classer en oppositions binaires, ces clés sollicitent des traits universels (la minimalité ou le mode mineur) qui sont spécifiques aux hommes. Ces clés d'explicitation ne sont d'ailleurs pas exclusives d'autres lectures. C'est donc cela, me semble-t-il, faire de l'anthropologie, ce qui suppose aussi une résonance avec d'autres disciplines, aussi bien la sociologie ou l'ethnologie (mais pas prioritairement) que la primatologie, l'éthologie, la préhistoire, les sciences de la cognition ou encore la philosophie<sup>29</sup>.

Faire exister l'anthropologie comme discipline à la fois empirique et générale, c'est-à-dire comme tout autre discipline, exclurait-il alors d'exister, dans l'échiquier intellectuel français, comme anthropologue des phénomènes sociaux ou anthropologue général ? Cet anthropologie, qui ne soit pas seulement sociale (sociologie ou ethnologie) ni générale, qui ne soit pas une sous-discipline de la sociologie ou une sur-discipline des sciences de l'homme, semble paradoxalement associée à un statut mineur (comme il y a des genres mineurs en littérature) et l'anthropologue qui la revendiquerait passerait pour un « idiot », au moins selon le sens étymologique du terme. Dans le couple majeur / mineur sollicité par Deleuze, la

---

<sup>29</sup> C'est le fil directeur développé dans mes *Propositions anthropologiques*, Paris, Pétra, 2010.

majorité équivaut à une norme, un étalon et la minorité correspond à l'infraction, à l'écart, au détail. L'anthropologie existentielle (comme je nomme ce travail) des humains et des para-humains, est aujourd'hui mineure. Elle semble hors-système ou sous-système, ne participant pas aux canons en vigueur pour lesquels l'anthropologie est profondément sociologique, théorie des relations et des communications. « L'auteur mineur, écrivent Gilles Deleuze et Félix Guattari, est l'étranger dans sa propre langue »<sup>30</sup>. Etre idiot, c'est être *trop* coupé du monde, être *trop* particulier<sup>31</sup>. Le mode mineur des hommes, en tant que dimension non partagée et non pertinente, est aussi comme une couche spécifique d'idiotie. Elle ne peut être la seule, constitutive de l'existence et des façons d'être présent.

Pour ne pas être sous-discipline synonyme d'autres ou surdiscipline généralisante, , l'anthropologie doit travailler pour devenir une science, empirique et générale, des hommes qu'elle observe individuellement dans la continuité des moments et des situations qu'il traverse, qu'elle compare avec les autres êtres, non-humains, qui l'entourent aussi en situation, qu'elle met en perspective avec des données préhistoriques et primatologiques, en sollicitant un ensemble de disciplines avec lesquelles elle collabore : sociologie, sciences de la cognition, philosophie, préhistoire, primatologie et éthologie. C'est ce qu'en bon laboratoire, le croyant et la divinité m'ont appris

---

<sup>30</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*, Paris, Editions de Minuit, 1980, p. 133.

<sup>31</sup> Voir aussi l'analyse de Vincent Delecroix sur l'œuvre de Kierkegaard et ses remarques sur l'idiotie comme pensée singulière et de la singularité : V. Delecroix, *Singulière philosophie. Essai sur Kierkegaard*, Paris, Edition du Félin, 2006, p. 107.

## Références bibliographiques

- ATRAN Scott, *Au nom du Seigneur. La religion au crible de l'évolution*, Paris, Odile Jacob, [2002] 2009.
- BENOIST Jocelyn, *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, PUF, 1997.
- BERGSON Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, [1932] 2008.
- BLOCH Maurice, « Are religious beliefs counter-intuitive ? » in FRANKENBERRY, Nancy K. (ed.), *Radical Interpretation in Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 129-146.
- DAVIDSON Donald, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon, [1984] 1993.
- DELECROIX Vincent, *Singulière philosophie. Essai sur Kierkegaard*, Paris, Edition du Félin, 2006.
- DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*, Paris, Editions de Minuit, 1980.
- DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, [1912] 1985.
- EVANS-PRITCHARD Edward E., *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Paris, Payot, [1965] 1971.
- HUME, David, *L'histoire naturelle de la religion et autres essais sur la religion*, Paris, Vrin, [1757] 1989.
- LEVI-STRAUSS Claude., *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955.
- MEINONG Alexius, *Théorie de l'objet et présentation personnelle*, Paris, Vrin, [1904-1921] 1999.
- MITHEN Steven, *The Prehistory of the Mind*, Londres, Thames and Huston, 1996.
- NEF Frédéric, *L'objet quelconque. Recherches sur l'ontologie de l'objet*, Paris, Vrin, 1998.
- PIETTE Albert, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica, 2003.
- PIETTE Albert, *L'acte d'exister. Une phénoménographie de la présence*, Marchienne-au-Pont, Socrate Editions, 2009.
- PIETTE Albert, *Anthropologie existentielle*, Paris, Pétra, 2009.
- PIETTE Albert, *Propositions anthropologiques*, Paris, Pétra, 2010.
- PREMACK David et Ann, *Le bébé, le singe et l'homme*, Paris, Odile Jacob, 2003.
- SCHEID John, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, 2005.
- SINEUX Pierre, *Qu'est-ce qu'un dieu grec ?*, Paris, Klincksieck, 2006.
- SOUSA de Ronald, *Évolution et rationalité*, Paris, PUF, 2004.
- SPERBER Dan, *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974.
- VEYNE Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris, Editions du Seuil, 1983.