



Arxiu històric FUNDACIÓ JAUME BOFILL

Conférence Internationale de Sociologie de la Religion

José Larrea
Liliana Vaye
Mariano Corbí

MAIG 1979

FUNDACIÓ
Fundació
JAUME
Jaume
BOFILL
Bofill

1.

PERDURANCE DE CLIVAGES TRADITIONNELS ET DIFFERENCE D'ENJEUX
PRIORITAIRES

Liliana Voyé et Jean Remy
Université de Louvain.

Une des spécificités de la société belge consiste en son organisation autour de "piliers" (1) c'est-à-dire autour de constellations d'instances d'encadrement de la vie quotidienne dans ses divers aspects, instances qui sont en outre des lieux privilégiés d'affirmation doctrinale et d'expression de revendications macro-sociales. Trois "piliers" existent ainsi qui se partagent inégalement cet encadrement : le pilier catholique qui est le plus ancien, le plus complet et le plus important au plan national dans son ensemble grâce à son poids dans la région néerlandophone ; le pilier socialiste dont l'origine qui remonte à la fin du 19^e siècle est étroitement liée à l'essor industriel de la Belgique et en particulier de la région wallonne (francophone) où il conserve d'ailleurs aujourd'hui encore la première place ; le pilier libéral enfin, nettement moins important quoique premier à apparaître dans la Belgique indépendante. Chacun de ces piliers recouvre à des degrés divers des instances multiples dans les domaines les plus variés : partis politiques, syndicats, coopératives, mutuelles, hôpitaux, écoles, mouvements de jeunes, mouvements d'adultes, journaux, ...

- le pilier catholique comprenant en outre tout le système organisationnel de l'Eglise catholique, ce qui ne va d'ailleurs pas sans créer souvent de grandes ambiguïtés et sans soulever d'importantes controverses, toutes soustendues par les mêmes questions ; quel lien existe-t-il entre l'Eglise-institution et les diverses instances du pilier catholique ? Faut-il parler de "catholique" ou plus largement de "chrétien" ? quelle spécificité, s'il y en a une, ^(exprime) le "C" de catholique ou de chrétien dans le sigle de la plupart des instances constitutives de ce pilier ? convient-il de maintenir ce "C" ou faut-il l'abandonner ? (2)

De telles questions s'élevèrent particulièrement dans les années soixante, période marquée à la fois par la croissance économique

et par la crise des idéologies traditionnelles. Or, il faut savoir qu'en Belgique, tant le pilier libéral que le pilier socialiste, structurés l'un et l'autre autour d'un parti politique, étaient à l'origine explicitement anticléricaux (3) et que, quoique renvoyant à des doctrines économiques antagoniques, ils se retrouvaient unis dans certaines circonstances pour faire échec aux "cléricaux". Les années 60 virent donc l'émergence, tout particulièrement en wallonie (région francophone du pays), d'une idée nouvelle : celle qui suggérait que l'on sorte de cette vieille opposition cléricaux - anticléricaux pour refaire de nouvelles solidarités autour d'un clivage séparant cette fois les "démocrates" des "conservateurs". L'idée paraissait d'autant plus pertinente que le clivage traditionnel conduisait à rassembler les défenseurs du libéralisme économique, farouchement hostiles à toute intervention de l'Etat, et les "anticapitalistes", héritiers à la fois de la pensée socialiste utopiste française du 19^e siècle et de celle de Proudhon et à opposer ces partenaires "contre nature" à un bloc catholique regroupant tout aussi étrangement des conservateurs de tendance libérale et des démocrates prônant les idées socialistes les plus avancées. Ainsi, après que - dès 1945 - le parti catholique eut manifesté son souci de se déconfectionner et d'affirmer sa tendance démocrate et était signifié par un changement de sigle (passant de "Parti Catholique" à "Parti Social Chrétien"), vit-on les deux autres partis tenter eux aussi une ouverture. Le Parti Libéral se transforma en 1961 en "Parti de la Liberté et du Progrès" et manifesta son souhait de rassembler autour du président Vanaunderhove tous les partisans, croyants et incroyants, du néo libéralisme économique - ce qui lui valut le ralliement de certains catholiques de plus en plus mal à l'aise au sein d'un parti dont l'aile démocrate prenait un poids croissant. De son côté, le Parti Socialiste Belge - qui, dès après la guerre de 39-45, avait remplacé le Parti Ouvrier Belge, ce qui voulait traduire sa volonté de défendre non plus seulement la classe ouvrière mais bien toutes les catégories de travailleurs - le PSB vit son leader Collard appeler, en 1969, tous les démocrates à constituer un "Front des Progressistes" qui rassemblerait croyants et incroyants dans un même combat ; cette ouverture n'amena au PSB

le ralliement que de très rares chrétiens. Le rapprochement fut plus sensible du côté syndical mais si l'on assiste depuis à la multiplication des accords tactiques et des actions menées en "front commun" - les différences au niveau des revendications concrètes étant apparemment quasiment nulles, chacun des deux grands syndicats belges (la FGTS, socialiste et la CSC, chrétienne) - de poids relativement identique, garde fermement son identité et ne remet pas en cause son système d'allégeance traditionnel.

Face à la perdurance de telles solidarités qui croisent en leur sein les désormais classiques oppositions droite/gauche, plusieurs hypothèses explicatives peuvent venir à l'esprit. La première renvoie au poids des structures organisationnelles qui assèient chaque pilier; les appareils seraient si élaborés que l'on voit mal comment on pourrait les fusionner; ils supposent en outre un tel volume d'emplois et un tel réseau financier qu'une opération de rapprochement signifierait un profond bouleversement non seulement des structures directement concernées elles-mêmes mais aussi des habitudes de l'ensemble de la population. Si un tel raisonnement nous paraît effectivement avoir tout son poids, il nous semble en même temps insuffisant pour une explication à long terme dans la mesure précisément où, si l'on peut comprendre qu'une remise en question globale et immédiate des piliers soit irréaliste, on pourrait envisager la possibilité d'une recomposition à longue échéance, se réalisant étape par étape et sans transformation radicale, ni des structures, ni des habitudes. Or mises à part quelques initiatives ponctuelles limitées dans leur objet et dans le temps, il semble bien qu'aucun projet allant dans ce sens ne soit envisagé et que les tentatives timides de rapprochement entreprises particulièrement au plan des partis et des syndicats non seulement ne rencontrent qu'un succès limité mais encore n'empêchant pas la réaffirmation des spécificités de chacun.

Une deuxième hypothèse porte sur la signification des "machines politiques" dans la constitution des "capitales sociales" (4), c'est-à-dire des réseaux de relations à partir desquels s'organise le contrôle des différents éléments de la société belge. Il est en effet patent que chacun des grands partis politiques belges contrôle

indirectement tous les secteurs de la vie économique, sociale et culturelle du pays à travers la mise en place, aux postes clés de chacun de ceux-ci, d'hommes ayant "servi" à l'un ou à l'autre endroit du pilier auquel il appartient. La chose est d'autant plus efficace pour les deux principaux partis que, malgré une supériorité nationale du PSC - CVP, chacun domine une des deux régions linguistiques (le CVP, parti social chrétien flamand, la Flandre et le Parti Socialiste, la Wallonie); il s'agit donc pour chacun d'eux de "ménager" l'autre dans la région où il est leader de façon à ce que son partenaire soit à son tour ménagé dans la région où il est minoritaire. On assiste ainsi en Belgique à de minutieux dosages des représentations partitiques dans tous les secteurs, dosages qui conduisent à faire voisiner, par exemple, dans les conseils d'administration des sociétés industrielles et dans le Directoire de la Banque Nationale des hommes appartenant aux grandes familles politiques du pays, qu'ils sont ainsi implicitement sensés servir. De même on peut voir se constituer avec succès des groupes de pression divers, rassemblant autour d'un même capital technique des hommes liés aux différentes familles politiques belges, sans que ceux-ci ne soient ainsi amenés à mettre en cause leurs allégeances.

Tout comme l'hypothèse partant du poids des structures organisationnelles, celle-ci nous paraît insuffisante pour expliquer la perdurance des piliers; certes, les machines politiques et les capitaux sociaux qui y sont associés contribuent incontestablement à ce maintien mais ceci ne nous semble possible que dans la mesure où elles sont elles-mêmes soutenues par quelque chose de moins saisissable et de moins susceptible d'être remis en cause par des actions volontaristes (5). C'est pourquoi, sans rejeter les hypothèses qui viennent d'être évoquées; nous allons en proposer une autre, à notre sens plus globalisante et échappant largement à des remises en question explicites et rationnellement présentées.

Cette hypothèse nous a été suggérée par la convergence apparaissant dans les résultats de travaux récents, ayant pour objet la comparaison d'aspects divers du pilier socialiste et du pilier catholique, l'analyse de chacun de ces aspects visant à répondre à une même question: sur des objectifs d'action déterminés, les

priorités sont-elles les mêmes de part et d'autre et retrouve-t-on dans l'action les mêmes connotations ? Ce sont ces travaux que nous allons évoquer à présent, en reprenant les principaux traits de leurs analyses respectives.

1. La promotion de la femme de milieu populaire (6)

Le premier exemple nous est fourni par un travail comparant deux revues destinées aux femmes essentiellement de milieu populaire, l'une émanant de l'ancienne Ligue Ouvrière Féminine Chrétienne ("Vie Féminine") et l'autre se rattachant aux mutualités socialistes ("Femmes prévoyantes"). Analysées dans leurs parutions de 1975, ces revues ont été l'objet d'une analyse de contenu de type socio-linguistique, à partir d'un relevé des différentes thématiques associées à la promotion de la femme dans la société. Au départ donc, divers thèmes ont été retenus : la santé, l'éducation, la vie sociale et le travail, la culture, le droit, ~~la politique~~, le féminisme, la politique extérieure. Dès le repérage des thèmes, une différence importante est apparue entre les deux revues ; à côté de ces thèmes communs, "Vie féminine" contient des articles sur trois thèmes inexistantes dans "Femmes Prévoyantes" : la religion (le culte marial, le synode, Taizé,...), la vie domestique (cuisine, jardinage, aménagement de la maison, achats, beauté) et les questions dites "psychologiques" (problèmes du couple, de la famille, du troisième âge,...); autre différence : "Vie féminine" a une rubrique "courrier des lecteurs" qui ne se trouve pas dans "Femmes Prévoyantes". A partir de là, on peut déjà supputer ce qui va se confirmer comme distinguant les deux approches : la vision du monde de "Vie féminine" laisse une grande place à la personne et à ses spécificités multiples, notamment à celles liées au "féminin" alors que, pour "Femmes Prévoyantes", la femme prend sens dans la mesure où elle est reprise dans les espaces - temps collectif, et particulièrement dans ceux du travail où est annulée la différence masculin-féminin.

Le thème de l'éducation vient confirmer cette différence. En effet, si les deux revues s'accordent pour concevoir l'éducation comme un processus visant à l'épanouissement de l'enfant, processus qui est entravé par les exigences de la société de consommation,

elles s'écarter quant à la manière de remédier à cet état de fait. Pour "Femmes Prévoyantes", la solution est dans l'abolition des structures - dont l'école - qui entretiennent une société inégalitaire, et dans la mise en place de crèches et d'écoles qui transformeront les critères d'évaluation et qui agiront plus sûrement dans le sens d'un changement que ne peuvent le faire les familles, acceptant passivement la reproduction des inégalités et la référence à des valeurs du passé. "Vie Féminine", par contre, se préoccupe de l'évolution psychologique de l'enfant, en référence aux divers milieux d'insertion de lui-même (école, famille) et de sa famille ; ces divers milieux ne sont pas présentés ici comme fondus dans un système et manipulés par des structures mais bien comme dotés chacun de responsabilités propres qui doivent les inciter à agir là où ils sont.

Les mêmes biais apparaissent autour du thème de la santé. Pour "Femmes Prévoyantes", les détenteurs de formes de pouvoir divers (ordre des médecins, fédération nationale des bouchers,...) cherchent à utiliser les lois pour servir leurs intérêts ou même pour imposer de vétustes mesures morales (législation contre l'avortement, par exemple) aux déshérités du système qui se voient ainsi doublement condamnés : par la législation et par les préjugés entretenus par la presse. De son côté, "Vie Féminine" s'intéresse à la façon dont on pourrait tisser un réseau de relations humaines entre les différents groupes concernés par la santé : les demandeurs de soins et leurs familles, les travailleurs de la santé (médecins, infirmiers,..) et les mutuelles qui financent l'ensemble. L'accent est mis par ailleurs, sur l'intérêt qu'il y a à mettre en place de petites équipes de soins qui entreraient en contact étroit avec la population de quartiers ou de villages et qui aideraient celle-ci à se prendre en charge elle-même, y compris dans la réduction de la consommation de soins et de médicaments.

Évoquant un conflit qui, en 1975, tenait la "une" de l'actualité sociale et tout en relatant les faits de façon largement analogue, les revues "Femmes Pratiques" et "Vie Féminine" s'éloignent l'une de l'autre dans leur analyse du conflit. Pour la première revue, celui-ci n'est qu'un exemple parmi d'autres de la lutte opposant

partout deux forces antagoniques : le monde du travail et la "droite" alliée au gouvernement, lutte dans laquelle les femmes travailleuses ne se différencient pas des hommes. De ce même conflit concret et d'autres se déroulant dans le même temps, "Vie Féminine" retient surtout le démenti que les femmes ont apporté à leur réputation de "suiveuses", incapables d'initiative d'action dans le travail; elles ont collaboré efficacement aux diverses actions syndicales et dans certains cas, elles se sont mises à assurer elle-même la production. D'autre part, ces conflits sont, pour "Vie Féminine", l'occasion de rappeler que les "femmes au foyer" jouent aussi un rôle important dans la vie collective où elles doivent, en particulier, oeuvrer pour la qualité de la vie; cette tâche qui est la leur justifierait d'ailleurs pleinement, estime "Vie Féminine", qu'un salaire leur soit payé et que soit mis fin à cette injustice sociale qui les prive de ce droit. Ce point de vue n'est pas partagé par la revue "Femmes Prévoyantes" qui s'adresse quasiment exclusivement, selon sa propre définition, aux travailleuses des entreprises et des villes, considérant que c'est là que les femmes peuvent le mieux s'opposer au système.

Se préoccupant des diverses possibilités d'incertion et d'action de la femme, "Vie Féminine" - outre le fait qu'elle s'intéresse à la femme au foyer comme telle - contient une rubrique régulière destinée spécialement aux immigrées et une autre s'adressant aux femmes du 3è âge, les unes et les autres partageant la même situation que toutes les autres femmes mais ayant en outre des expériences spécifiques et pouvant être d'un apport particulier au mouvement, comme veulent confirmer certains témoignages individuels venant illustrer l'importance de la prise de responsabilité personnelle.

Tout au long du développement des autres thèmes repris par les deux revues, on retrouve ainsi les mêmes différences d'accent. Pour la revue socialiste, le monde est coupé en deux : d'un côté la droite, les patrons, le gouvernement, soutenus par les lois, les institutions et les préjugés; de l'autre, le monde du travail, englobant dans un même combat hommes et femmes, jeunes et vieux, belges et immigrés et qui est présenté comme trouvant dans la lutte syndicale à partir de l'entreprise le seul moyen de changer les

choses. La revue catholique, par contre, voit dans le mouvement un intermédiaire dans une action transformatrice qui ne peut être menée à bien que par la prise de responsabilité de tous et de chacun et par la promotion personnelle et collective, respectant les spécificités de cultures, d'âges, de lieux d'insertion, de responsabilités familiales, de localisations géographiques, ... En outre, alors que pour "Femmes Prévoyantes" le combat contre les détenteurs du pouvoir et les structures qui les servent doit être global et radical et doit, à partir de l'action syndicale organisée dans l'entreprise, conduire à un renversement intégral du système ("Lutter non pas pour plus de justice et d'égalité mais pour La justice et L'égalité"), "Vie Féminine" met sa confiance dans une transformation progressive de la société à travers la redécouverte par celle-ci des "valeurs humaines qui la feront grandir", cette redécouverte supposant que chacun personnellement et là où il est - non seulement dans l'entreprise mais aussi dans sa famille, dans son quartier, - se sente responsable de lui-même et des autres et participe à des petits groupes qui l'aideront à réfléchir puis à agir en vue de la construction d'un monde meilleur.

2. Le logement collectif ouvrier (7)

Alors que le travail comparant les thématiques associées à la promotion de la femme de milieu populaire dans une revue socialiste et dans une revue catholique suivait une méthode de type socio-linguistique, c'est dans une perspective d'analyse socio-historique que se situe cette recherche, partant sur le logement ouvrier en relation avec les différentes idéologies sous-tendant sa conception et sa production. En effet, dès après la révolution de 1830 qui donna à la Belgique son indépendance politique, la bourgeoisie s'inquiéta des dangers que contenaient les mauvaises conditions de logement qui étaient celles des ouvriers attirés en masse vers les villes et les sites industriels et élabora diverses propositions visant à créer des sociétés anonymes de construction, organisées selon les principes des "building societies" anglaises. S'il fallut attendre une loi de 1869 pour que s'ébauche une certaine politique en la matière, un modèle de logement ouvrier d'inspiration libérale bourgeoise mais repris par la tendance catholique (8) était élaboré dès le milieu

du 19^e siècle tandis que de son côté, le mouvement socialiste formulait un projet alternatif.

Il n'est pas sans importance de noter que, d'un côté comme de l'autre, le diagnostic de la situation et de ses effets est le même: "L'ouvrier mal logé, dont le réduit malpropre et encombré est pour lui une cause incessante de dégoût et d'ennui, est naturellement conduit à chercher des distractions au dehors ; de là, l'abandon du foyer domestique, les habitudes de cabaret qui conduisent inévitablement par une pente malheureusement trop rapide à l'oubli des devoirs, à l'intempérance, au désordre et par suite à l'indigence" dit-on du côté libéral - bourgeois. A quoi répond en écho - bien que plus tard - cet avis socialiste: "Le travailleur dont le logement est propre, agréable, gai, où la femme et les enfants sont bien portants et ont le sourire sur les lèvres, ne songera pas à quitter son intérieur pour aller s'enfumer dans un "bac à schnik" pendant des soirées entières". Pour les uns comme pour les autres, un logement sain est donc essentiel à une vie "honnête" et, ce qui n'est guère dit mais sous-entendu, à la paix sociale.

Malgré cette identité de diagnostic qui conduit de *fait* et d'autre à un modèle architectural mettant l'accent sur la promotion de l'hygiène physique et moral et sur l'isolement relatif de l'unité familiale, les différences qui distinguent les deux modèles sont multiples. La première d'entre elles porte sur les systèmes de financement qu'ils préconisent - et qui renvoient directement à leurs fondements doctrinaux - : alors que le modèle "libéral-bourgeois" élaboré par Edouard Ducpétiaux, juriste, journaliste et Inspecteur Général des Prisons, se fonde sur le dynamisme de l'initiative privée qui, sous couvert d'une société anonyme, recueillerait les fonds nécessaires à la construction de logements ouvriers et régirait l'ensemble à partir d'une assemblée d'actionnaires, le modèle socialiste suppose la création d'une société nationale garantie par l'État et distribuant des fonds publics à des sociétés agréées de construction.

Mais les différences ne s'arrêtent pas là. Elles portent aussi, au-delà d'une conception architecturale relativement semblable,

sur le choix des localisations préférentielles et sur le rapport du logement avec les autres lieux de déroulement de la vie quotidienne.

En effet, les deux modèles s'opposent quant aux localisations qu'ils privilégient. Le modèle libéral bourgeois porté par Ducpétiaux propose explicitement de construire les logements ouvriers en dehors des villes, dans les périphéries où certes les terrains sont moins chers mais où aussi le coût de la vie est moins élevé et où les conditions de salubrité sont meilleures. Ces localisations périphériques devraient à la fois préserver l'unité familiale et englober différents niveaux intégratifs tels qu'une école, une bibliothèque, une église, susceptibles d'encadrer les ouvriers à l'intérieur même de la cité fonctionnant comme un "champ clos". A l'inverse, le modèle socialiste préconise de situer les logements des ouvriers dans des lieux les plus rapprochés possible de leurs occupations journalières et du centre ville.

Ce choix différent des localisations renvoie directement aux pré-supposés qui distinguent les deux tendances et qui s'expriment d'ailleurs dans ces projets. Pour Ducpétiaux, le logement ouvrier doit avoir une fonction intégratrice et contribuer à faire partager par les ouvriers, "suspects" d'anormalité, les valeurs dominantes de la société, en particulier la définition d'un "privé" autour de la cellule familiale, le respect de la propriété considérée comme chemin de l'ascension sociale, la promotion du travail qui élimine l'indigence et la reconnaissance du profit qui est un sain stimulant. L'organisation spatiale du modèle libéral-bourgeois répond à cette préoccupation en insistant sur la découpage des ensembles en cellules unifamiliales et sur l'encadrement de celles-ci par les supports techniques et idéologiques que sont l'école, la bibliothèque et l'église chargés d'inculquer les valeurs bourgeoises aux ouvriers. Face à ces ensembles conçus comme devant être séparés des lieux de travail et relativement autarciques, le modèle socialiste - qui ne disposait pas alors d'agences d'encadrement multiples comparables à celles que l'on trouvait du côté bourgeois libéral et surtout, en la matière, catholique - privilégie une implantation des logements ouvriers près des lieux de travail, - entreprises et centre urbain. De cette façon non seulement il manifeste du primat donné

à l'activité professionnelle par la doctrine socialiste qui y voit le seul lieu de combat réel et de transformation radicale de la société mais encore il permet que soit favorisée l'influence du travail sur les temps et les lieux hors travail et il garantit un contrôle de ceux-ci par les structures socialistes d'ores et déjà mises en place, à savoir la maison du peuple et surtout le syndicat. Ce dernier pouvait ainsi unifier les revendications surgissant aussi bien dans les lieux de travail qu'en dehors de ceux-ci et répercuter hors de l'entreprise l'idée d'une société construite sur un antagonisme de classes global que seules les luttes des travailleurs pourraient évincer.

On retrouve ici directement une des différences qui distinguaient la plus le mode d'abordage de divers thèmes de la vie quotidienne par les deux revues analysées précédemment : l'approche multi-milieus de la tendance catholique libéral bourgeois qui en matière de logement social est proche du modèle et l'approche à partir du travail de la tendance socialiste.

3. La question urbaine (9)

Reprenant le titre d'un célèbre ouvrage de Castells, (10) ce troisième travail s'interroge sur les modalités d'implication du mouvement ouvrier dans la question urbaine. Nous allons évoquer ici quelques éléments qui, comme précédemment, permettent de distinguer le mode d'approche et d'intervention de chacune des deux grandes familles du monde belge - la famille chrétienne, d'une part et la famille socialiste, d'autre part.

D'emblée, une différence essentielle se manifeste. Le mouvement ouvrier chrétien aborde directement, dès 1968, la question urbaine à travers les problèmes de l'aménagement du territoire et de la politique foncière et c'est à partir de cette vision d'ensemble qu'il traite de la question du logement par divers biais : ségrégation sociale, anarchie de la construction, carence des équipements collectifs, ...; il évoque en outre d'entrée de jeu l'idée d'un aménagement plus démocratique de l'espace, supposant concertation et participation des citoyens. Ultérieurement, le MCC diversifie

ses objectifs et parle de rénovation, d'environnement, de mixage des fonctions urbaines, de qualité de la vie, ... L'approche du syndicat socialiste part essentiellement du logement et souligne l'insuffisance des équipements collectifs en insistant particulièrement sur celle des transports en commun ; ce n'est que dans son "plan 1976-80" — soit dix ans plus tard que le MOC — que la FGTE évoque assez largement l'aménagement du territoire et la politique foncière, préconisant une lutte contre la spéculation à partir de la constitution de régies communales ou intercommunales et revendiquant l'instauration progressive de la gratuité des transports en commun. De cette première différenciation, plusieurs éléments ressortent, nous semble-t-il. Tout d'abord, le Mouvement Ouvrier Chrétien manifeste beaucoup plus tôt son intérêt pour la question urbaine dans la diversité de ses aspects alors que, du côté socialiste, la réflexion s'organise de façon privilégiée à partir des problèmes du logement. Sans doute faut-il voir ici l'expression, chez les chrétiens, d'une vieille tradition d'encadrement de la vie locale à partir de l'institution paroissiale et de ses services divers tandis que le mouvement socialiste, né des revendications au plan des conditions de travail est moins préoccupé de tout ce qui est non professionnel et n'y est attentif en premier qu'à partir d'un de ses aspects les plus concrets et évoquant directement les "conditions de reproduction de la force de travail" - le logement.

Lorsqu'il parle ainsi du logement, le mouvement socialiste y associe souvent trois choses: le développement quantitatif et qualitatif des transports en commun assurant la liaison résidence-travail, la réduction du temps de travail qui améliorera les conditions de vie, et la sécurité de l'emploi qui suppose notamment l'absence de mutation géographique. Il s'inquiète en outre de la rupture entre le milieu de travail et le milieu de vie et des phénomènes d'exode qui en résultent. Le mouvement ouvrier chrétien insiste sur d'autres aspects de la problématique du logement et, par exemple, sur la nécessité d'adapter la construction aux besoins spécifiques de certaines catégories de la population telles que les familles nombreuses, les personnes âgées, les immigrés. Il s'attache également à réaffirmer l'importance du quartier, comme lieu privilégié à la fois de relations, d'intervention et d'action.

L'approche des deux mouvements se différencie encore, dans la même ligne, par le système d'associations qui est proposé de part et d'autre. Du côté socialiste, c'est le rapport emploi-logement qui est évoqué de façon tout à fait privilégiée, avec une insistance particulière sur la *mobilité* du travail dans ce couple ; des difficultés économiques régionales risquent d'induire un déplacement contraint du lieu de résidence ; il s'agit donc de veiller au maintien sinon au développement dans chaque région d'une masse d'emplois qui soit suffisante pour absorber la main-d'oeuvre résidente ; la spécialisation fonctionnelle de l'espace qui a dissocié les lieux de travail et les lieux de résidence doit être compensée, autant que faire se peut, par la mise en place de réseaux de transports en commun, minimisant les coûts économiques et psychologiques des migrations alternantes.

Si le mouvement ouvrier chrétien est lui aussi sensible à ces aspects du problème, il évoque, à propos de l'urbain et du logement, bien d'autres questions qui lui paraissent en lien étroit avec ceux-ci : c'est par exemple, la protection de la santé qui suppose l'adhésion aux associations de consommateurs et la revalorisation de la fonction du médecin de famille ; c'est encore la mise en place d'instances de "formation permanente" qui contrecarreront peu à peu la reproduction par le système scolaire des inégalités sociales ;... Bref du côté chrétien, la question urbaine et la question du logement - autre titre plus illustre encore (11) - sont l'occasion d'évoquer une diversité de lacunes de la société qui, tout en les incluant, débordent largement les problèmes du travail.

Un dernier aspect différencie clairement l'action et les propositions du syndicat et du parti socialiste, d'une part, et du mouvement ouvrier chrétien, d'autre part ; il concerne les moyens à mettre en oeuvre pour déboucher sur "l'aménagement alternatif" que l'un et l'autre préconisent. Du côté socialiste, la chose est claire : la transformation de l'aménagement du territoire est étroitement liée à la défense de l'emploi et c'est à travers le contrôle et l'intervention du politique que l'on sortira de la situation actuelle. Il s'agit donc, avec l'aide de celui-ci et sous sa guidance, de mettre en place des structures qui modifieront le rapport à l'espace en

général et à l'urbain en particulier. Un instrument particulièrement précieux en la matière sera la constitution de régions foncières visant à lutter contre la spéculation et à assurer aux mandataires publics, essentiellement communaux, la maîtrise de l'usage du sol qui échappera ainsi aux intérêts privés. Le mouvement ouvrier chrétien, quant à lui, croit moins en la capacité des institutions et en la volonté du politique de changer les priorités de l'aménagement du territoire et de la politique du logement; il insiste plutôt sur la nécessité de voir tous les citoyens s'intéresser à ces questions et prendre eux-mêmes en mains le pouvoir sur l'urbain. Dans cette perspective il a réalisé une mobilisation des habitants à tous les niveaux lors de l'enquête publique prévue dans le processus d'élaboration des plans de secteur et l'on peut dire que, particulièrement en Wallonie, les habitants de chaque quartier ont pu bénéficier d'une présentation du plan les concernant et participer à sa critique. Dans la même ligne, le mouvement ouvrier chrétien revendique que tout projet d'aménagement soit soumis à la consultation obligatoire des assemblées de quartier, lesquelles seraient en outre compétentes et nécessairement parties prenantes de toute concertation portant sur des mesures touchant à la qualité de la vie. Il s'agit donc non seulement pour le mouvement de proposer lui-même des alternatives d'aménagement mais encore de "démocratiser" les procédures de décision en la matière. Pour ce faire, il a d'ailleurs publié, par l'intermédiaire d'une de ses branches, la Fondation Travail Université, un ensemble de brochures offrant à tout lecteur des outils d'évaluation des mesures prises en matière d'aménagement du territoire, outils qui en démontent les mécanismes en soulignant le rôle qu'ils jouent dans le sens d'un renforcement du pouvoir des groupes dominants et en proposant des "principes-guides" pour l'action.

A nouveau, on retrouve dans cette problématique certains aspects rencontrés à propos des autres thèmes et, en particulier, la mise en relation avec la vie professionnelle qui caractérise nettement la tendance socialiste et la distingue de l'approche chrétienne qui diversifie bien davantage les objets de sa réflexion et les lieux où il s'agit d'intervenir en vue d'un changement de société. La prise en compte de la question urbaine par ces deux tendances nous a en outre révélé une autre différence importante : elle porte sur les

processus d'intervention préconisés de part et d'autre. Alors que, du côté socialiste, confiance est faite au politique et, en particulier au politique municipal, qui va se doter d'instances de contrôle et de gestion de l'espace, du côté chrétien, l'accent est mis sur la nécessaire participation de tous les citoyens à l'aménagement de leur espace et à l'élaboration des décisions qui s'y rapportent. On retrouve ici le thème de l'efficacité de l'action individuelle et collective et le refus implicite d'une sorte d'Etat-Providence qui rendrait inutile l'effort individuel et la prise en charge par tous et chacun de son propre avenir (12).

4. Les travailleurs migrants (13)

Une autre recherche présente encore des résultats manifestant une tendance convergente; il s'agit d'un travail réalisé sur la participation syndicale des travailleurs migrants au niveau de l'entreprise et qui confronte une analyse des discours des deux grands syndicats belges, - chrétien (CSC) et socialiste (FGTB)-avec certains indicateurs de la pratique de ces travailleurs.

Le rassemblement les textes produits par ces deux syndicats fait surgir d'emblée une différence fondamentale. Du côté de la FGTB, on ne trouve que très peu de choses concernant les travailleurs immigrés, exception faite d'une "manuel technique"; pour la CSC, en effet, si, certes, des différences existent entre travailleurs belges et travailleurs migrants, celles-ci sont essentiellement d'ordre technique : il s'agit des problèmes liés à la diversité de langues ou encore à la méconnaissance des institutions belges. Ceci admis, la FGTB regarde les travailleurs belges et les travailleurs migrants comme constituant une seule et même classe ouvrière, point de vue qui, pour la CSC est plutôt un objectif à atteindre qu'un fait doré et déjà acquis.

C'est en effet sans cesse la spécificité des travailleurs migrants que souligne la CSC, ce qui l'amène non seulement à reconnaître la spécificité des travailleurs migrants par rapport aux travailleurs belges mais encore à considérer les particularités des diverses nationalités - ce qui se traduit au plan de ses structures où dix sections nationales ont été créées et sont organisées aux

plans régional et national belges. Outre cette diversité culturelle, la CSC estime encore que les migrants se différencient des travailleurs belges d'une autre manière : la plupart du temps, ils sont dépourvus de toute tradition syndicale, à la fois parce qu'ils sont très souvent originaires de régions rurales où le travail reste largement organisé sur un mode patriarcal et parce qu'ils proviennent fréquemment de pays où les structures syndicales sont inexistantes, faibles ou atrophiées (14).

A côté du fait qu'elle met ainsi en évidence la double spécificité des travailleurs migrants et, d'une certaine manière, en conséquence de cette approche, la CSC affirme son intention de prendre en charge la totalité des intérêts de cette fraction de travailleurs et donc de ne pas se limiter à leur prise en compte au plan strictement professionnel et à la gestion paritaire des flux migratoires. Dans cette perspective, la CSC commence par rejeter l'acculturation ou l'assimilation culturelle, à quoi elle préfère ce qu'elle appelle un objectif d'intégration et de coopération culturelles. Pour rencontrer celui-ci, elle a émis une série de revendications visant à préserver, à promouvoir et à diffuser les patrimoines culturels propres à chaque nationalité ; parmi celles-ci on trouve par exemple, l'apprentissage, à côté d'une des langues nationales belges, de la langue d'origine, la réalisation de programme radio TV, une politique de subsides et de facilités pour l'installation et le fonctionnement de foyers culturels propres, l'insertion d'éléments des cultures des immigrés dans les programmes scolaires des élèves belges, la possibilité d'exercer librement sa religion (15), etc.

Il est intéressant de se demander lequel des deux points de vue tend à rencontrer le mieux les attentes des travailleurs immigrés eux-mêmes : est-ce celui de la FGTB qui privilégie l'appartenance à une même classe sociale et considère celle-ci comme autompant sinon comme atténuant des différences culturelles ou, au contraire, est-ce le point de vue de la CSC qui, tout en défendant des intérêts de classe, souligne les différences internes à celle-ci ? Le résultat des élections sociales aux mandats de délégués aux conseils d'entreprise et aux comités de sécurité et d'hygiène constitue un bon indicateur à ce propos. De ce qui s'est passé aux élections

sociales de 1975, dernières en date lors de la réalisation du travail dont certains éléments sont repris ici, il apparaît qu'il convient de distinguer selon les situations : "le travailleur migrant exprime davantage sa spécificité de migrant (en votant pour un candidat lui aussi migrant) là où il est davantage exploité c'est-à-dire là où sa spécificité nationale ou ethnique se matérialise dans une situation de travail plus défavorable que celle rencontrée par les travailleurs nationaux. C'est donc en tant qu'immigré que le travailleur élit son délégué syndical d'entreprise car il perçoit sa nationalité comme le principal vecteur des discriminations dont il est l'objet dans l'entreprise. Si par contre sa nationalité ou sa spécificité ethnique ne se voit pas sanctionnée par une discrimination dans sa situation de travail, le travailleur migrant se percevra d'abord comme un travailleur et la nationalité des candidats aux élections sociales ne revêtira plus à ses yeux une importance primordiale ou exclusive. Le vote sera moins la volonté d'une expression sociale de l'étranger que du travailleur. Il s'ensuit des divergences possibles dans l'action menée par le délégué syndical immigré au niveau des entreprises : dans la première situation, il est mandaté pour prendre en charge les intérêts propres à un groupe spécifique de travailleurs ; dans le second cas, une prise en charge des intérêts communs à tous les travailleurs de l'entreprise peut se substituer partiellement à celle des problèmes spécifiques devenus moins impératifs" (16).

Il semble donc bien que, tout au moins dans la première période d'immigration ou tant que le travailleur immigré est cantonné dans des travaux lourds et pénibles généralement non effectués par des belges, sa spécificité nationale, ethnique, culturelle prend le pas sur sa solidarité de classe, comme tend à le penser le CSC. Comment d'ailleurs s'en étonner lorsqu'il s'avère que cette spécificité est pour lui cause effective de désagréments multiples tant dans sa vie professionnelle où il est spécialisé pour des tâches effectivement refusées par les nationaux, que dans sa vie extra professionnelle où il se voit fréquemment confronté à une presse qui manque rarement de souligner le caractère d'étranger de certains malfaiteurs et à des affiches sur les vitres de certains cafés et de certains logements "conseillant" aux étrangers de s'abstenir....

x x
x

Ces différentes recherches - et l'on pourrait en proposer d'autres encore, de même que divers éléments d'une observation plus diffuse allant dans le même sens-ont mis en évidence la permanence d'une différence essentielle existant dans l'approche de la réalité sociale par les structures à "étiquette" catholique ou chrétienne, d'une part, et par celles relevant du pilier socialiste, d'autre part. Cette différence porte sur le fait que, dans tous les cas analysés, les structures socialistes considèrent le milieu de travail comme étant celui qui hiérarchise les autres et à partir duquel les autres s'organisent et se situent, ce caractère prioritaire et en quelque sorte synthétique du milieu de travail découlant directement d'une doctrine qui se pose en termes de classes radicalement et globalement antagoniques. Ce point de vue n'est pas partagé par les structures chrétiennes qui, bien que certaines d'entre-elles se situent sans doute de plus en plus en termes de lutte des classes (et ce ne sont pas celles qui, actuellement, réussissent le mieux (17)) considèrent bien davantage la réalité sociale comme composée d'une multiplicité de milieux de vie qui, s'ils sont des lieux de combats multiples mais interconnectés, n'en expriment pas moins des spécificités indéniables qu'il s'agit tout autant de respecter et de prendre en considération. N'est-ce pas en effet ce qui ressort avant tout des quatre travaux qui viennent d'être brièvement résumés ? Ainsi la comparaison entre les deux revues a-t-elle montré que pour la revue socialiste, la question clé consiste à se demander comment amener la femme à s'impliquer dans l'entreprise, lieu central du combat social et culturel, pour cela, la libérer de contraintes diverses de la vie domestique tandis que pour la revue chrétienne le point essentiel porte sur la question de savoir comment la femme peut jouer un rôle actif de promotion d'un "nouvel art de vivre" à travers une multiplicité d'insertions possibles, également déterminantes. De même le travail concernant la question urbaine et celui portant sur le logement social montrent que, du côté socialiste, le milieu de travail est la point de référence obligé pour l'évaluation et le contrôle du reste tandis que, dans l'optique des structures chrétiennes, le milieu résidentiel, avec tout ce qui le complète, a sa propre autonomie et peut, dans la vie d'aujourd'hui, être le milieu le plus significatif au point que c'est sa logique qui se répercute sur le milieu de travail et non l'inverse. Enfin, le texte

Évoquant la localisation des travailleurs migrants dans l'action syndicale a mis en évidence que si le syndicat socialiste tend à fonder toutes les différences au sein de l'identité de classe, le syndicat chrétien, de son côté, affirme l'existence de formes de solidarité spécifiques qu'il s'agit d'aider à s'exprimer à l'intérieur ou même à côté de la solidarité de classe.

La constance de cet élément ~~de différenciation~~ de différenciation nous a suggéré une hypothèse explicative qui pourrait aider à en saisir le fondement. L'approche différente de la réalité sociale dans ses divers aspects par les deux principaux piliers structurant la société belge s'expliquerait par une différence de philosophie de référence, engendrant une perception non homologue de ce qui est la source et l'aboutissement d'une vie sociale idéale. Du côté socialiste existerait le sentiment que maîtriser le procès de travail à travers une régulation collective est ce à partir de quoi s'enclencherait une transformation générale de la qualité de la vie. De l'autre côté, se perpétue une certaine tradition d'ambiance personaliste (18) qui, même lorsqu'elle cherche à se combiner avec une approche plus collective s'appuyant fortement sur des structures, continue à mettre en valeur la relation interpersonnelle mais aussi la qualité des personnes, sans quoi les structures sont considérées comme peu susceptibles d'avoir la même efficacité. Dès lors, pour ce monde catholique, le problème de la relation à autrui et de l'effort personnel médiatisé par différents types d'agir constituerait l'élément clé de cette transformation ; certes, il est reconnu que cet aspect relationnel peut être et est en fait perverti par certaines structures sociales qui produisent l'inégalité ou l'exploitation : il s'agit donc d'éliminer ces perversions en se dotant de structures collectives qui permettront de rétablir une vie au sein de laquelle l'agir créateur de relations (19) ne se situera pas de façon privilégiée dans l'entreprise mais bien dans tout ce qui, par ailleurs, constitue "l'art de vivre" : la famille, l'éducation, la culture, le loisir - et que l'on peut synthétiser sous le terme de "privé" (20).

Ce premier niveau d'hypothèse explicative doit se comprendre, selon nous, dans un contexte où le catholicisme serait en situation de transaction au sein d'une société capitaliste dont le centre serait la morale du travail, ce qui laisse supposer que les choses essentielles se jouent au niveau de ce travail, de la discipline qui y est attachée, des lieux où il s'exerce et des instances qui l'expriment. Or, à bien y regarder, le catholicisme, bien que s'affirmant toujours contre la paresse, n'a jamais été avant tout une religion accordant au travail une fonction privilégiée. On peut même aller jusqu'à dire que le travail-châtiment ("Tu gagneras ton pain à la sueur de ton front") est une idée qui reste implicitement présente dans sa philosophie. A l'inverse du protestantisme qui, comme l'a bien montré Weber, se trouve en connivence d'esprit avec le capitalisme, le catholicisme a toujours accordé plus d'attention à la famille ou au local qu'aux autres milieux de vie et en particulier qu'au travail. Si pour le protestantisme, l'exercice rigoureux du métier est un chemin privilégié de réalisation de soi et un témoignage du salut, pour le catholicisme, la qualité du sujet agissant *est* prioritaire et celle-ci s'exprime dans des agirs multiples dont le métier n'est qu'un aspect. N'est-ce pas d'ailleurs ce qu'indiquent, par exemple, sa bien plus grande tradition de morale familiale que de morale sociale, tradition qui la garde souvent aujourd'hui encore bien plus sensible aux entorses à la première qu'aux infractions à la seconde ?

Cette tradition différente - qui distingue par ailleurs un mouvement socialiste, né de l'entreprise elle-même, d'un mouvement catholique qui, resté longtemps étranger à celle-ci, s'est toujours manifesté par une politique de présence dans tous les autres milieux de vie, dans un pays, comme la Belgique, il a réussi à encadrer efficacement, cette tradition différente nous paraît susceptible de rendre compte de la non-homogénéité d'approche distinguant les instances relevant de l'un et de l'autre. Sans doute une histoire comparative des deux mouvements aiderait-elle à étayer et à approfondir encore cette hypothèse en révélant les lieux de lutte considérés comme *décisifs* par l'un et par l'autre et les systèmes d'alliance qui ont jalonné leur déjà longue existence.

NOTES

- (1) Val R. LORWIN, Belgium : Religion, class and language in national politics, in : Robert A. Dahl (ed.) Political oppositions in Western Democracies, Yale University Press, New Haven, 1966
- (2) Lilliane Voyé, De l'adhésion écclesiastique au catholicisme socio-culturel en Wallonie (Belgique), Actes de la Conférence Internationale de Sociologie de la Religion, Venise, 1979.
- (3) Dossiers du CRISP, Les partis politiques en Belgique, Ed. revue et augmentée, n° 10, novembre 1978
- (4) Jean Remy, Lilliane Voyé, Emile Servais, Produire ou reproduire? Ed. Vie Ouvrière, Bruxelles, 1978 - voir particulièrement les pages 245 à 247
- (5) Nous ne sous-entendons pas ici que tout ce qui tient aux organisations est maîtrisable et contrôlable par des actions volontaristes mais simplement que la "tête" d'une organisation peut proposer une certaine orientation à celle-ci - ce qui ne signifie pas qu'elle en gère totalement les effets. Nous voulons seulement dire qu'il est d'autres aspects - culturels - à propos desquels le volontarisme est essentiellement illusoire, du moins dans le court terme.
- (6) Christine Froidbise, Vie Féminine et Femmes Prévoyantes. Comparaison de deux mouvements de promotion féminine en milieu populaire. Mémoire UCL, 1977
- (7) Olivier Tixhon, Le logement collectif ouvrier dans l'agglomération bruxelloise. Production idéologique et infrastructure (1930 à 1919), Mémoire UCL, 1978
- (8) En cette matière, en effet, et tout particulièrement à l'époque considérée par ce travail, le monde catholique est plus proche de ce modèle dit "libéral bourgeois" que du modèle alternatif socialiste. Il y retrouve en effet mieux la multipolarité de ses préoccupations.

- (9) Jean-Pierre Gailly. Le mouvement ouvrier et la question urbaine à Bruxelles, mémoire UCL, 1978
- (10) Manuel Castells, La question urbaine, Ed. Maspero, Collection Textes à l'appui, Paris, 1972
- (11) Friedrich Engels. La question de logement, Ed. Sociales, Classiques du marxisme, Paris, 1969
- (12) On a déjà beaucoup évoqué par ailleurs, dans des écrits divers le fait que le "monde catholique" s'inscrit essentiellement - et quels que soient les projets et les déclarations de certaines de ses instances - dans la ligne d'une politique de concertation sous-tendue par un modèle d'harmonie bien plus que par un modèle de conflit.
- (13) Raymond Bedarid, La participation syndicale des travailleurs migrants au niveau de l'entreprise, Mémoire UCL, 1979
- (14) Il faut savoir que la Belgique a un taux très élevé de syndicalisation : en 1976, il atteignait 71 % des travailleurs.
- (15) On notera, à ce propos, que, depuis quelque temps à côté des fonctionnaires des cultes catholiques, protestant et juif, l'Etat belge paie également les fonctionnaires du culte musulman.
- (16) Raymond Bedarid, op. cit., p. 108
- (17) Dans l'article évoqué dans la note (2), il apparaît par exemple que les mouvements de jeunes tels que la JCC, qui ont depuis quelque temps négocié un virage en s'inscrivant explicitement dans une perspective de lutte des classes, voient ~~de~~ leur propre ~~avec~~ leurs effectifs baisser.
- (18) voir, sur le concept de "personnalisme" : Théologisch Lexicon voor de Praktijk - Handboek bij het gebruik van de nieuwe Katechismus - Deel X - Uitgeverij Paul Brand, Hilversum, 1973, pp. 35-36; voir aussi Emmanuel Mounier, *Le Personnalisme*, OUF, Coll. Que sais-je ? n° 395.

- (19) Il est intéressant de noter que cette insistance sur la redécouverte de la "relation" se rencontre chez des auteurs actuels bien éloignés de ce "monde catholique". Ainsi en va-t-il, par exemple, de Jacques ATTALI qui dans son ouvrage intitulé "La parole et l'outil" (Ed. PUF, coll. Economie et liberté, Paris, 1975) plaide pour l'instauration d'une société relationnelle où "l'homme communicant" aura tout son poids, ce qui, selon lui ne peut se faire que dans une perspective socialiste.
- (20) Jean Remy, *La dichotomie privé/public dans l'usage courant : fonction et genèse*, in : *Modèles culturels et pratique sociale, Recherches sociologiques*, vol. IV, n° 1, 1973, pp. 19-38.

RAPPORTS DE LA RELIGION ET DE L'IDÉOLOGIE.
LEUR PASSÉ ET LEUR PRÉSENT.

Communication à la 15ème. Conférence Internationale de Sociologie de la
Religion. Venise, Août 1979.

Mariano Corbí
Institut Científic Interdisciplinar
c. Caspe, 32
BARCELONA 10 (España)

Table des matières

	Pg.
Perspective théorique	1
Insuffisance de certains abords à l'étude du mythe et du symbole	2
Relation de dépendance entre les formations mythologiques et les structures de la société et du monde du travail	4
Coïncidence entre le fait religieux et le système des valeurs en vigueur	6
Relation entre mythe et idéologie	8
Approximation à la situation actuelle de la religion	9
Constatations au sujet de la situation de la religion chrétienne dans notre civilisation citadine et industrielle	14

Perspective théorique

Pour éclaircir les rapports existant entre l'idéologie et la religion, ou ce qui revient au même tel que nous le verrons plus tard, entre la mythologie et la religion, il faut premièrement aborder le problème du rapport des systèmes des valeurs et la religion d'une société donnée, puisque aussi bien l'idéologie que la mythologie ne sont que des discours portant sur les systèmes des valeurs d'une société.

Si l'on considère que la structure du monde du travail est un système humain de relation avec le milieu environnant et, d'après les études réalisées, nous pouvons affirmer que le système des valeurs d'une société dépend de la structure du monde du travail fondamental de cette société, de sa forme fondamentale de travail pour influencer cet environnement.

D'après tout cela, l'étude du système des valeurs d'une société exige une analyse de sa structure du travail.

Mais, toujours dans cette perspective, l'étude du système des valeurs d'une société exige en plus une analyse de la structure sociale qui naît à conséquence d'un système de travail rapporté à l'environnement et qui explicite son mode d'action sur ce milieu environnant, ou bien, une analyse de la structure sociale lorsque celle-ci devient l'instrument de rapport et d'incidence avec ce milieu.

Dans ces paragraphes nous avons ébauché indirectement l'idée que le système des valeurs d'une société dépend de son système social et de travail. Pour établir le rapport existant entre ces deux systèmes dans le cadre d'une société donnée, il faut étudier ses mythes, ses symboles et ses configurations axiologiques, ainsi que la connexion de ceux-ci avec la pragmatique sociale et du travail de la dite société.

Puisque nous considérons que le niveau sémantique est le point de manifestation de ce qui a de la valeur dans la langue: ce qui est axiologique; et compte tenu que les mythes et les symboles sont des langages des valeurs, le problème que pose le rapport que nous avons ébauché est un problème sémantique: celui du rapport existant entre la sémantique et la pragmatique. Il faut, pour l'aborder, une optique très particulière de la sémantique. Cette optique ouvre les portes à l'analyse des formations des valeurs ou formations axiologiques humaines au caractère social et elle se préoccupe moins des rapports existant entre les expressions linguistiques et le domaine extra-linguistique objectif, ou autrement dit, du rapport existant entre les expressions linguistiques et l'object extra-linguistique nommé, que des expressions linguistiques en tant qu'expression et établissement d'un système des valeurs sociales qui signifient une pragmatique donnée sociale et du travail. Ou, autrement dit, cet énoncé sémantique s'occupe des charges des valeurs ou axiologiques renfermées dans les expressions linguistiques dans la mesure où ces charges comportent des paradigmes d'évaluation des choses et qui fournissent donc une orientation pour la vie d'un certain groupe social; c'est-à-dire, un sens de la vie pour ce groupe et pour ses individus.

Mais soyons plus concrets: le système des valeurs d'une société ou système axiologique crée dans cette société l'orientation qu'il lui faut pour vivre. Dans le groupe, cette orientation détermine de façon évidente ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter pour vivre et ne pas mourir, au sujet des points fondamentaux de la vie.

Dans notre perspective, nous élevons cette affirmation - constatée par plusieurs sciences humaines - à la catégorie d'hypothèse et c'est à partir de celle-ci que nous allons orienter notre analyse mythologique.

A partir des études réalisées, nous pouvons considérer que le système des valeurs d'une société est en rapport de dépendance avec l'opération fondamentale que le groupe humain développe dans le milieu environnant, afin de survivre; ou en d'autres termes, ce système des valeurs dépend de la façon fondamentale d'influencer le monde environnant, à partir duquel le groupe peut survivre.

Si l'on considère la culture comme étant l'ensemble des instruments du monde du travail - matériaux et sociaux - qu'une société développe pour survivre dans ses rapports avec le milieu environnant, le système des valeurs d'une société sera en dépendance du type de culture propre à son groupe social. Nous appelons instruments sociaux les types divers de cohésion sociale qui fournissent des caractères d'efficacité tout particuliers aux agissements des groupes sociaux humains dans l'environnement. Par exemple, dans le monde du travail, la coordination des grandes masses humaines pour l'exécution des travaux, moyennant une forte autorité, etc.

A partir de cet envisagement, l'étude de la corrélation du système des valeurs d'une société et de son système de travail et social doit être abordée à partir d'une théorie nous permettant de traiter convenablement les discours axiologiques, tels que les mythologies, les idéologies, etc. avec lesquels cette société établit son système des valeurs, ainsi que les unités axiologiques de ces discours, c'est-à-dire, à partir d'une théorie permettant de traiter convenablement les mythes, les symboles et les configurations axiologiques de cette société. Etant donné que le mythe est un discours axiologique linguistique et que le symbole est une unité axiologique linguistique, cette théorie devra permettre l'abord de l'aspect axiologique de la langue. Il faut donc une étude axiologique de la sémantique.

Insuffisance de certains abords à l'étude du mythe et du symbole

Si nous nous efforçons de prélever de façon sommaire ce à quoi plusieurs disciplines sont parvenues dans l'étude du mythe et du symbole et cela dans des perspectives différentes, nous aurons les résultats suivants:

La psychanalyse découvre la cohésion et la nécessité des développements symboliques dans lesquels elle trouve un certain type de formalité interne. Cependant, les configurations symboliques étudiées par Freud sont pathologiques, asociales et opaques. Il essaie d'édifier une herméneutique éliminant l'opacité significative des symboles pour les malades, grâce à la formalité symbolique découverte. Une autre parmi les grandes réussites de Freud est celle d'avoir signalé des bases instinctives et matérielles dans l'engendrement des formations symboliques; bien que cette base instinctive et matérielle signalée soit asocia-

le, de façon fondamentale. La générateur des symboles n'est pas la sexualité humaine en tant que rapport des êtres humains, mais la "libido". Avec cela Freud parvient à une notion de désir asocial. S'il avait pris en considération le caractère de la sexualité en tant que système axiologique de rapport entre les membres d'un groupe social humain et en tant que rapport de ce groupe avec son milieu environnant, et s'il s'était aperçu du caractère linguistique des formations symboliques, c'est-à-dire, du caractère communicatif et intersubjectif des symboles, il n'aurait pas donné à la "libido" le traitement qu'il lui a donné; pour lui la "libido" était la seule génératrice des symboles.

Cette même école psychanalytique, y compris Freud lui-même, remarque le fait que les symboles mythiques et religieux ont de la similitude avec les symboles pathologiques étudiés et qu'ils ont le même genre de connexions et de développements. Mais cette école souligne également le fait que pour le traitement des mythes, la méthode freudienne comporte de graves inconvénients: le traitement asocial des symboles et des mythes et leur générateur asocial: la "libido".

A l'intérieur de cette école, Jung essaiera de pallier cette difficulté en transformant les mythes et les symboles archétypes transcendants. C'est ainsi qu'à notre avis, il sacrifie un des mérites capitaux de l'école psychanalytique: la base matérielle et instinctive génératrice des symboles.

Toujours en rapport avec les réussites de Freud et de Jung, Bachelard aborde l'étude de la poésie, quoique d'une position extérieure à l'école psychanalytique. Dans ce domaine, Bachelard explicite la structuralité et la formalité des groupements symboliques, lesquels bien que conscients et publics manquent du caractère de constitution axiologique par rapport au groupe social propre aux mythes. Nous expliquons ce caractère plus loin.

Quoique plus près de Jung que de Freud dans bien des aspects, Bachelard corrige en partie l'erreur de Jung: il rétablit la connexion des formations symboliques avec la racine matérielle humaine. Pour lui, les symboles partent toujours du rapport avec quelque chose de matériel spécialement qualifiée du monde environnant. Par exemple, la relation humaine avec l'eau, le feu, la terre, le vent, etc. Mais malgré tout cela, il continue à considérer les rapports générateurs des symboles d'une façon ahistorique et transcendantale par rapport à l'histoire.

Freud, son école et Bachelard coïncident en ce point: les formations symboliques pathologiques, poétiques et mythiques entretiennent des rapports de similitude au sujet de leur formalité.

A partir des domaines scientifiques de l'anthropologie et de l'ethnologie, des auteurs tels que Lévi-Brühl, Lévi-Strauss et d'autres encore étudient déjà les formations symboliques et mythiques en leur reconnaissant leur caractère constituant, étant donné qu'elles structurent le sujet et le groupe et qu'en plus, elles leur fournissent des paradigmes axiologiques et ontologiques pour l'interprétation de la réalité. De plus, ces auteurs reconnaissent la logique toute particulière et rigoureuse du facteur symbolique. Lévi-Strauss affirme de façon explicite que la formalité propre du facteur symbolique est une formalité linguistique. Cependant, la connexion avec les bases instinctives et matériel-

les de ces formations reste dans l'ombre et, avec cela, l'historicité même de ces formations.

Déjà dans le domaine explicitement religieux de la symbologie, des historiens de la religion, tels que Mircea Eliade et bien d'autres, constatent la formalité et la rigueur du facteur symbolique, lequel est à nouveau mis en connexion avec les bases matérielles des différentes cultures qu'ils étudient, mais ils le font de façon vague et non articulée et ils ne parviennent pas à se libérer totalement d'un certain "junguisme".

Vu de n'importe laquelle des deux disciplines énoncées, le caractère de "moule mental" des formations mythico-symboliques est reconnu en général, de même que leur caractère d'agent de cohésion sociale, mais, contrairement, on ne parvient pas à expliciter quelle en est la raison et encore moins quelle est son articulation avec les bases matérielles de la culture. Il est possible d'affirmer qu'aussi bien l'histoire des religions que l'anthropologie et l'ethnologie acceptent qu'à de telles structurations sociales et du monde du travail correspondent de telles configurations mythiques et symboliques.

D'une perspective théorique totalement différente, Marx a soutenu l'idée de la détermination des superstructures idéologiques par les superstructures sociales, mais lui non plus n'a pas fourni l'explication de cette détermination.

Après un long parcours sur le traitement donné aux formations mythico-symboliques selon des différentes perspectives scientifiques, dont nous venons de faire un rapide résumé, nous avons pu conclure que l'abord théorique pour l'étude des mythes et des symboles devait être un abord "social et concernant le monde du travail, linguistique et sémantique".

Relation de dépendance entre les formations mythologiques et les structures de la société et du monde du travail

Nous avons déjà souligné que pour l'étude de la manifestation de ce qui a de la valeur dans la langue il fallait une perspective sémantique toute particulière, dans lequel le niveau sémantique est justement considéré comme étant le lieu de manifestation de ce qui a de la valeur dans la langue.

A l'intérieur de cette perspective sémantique l'on suppose l'existence d'unités d'analyse appelées "signifiés", douées d'une structure axiologique.

Ces signifiés chargés de valeur établissent une communion axiologique et une interprétation ontologique uniforme dans un groupe social donné - puisque tous les individus de ce groupe participent d'une même valeur pour chaque signifié concret et, à partir de ces valeurs concrètes, ils interprètent leur monde - et ils sont en relation de dépendance avec une pragmatique sociale et du monde du travail, étant donné que tout système des valeurs concret est en relation et dépend de sa pragmatique du travail et sociale correspondante.

Ces signifiés chargés de valeur sont articulés et structurés d'une façon susceptible d'analyse dans des discours axiologiques, tels que les mythes. C'est d'ici que naît la nécessité de pouvoir établir l'articulation profonde des structures axiologiques telles que les mythes.

Seule la connaissance de la structure axiologique de la narration mythique permet de la rapporter avec la structure sociale et du monde du travail correspondante.

A partir des études réalisées nous sommes en mesure d'affirmer tout d'abord qu'une structure axiologique est formée par des éléments axiologiques et des rapports axiologiques. Par exemple, supposons une structure axiologique formée par deux éléments: un élément chargé de valeur négative (-) et un élément chargé de valeur positive (+); ceux-ci pourront être mis en rapport de plusieurs façons différentes. Par exemple, le terme négatif devient positif, ou le terme négatif s'oppose au positif, ou encore tous les deux se sincrétisent en une seule unité supérieure. Dans les mythes, ces termes abstraits sont toujours revêtus d'une concrétion mythologique, tel que par exemple: les termes "mort" et "vie" (termes "-" et "+") entrent en rapport et donnent comme résultat "la mort devient vie" (le terme "-" devient "+"), ou "la mort s'oppose à la vie" (le terme "-" s'oppose à "+"), ou "toute réalité est une conjonction de mort et de vie" (les deux termes se sincrétisent en une unité supérieure).

Les analyses sémantiques des configurations mythologiques, c'est-à-dire, des analyses du plan du contenu de valeur des configurations mythologiques fournissent les résultats suivants:

Une configuration mythologique s'appuie sur des éléments de relation à l'intérieur d'une relation donnée. Par exemple, les éléments: négatif et positif; relation: l'élément négatif devient positif. C'est cela que nous appellerions le "schéma" d'une configuration mythologique. Des mythologies superficiellement différentes peuvent présenter un schéma identique.

Mais le schéma n'est qu'une unité théorique d'analyse; en fait, il se présente toujours revêtu d'une concrétion mythologique. Par exemple, le schéma "terme négatif, terme positif, transformation du premier en le second" pourra adopter la forme sémantique: "mort, vie, la mort devient la vie".

Le schéma structural revêtu d'une forme sémantique donnée est ce que nous appellerions le "modèle axiologique". C'est avec lui que l'on construit le mythe. Le modèle configure et structure la totalité du champ sémantique pertinent pour la vie d'un groupe humain. Le développement de la structure du champ sémantique d'après le modèle, et compte tenu de la formation symbolique, donne lieu à la "configuration mythologique".

Ainsi, l'analyse sémantique des configurations mythologiques nous fournit le schéma, le modèle, la formalité et la configuration mythiques.

Possiblement trop condensés et schématisés, ces résultats peuvent s'avérer peu compréhensibles. Nous espérons qu'ils resteront plus clairs après les exemples que nous allons présenter par la suite.

En ce qui a trait à la structure sociale et du monde du travail d'un groupe humain, nous pouvons dire que lorsque l'on aborde l'analyse des opérations concernant le domaine du travail qu'un groupe humain doit réaliser pour survivre, l'on obtient que la totalité de ces opérations se divise en un ensemble de séries opératives parfaitement délimitées. Quelques unes des séries sont axiales et

d'autres périphériques, selon qu'elles soient centrales ou périphériques pour la vie du groupe. Par exemple, pour une société de chasseurs, la chasse sera une série opérative axiale, tandis que la récolte des fruits - opération complémentaire relevant du domaine du travail - sera périphérique.

Dans une série axiale du travail il y a également des moments centraux d'articulation opérative et des moments périphériques. Par exemple, dans le cas de la chasse, les moments centraux seront tuer l'animal et le dévorer.

Quant à ce qui est de la relation de dépendance entre les narrations mythiques et les structures sociales et du monde du travail, où celles-là viennent s'inscrire, nous pouvons signaler le fait que les analyses réalisées à propos de la connexion des différentes mythologies et leur typologie du travail et sociale, ainsi que culturelle correspondantes nous autorisent à affirmer que: les configurations mythologiques s'appuient et sont corrélatives aux séries opératives du monde du travail axiales par rapport à un groupe; des modèles et les schémas mythiques s'appuient et sont corrélatifs aux moments centraux des séries opératives axiales. Par conséquent: les moments centraux d'opération de la série axiale appartenant au monde du travail d'une société fournissent la clé interprétative des autres séries opératives et de leurs autres moments opératifs axiaux. C'est d'ici que l'on peut comprendre pourquoi un seul schéma et un seul modèle sont capables de rendre compte de toute une mythologie.

D'après ces résultats, des structures de travail semblables sont à l'origine des mythologies semblables et des structures du travail avec des séries du travail axiales identiques fournissent des mythologies structurellement identiques, c'est-à-dire, même avec des mythes en apparence très différents, elles créent des systèmes identiques et des ontologies identiques. Donc, si la structure du travail d'un groupe social change, sa mythologie devra changer également, ainsi que son système axiologique et son ontologie et, en fait, il y a changement.

La coïncidence entre le fait religieux et le système des valeurs en vigueur

Faisons encore un pas en avant: le fait religieux est un fait axiologique. Toute expression, action ou rituel, toute expérience religieuse est axiologique. Par conséquent, la place propre au fait religieux est le domaine axiologique humain. Le fait religieux prendra donc appui sur les configurations mythologiques qui ont leur origine dans les séries opératives axiales des groupes humains et, à cause de cela, dans les moments centraux de leur opération.

Le fait religieux est toujours ressenti et exprimé comme étant l'absolu inconditionnel et dans le domaine humain, rien n'est plus absolu inconditionnel que ces séries opératives et ces moments d'opération grâce auxquels les groupes survivent et restent éloignés de la mort.

Les caractères de l'expérience religieuse exigent que celle-ci s'exprime et s'appuie toujours sur les sommets des systèmes axiologiques des sociétés.

Un sommet axiologique est le point autour duquel se polarise la totalité d'une configuration axiologique, ou la totalité d'un champ sémantique chargé de valeur. C'est le lieu où, de la manière la plus claire, vient s'exprimer le modèle mythologique qui configure la totalité du champ sémantique dont il s'agit.

C'est aussi le point suprême de la généralisation axiologique, celle-ci étant à son tour le lieu sémantique où sont présents virtuellement tous les traits et les caractères sémantique distribués dans le champ dont elle est la généralisation. Par exemple, pour une société de chasseurs et en ce qui a trait à une généralisation axiologique, la mort sera le lieu où seront présents tous les éléments positifs de la totalité du champ sémantique.

De tout ce qui a été dit jusqu'à présent, on peut conclure que les systèmes religieux changent ou se transforment lorsque le système social et du travail change ou se transforme. Une religion qui n'est pas adéquate à son moment social et du travail reste marginée ou meurt. Celle-ci est une question extrêmement importante au moment d'analyser, constater et expliquer la crise religieuse actuelle, ainsi que le manque d'adéquation de la religion à son moment social et du travail.

Encore une conclusion: le fait religieux - et c'est ainsi qu'on le constate - et l'expérience religieuse ne peuvent être exprimés, on ne peut qu'en parler, que grâce au système des valeurs en vigueur. L'initiation à cette expérience ne peut se faire que par les moyens disponibles capables d'exprimer et de ressentir l'absolu. Il en est de même pour la sacramentalisation et la ritualisation du sacré au moyen du caractère d'absolu propre au système des valeurs qui gouvernent la vie d'un groupe social.

Par conséquent, l'absolu sacré et le sommet (la valeur absolue sociale) du système axiologique d'une société sont nécessairement coïncidents, puisque nulle valeur conditionnelle sociale n'est capable d'exprimer l'inconditionnel sacré de façon convenable. Mais, malgré cette conjonction nécessaire, ces deux valeurs sont radicalement différentes. Le système des valeurs qui commande un groupe social établit dans le groupe un genre de rapport avec le milieu environnant parfaitement déterminé et concret dans les éléments fondamentaux de la vie du groupe; par conséquent, il structure les sujets sociaux en tant que systèmes déterminés d'appétits, de désirs par rapport au milieu environnant, par rapport aux valeurs de ce milieu environnant. En outre, il détermine un type concret de rapport et de cohésion sociaux entre les individus du groupe, une pragmatique sociales et du travail, ainsi qu'une ontologie.

Tandis que le système des valeurs reste en vigueur, tout cela se présente aux yeux des individus de ce groupe social comme étant sûr et indubitable; l'ontologie concrète et les systèmes des valeurs concrètes se présentent en tant que ce qui "est réellement" et en tant que "la valeur elle-même".

Par contre, pour qu'elle soit présente, la valeur sacrée exige la dévalorisation de tout autre type de valeur, c'est-à-dire, dévaluer toute valeur sociale qui maintient en vie l'individu et le groupe auquel il appartient. Quant elle est présente, la valeur sacrée est une valeur qui attire en tant que valeur, mais en même temps elle est repoussante et effroyable du fait qu'elle dévalue toute autre valeur sociale, tout en menaçant ainsi non seulement l'individu, mais la société elle-même. Par cette dévalorisation de toute valeur sociale, la valeur sacrée détruit le désir provoqué chez l'individu et le groupe par cette valeur sociale. La valeur sacrée détruit ou ternit ce genre concret de sensibilité qui remplit une fonction dans la vie sociale humaine et elle éveille à une autre sensibilité, à un autre pouvoir de captation lesquels n'assurent plus aucune fonc-

tion de survie quant aux individus ou à la société elle-même; elle éveille à une autre sensibilité qui est gratuite et non utile. En outre, elle désarticule le système d'interprétation du monde qui oriente à chaque instant la vie humaine sociale et, de cette façon, elle la place devant un nouveau monde non interprétable d'après les normes établies, un nouveau monde mystérieux, sacrement et expression de la valeur sacrée suprême, valeur qui n'est pas capable de déclencher des opérations de survie ni chez les individus, ni dans le groupe social.

En résumé, la valeur religieuse s'articule sur l'articulation propre au système des valeurs d'une société, car elle a besoin de s'exprimer et de se sacramentaliser avec la seule chose douée de valeur inconditionnelle dont dispose le groupe: ce qui le garde loin de la mort, ce qui le maintient en vie.

Il y a donc une conjonction inéluctable entre le système des valeurs du groupe et l'initiation, expression et sacramentalisation du sacré et une disjonction du type "non valeur et non être", opposé à "valeur et ce qui est réellement". Lorsque le système des valeurs est modifié ou changé, change et se modifie également le mode d'initiation, d'expression et de sacramentalisation du sacré, du facteur religieux exprimé dans ce système.

Si nous appelons "valeur 1" le système des valeurs d'un groupe et "valeur 2" le facteur religieux exprimé dans ce système (en même temps qu'opposé à lui de la façon explicitée auparavant), nous aurons: l'articulation dont la "valeur 2" est revêtue, est celle de la "valeur 1".

L'élément religieux se présentera donc comme un "effet 2" concomitant aux valeurs qui commandent les rapports avec le milieu environnant et la cohésion interne d'un groupe social, comme un "effet 2" opposé à "l'effet 1" de l'aspect axiologique propre à chaque culture.

Relation entre mythe et idéologie

Les systèmes mythologiques et symboliques - expression des valeurs sociales d'un groupe culturel - déterminent: le rapport de ce groupe avec son environnement, son interprétation du monde, la structure de ses sujets et la cohésion entre eux. Ces systèmes constituent, en plus, un moyen pour l'établissement et maintien de la communion axiologique entre ses membres et un moyen pour ce qui est connu sous le nom de "reproduction idéologique".

Lorsque pour des raisons concernant le domaine du travail dont nous ne pouvons nous occuper maintenant, le mythe est remplacé par l'idéologie, celle-ci remplira toutes les fonctions qui correspondaient au mythe. En ce moment, le fait religieux devra s'appuyer et s'exprimer selon le système idéologique en vigueur.

De façon schématique, nous pouvons distinguer un système mythique d'un système idéologique, de la manière suivante: un système mythique est constitué par des unités axiologiques traitées selon une formalité axiologique, appelée par certains auteurs formalité symbolique, et que nous appelons formalité sémiotique. Une idéologie est un système formé par des unités axiologiques partiellement traité avec une formalité axiologique et partiellement avec une formalité

logique.

Dans le sujet qui nous occupe, nous allons laisser de côté la différence structurale existante entre ces deux systèmes, car la religion s'appuie justement sur ce point où les deux systèmes coïncident: les sommets axiologiques correspondant aux caractéristiques sociales et du travail des rapports entretenus par un groupe culturel donné avec son milieu environnant.

Approximation à la situation actuelle de la religion

Grâce à l'appareil méthodologique exposé de façon sommaire nous avons analysé plusieurs univers mythologiques très nettement différenciés, dans le temps et dans l'espace. La théorie indiquée nous a permis d'établir une typologie des religions dans l'histoire. Cette typologie nous a été donnée par la structure sociale et du monde du travail propres à chaque peuple. Si les sommets axiologiques, ou ce qui revient au même, les schémas et les modèles axiologiques s'appuient et sont engendrés par les moments centraux des séries opératives concernant le domaine du travail axial tel que nous l'avons indiqué, nous sommes à même de pouvoir affirmer qu'à des systèmes de travail semblables correspondront des formations religieuses semblables. Les systèmes des rapports sociaux et du travail avec le milieu environnant des groupes humains peuvent être catalogués suivant quelques types fondamentaux; par conséquent, les mondes mythologiques et religieux seront typifiables d'après quelques modèles fondamentaux.

Pour nous approcher de l'étude des formes religieuses les plus communément en vigueur dans nos cultures occidentales, c'est-à-dire, celles du christianisme et qui s'adaptent à nos conditions culturelles, nous devons commencer par l'affirmation suivante: les formes de religion traditionnelle manquent d'appui dans le système axiologique engendré par le rapport actuel concret avec le milieu social et du travail et nous devons analyser tout d'abord quelles ont été les formes de travail qui ont été à l'origine des formes de la religion traditionnelle. Dans ce but, nous allons survoler brièvement les typologies culturelles étudiées, afin de voir quel type de formations mythologiques et axiologiques engendrent ces façons de survie culturelle et de savoir avec quelles, parmi celles-ci, apparaissent les schémas recteurs de la religion traditionnelle.

Nous commencerons par les peuples chasseurs-récolteurs. Ces peuples vivent principalement de la chasse et l'action de chasser suppose avant tout la mort violente d'un animal. Par conséquent, la série axiale du travail de ces civilisations sera la chasse et le moment central de cette série sera le fait de donner la mort violente à un animal. Les mythologies de ces peuples nous donnent le modèle qui préside à leur système axiologique: "la mort violente qui donne la vie". A partir de ce modèle, toute mort, même naturelle, sera pensée comme étant une mort violente. Si la mort violente, la chasse, donne vie et toute mort est une mort violente, toute mort donne vie et, conséquemment, tout ce qui donne l'être, culture, vie, fécondité, etc. sera conçu comme un mort. Ainsi, le fait de tuer des animaux c'est donner la vie et les animaux, en tant que source de vie, sont des morts. La copulation est donner la vie; ainsi, copuler est tuer et la relation familiale devra donc être une relation axée sur l'action de tuer - l'homme - et d'être tué - la femme -. Les rapports sociaux consistent en un échange de femmes avec d'autres groupes sociaux, afin d'établir ainsi une rela

tion familiale; par conséquent, le rapport social est un rapport de tuer et d'être tué, car le fait de donner des femmes signifie que l'on offre des victimes et le fait d'en recevoir signifie que l'on est disposé à tuer. Si la copulation signifie tuer violemment, la chasse sera donc une copulation et l'établissement des liens de parenté entre les clans humains et les animaux dont ils vivent.

Conséquemment, toute réalité ayant de la valeur découlera d'une mort violente; ainsi, la culture et les normes sociales et du travail proviendront des ancêtres, lesquels ne sont que des morts. Toute réalité et toute vie est donc un fruit de la mort; par conséquent la réalité par antonomasie, la réalité sacrée, se manifestera chez les morts, chez les ancêtres.

Voyons maintenant quelle est la modification introduite par les civilisations de l'horticulture, nom par lequel nous désignons des civilisations où ce sont les femmes qui pratiquent l'horticulture, tandis que les hommes préparent la terre pour la cultiver et, en même temps, ils continuent plus ou moins à pratiquer la chasse. Chez ces peuples horticulteurs, la source principale de survie n'est pas la chasse, mais les produits fournis par le travail des femmes. Ainsi, la série axiale du travail dans ce genre de civilisations est l'horticulture et le moment central de cette série est l'action de dépecer les produits que l'on doit cultiver et les enterrer pour qu'ils renaissent.

Les mythologies des peuples horticulteurs nous indiquent que la pratique agricole est interprétée selon le modèle chasseur, consacré par des milliers et des milliers d'années de tradition. Nonobstant, la nouvelle modalité de travail introduira une modification fondamentale dans ce modèle.

L'action de découper les produits que l'on doit cultiver, ou encore, celle d'égrainer les épis pour les enterrer afin qu'ils portent leur fruit, est une action pensée et vécue comme s'il s'agissait de tuer violemment. C'est ainsi que les horticulteurs peuvent interpréter selon le modèle propre aux chasseurs aussi bien l'horticulture que la chasse, la copulation, les rapports familiaux et des clans, etc. L'être, la fertilité, la vie et la civilisation proviendront toujours d'un mort. La mort sera toujours la réalité suprême et sacrée; tuer sera le devoir suprême, le plus sacré des devoirs.

Cependant, et quant au domaine du travail, la nouvelle série opérative modifiera le modèle chasseur par l'établissement d'une nouvelle équivalence: "toute mort violente est une descente aux enfers, c'est le fait d'être enterré, le fait de descendre dans le sein de la terre qui est un tombeau". Cette équivalence naît à partir du moment central de la série opérative axiale du travail: l'action d'enterrer les fruits de la terre pour qu'ils renaissent et donnent la vie; cette équivalence se fait à partir de la nécessité fondamentale de réaliser cette action. Toute la grande symbolique chasseresse de la mort est maintenant rattachée à la descente aux enfers.

Pour ces peuples tout continue à être le fruit d'un mort. Le fait d'introduire la mort signifie l'introduction de la réalité. Le fait d'introduire la condition humaine mortelle signifie introduire la procréation, les biens de la civilisation, les plantes cultivables, les techniques agricoles, de la chasse, de la pêche, etc. La base sacrée de toute existence est conçue comme "le premier assassiné, dévoré, violé, enterré". Ce que nous pourrions appeler dieu est pour eux "le

premier mort", "le grand mort", "le grand mort qui devient toutes les choses". Tout jaillit de cette "protovictime" qui se trouve présente partout, quoique transformée; tout n'est que la transformation de cette "protovictime". On ne lui fait pas d'offrandes, on ne la prie pas, mais on la rend présente en répétant de mille façons différentes la "mort primordiale".

Aussi bien pour les peuples chasseurs-récolteurs que pour les peuples horticulteurs, la vie de sainteté consisterait à revivre dans leur propre vie ce que leurs ancêtres ont fait et avec cela, les rendre présents, les sacrementaliser dans leur monde. Elle consisterait donc à ne pas s'écarter tant soit peu de la source de toute vie, de toute réalité et de toute sacralité, c'est-à-dire, des morts, des ancêtres.

Le monde axiologique et religieux des agriculteurs des terres irriguées présente de nettes différences de par ses conditions sociales et du travail des deux mondes culturels mentionnés.

L'agriculture par irrigation se distingue d'autres modalités agricoles en ce que pour pouvoir cultiver la terre, il faut d'abord contrôler de grandes masses d'eau, aussi bien pour pouvoir arroser que pour parer à de possibles catastrophes. Pour ce faire, ce type d'agriculture a besoin d'une force de travail qui signifie la coordination des efforts de grandes masses humaines. Cela nécessite d'une planification du travail et d'une coordination des efforts qui ne sont possibles que grâce à une autorité sociale forte. Par conséquent et à différence des deux autres, ces sociétés s'appuient sur deux séries opératives axiales: l'autorité et la subordination sociale et la culture de la terre elle-même. Le moment central de la première série sera le rapport "mandat-obéissance", tandis que celui de la deuxième série, sera l'opposition et le rapport existants entre "la mort et la vie". L'obéissance et la culture de la terre sont les axes sur lesquels repose la survie du groupe social.

L'analyse des mythologies propres à ces types de civilisations nous offre comme résultat que la discipline est l'un des sommets axiologiques de ces sociétés. Pour ces groupes, l'autorité suprême est la source de l'être. L'obéissance est pensée et vécue en tant que réception de l'être. Le mandat est l'émission d'une "virtus" qui donne l'être et le fait d'obéir n'est que recevoir cette "virtus"; avec elle on ne reçoit uniquement l'être, mais le pouvoir et la vie. Ne pas obéir signifie bloquer la réception de l'être; c'est un péché ontologique, c'est se fermer à l'existence et à la vie. La création est conçue comme étant une émission d'être par l'autorité suprême, comme l'oeuvre de la parole du Seigneur Suprême, comme fruit de son sperme ou de sa salive, comme fruit d'une succession d'accouchements à partir de ce Seigneur Suprême, etc... Par conséquent, "tout ce qui existe provient d'une émission d'être du Seigneur Suprême". Nous pouvons voir ici comment des configurations très différentes quoique ayant des structures équivalentes peuvent dire la même chose.

Selon tout ce qui vient d'être dit, toute créature est une obéissance, car elle est une réception du mandat divin; le mandat divin est l'être de la créature et l'ouverture de la créature à ce mandat est ce qui lui fournit la possibilité d'être. Ainsi, à partir d'ici, toute créature est un serf.

Les rapports sociaux sont donc des rapports de mandat-obéissance ou, si l'on

veut, de mandat-soumission. Les rapports avec les parents appartiennent à ce même type de rapports. Les rapports de l'homme avec la nature sont des rapports de seigneurage et de soumission. Le cosmos entier sera une estructuration hiérarchique, telle que celle de la société où la différence parmi les êtres serait équivalente à la différence entre le pouvoir et la soumission. "L'ontologie du seigneurage" envahira tous les domaines de la réalité. La vie de bonté et de sainteté sera donc la vie obéissante. Le sacré, la plénitude de l'être, sera la plénitude du seigneurage. Dieu sera le Seigneur.

Cependant, toute la structure de l'autorité est en fonction de la culture agricole; par conséquent, "l'ontologie du seigneurage" ne sera pas le seul modèle en vigueur. Le modèle "la mort qui donne la vie" continuera à être présent et cela avec beaucoup de force. Toute réalité continuera à être le fruit d'une mort, d'une descente aux enfers.

Les agriculteurs des terres irriguées soutiendront toujours que toute réalité est le fruit du passage à travers la mort, mais pour eux et à différence des chasseurs-récolteurs et des horticulteurs, la mort ne deviendra plus vie par elle-même, mais seulement parce que c'est ainsi qu'il a été décidé par les dieux suprêmes. Celui qui descend aux enfers, à la mort, le fera par obéissance et cette obéissance jusqu'à la mort deviendra vie, ressuscitera à la vie. La mort devient vie parce que c'est ainsi que les dieux suprêmes l'ont décidé.

Par ce procédé d'articulation des deux modèles différents, les agriculteurs des terres irriguées harmonisent les deux schémas d'après lesquels ils interprètent toute réalité. Cependant, malgré le fait que le modèle agriculteur reste subordonné à "l'ontologie du seigneurage", ou modèle de "mandat-obéissance", on ne peut dire pour autant que ce dernier modèle a moins de force explicative axiologique et ontologique que le modèle autoritaire, puisque tous les deux sont capables d'expliquer la totalité de la réalité. Cela s'exprime mythiquement au moyen de l'ascension aux cieux du personnage ou de la divinité qui descend aux enfers par obéissance: il monte aus cieux et, dans toutes les mythologies que nous avons analysées et qui concernent l'agriculture des terres irriguées, il s'assoit à la droite du dieu Seigneur Suprême pour partager avec lui son seigneurage. Par conséquent, n'importe lequel des deux modèles est capable de parler, initier et sacramentaliser le sacré.

De façon très claire on voit déjà ici que de grands blocs de la mythologie de la religion traditionnelle sont constitués par les schémas et les modèles de la religion propre à l'agriculture des terres irriguées.

Malgré tout ce que nous venons de dire, la totalité des caractères de la religion traditionnelle chrétienne ne peuvent être compris à partir de la mythologie des sociétés agricoles des terres irriguées. Nous avons besoin de l'analyse d'un autre type de sociétés et de leur mythologie: les sociétés des bergers, plus ou moins sédentarisées. Pour celles-ci, ni l'autorité ni la culture de la terre ne sont axiaux.

Dans les sociétés où la culture de la terre était importante, l'expérience de la mort restait englobée dans le cycle de la vie. Il y avait une conjonction entre la mort et la vie. Pour les bergers qui luttent pour conserver la vie et la fécondité de leurs troupeaux et qui manquent d'assez d'agriculture pour que la vie et

la mort s'unissent, la mort s'oppose à la vie. C'est pourquoi toute réalité sera interprétée en tant qu'opposition et comme une lutte de la vie et de la mort. Dans le système axiologique dualiste propre aux peuples bergers, la divinité se manifestera en double principe: le bien, la vérité et la vie, opposés au mal, le mensonge et la mort. Cette opposition qui est une lutte se terminera toujours par la victoire du bien et de la vie sur le mal et la mort. Sans cette victoire, le modèle dualiste serait incapable d'engendrer un système axiologique propre à conserver vivant le groupe humain.

Dans ce type de sociétés, la cohésion sociale jaillira du modèle dualiste en forme de pacte, d'alliance entre les membres du groupe social, lesquels, par cette alliance se compromettront à faire tout ce qui encourage la vie et à éviter tout ce qui pourrait conduire à la mort. La cohésion du groupe lui-même et de celui-ci avec d'autres groupes devra se faire à travers un pacte ou alliance, c'est-à-dire, à travers un comportement considéré bon ou mauvais. La vie de sainteté ne consistera ni à faire ce que les ancêtres ont fait, ni à obéir aux autorités, mais à faire le bien et éviter le mal, c'est-à-dire, lutter avec la propre vie pour le principe du bien et contre le principe du mal, afin de parvenir à la victoire définitive, pour arriver au triomphe définitif du bien.

Le code de comportement ne constitue pas une éthique rationnelle ou philosophique, mais c'est le mythe dont la tribu ou le groupe social vivent.

Encourager la vie et éviter la mort ou, l'équivalent sur le plan social, faire le bien et éviter le mal, voici donc le modèle axiologique qui gouverne ces sociétés. L'intégration sociale consistera à accepter le code de comportement établi. Cette acceptation sera équivalente à une initiation et intégration aussi bien religieuse que sociale.

L'adhésion à la divinité, de même que l'adhésion au groupe seront vécues comme étant une même chose. Ceci va engendrer dans le groupe la notion de "peuple choisi", de "peuple élu", puisque le fait de s'unir au groupe signifie s'unir à la divinité et le fait de s'écarter du groupe, signifie s'écarter de dieu. N'importe quel autre code différent de celui qui est établi signifie la mort. N'importe quelle opposition extérieure au groupe, la guerre, est vécue en tant que concrétion sur terre de l'éternel combat entre le principe du bien et du mal. Le groupe humain a le sentiment d'être le représentant et le défenseur du principe du bien, par conséquent, toute guerre entreprise contre d'autres groupes est une guerre sainte.

Nous avons déjà indiqué que le modèle dualiste exige la victoire définitive du bien sur le mal. La lutte des deux principes a lieu dans l'histoire humaine; par conséquent, du point de vue mythologique, le "peuple élu" finira par vaincre ses ennemis, représentants du principe du mal. Aussi, d'après le modèle dualiste, il y a génération de la notion "d'eschatologie", ce qui arrivera à la fin des temps. Cependant, cette victoire n'est pas seulement une victoire du "peuple élu", mais du principe divin du bien; par conséquent, ce n'est pas seulement une victoire humaine, mais aussi divine et c'est pourquoi elle sera l'oeuvre d'un "sauveur" à la fois divin et humain, présence du principe du bien sur terre et dans l'histoire humaine. Nous voyons donc que la notion du "sauveur" surgit également du modèle dualiste. Enfin, la victoire du principe du bien et de la vie sur celui du mal et de la mort, victoire remportée "dans et grâce" au "peuple élu", élimine

tout mal et toute mort; grâce à cette victoire il n'y aura plus de mal ni de mort. Il est donc logique si l'on parle du point de vue mythique que le "peuple élu" soit libéré de tout péché et de la mort, et qu'il ressuscite à une vie parfaite et éternelle, après la victoire définitive et finale.

Nous croyons que la combinaison des modèles axiologiques obtenus à partir de l'analyse des sociétés agricoles des terres irriguées, "mandat-obéissance" et "mort-vie", et des sociétés des bergers, "opposition de la vie et du bien à la mort et le mal", peuvent être capables de rendre compte de toutes les formations mythologiques du christianisme traditionnel. Il reste cependant des difficultés à résoudre avant d'en faire la tentative.

Constatations au sujet de la situation de la religion chrétienne dans notre civilisation citadine et industrielle

Si nous essayons maintenant d'analyser quelle est la situation de la religion chrétienne dans notre civilisation citadine et industrielle, nous parviendrons tout d'abord à quelques constatations au caractère négatif: les conditions de travail et sociales qui ont engendré et supporté le modèle axiologique et les configurations des valeurs et ontologiques de mandat-obéissance, n'existent pas. De nos jours, l'autorité sociale existe, mais elle est pragmatisée du point de vue axiologique. L'autorité et la coercition sont nécessaires pour éviter les maux publics et même pour le bien public, mais en aucun cas elles ne sont socialement vécues en tant que "plénitude d'être" ou en tant que "source d'être". La désacralisation de l'autorité est le signe indubitable de la non vigueur du modèle axiologique autoritaire et de la non vigueur de l'ontologie du seigneurage. Le monde n'est plus une hiérarchisation des êtres. Ainsi, les formes religieuses, les mythes, les sacrements, l'organisation de l'église, etc., manquent tous d'un système social et du travail en vigueur sur lequel ils puissent s'appuyer, et c'est pourquoi ils deviennent opaques, ils ne font point l'initiation à l'expérience religieuse, de même qu'ils ne sacramentalisent ni ne dévoilent le fait sacré. Par contre, ils engendrent structurellement de la mécréance et de l'irrégiosité, étant donné que pour leur acceptation, ces formes religieuses exigeraient l'implantation d'un système axiologiquement inadéquat à la structure sociale et du travail de notre société et, partant, elles mettraient celle-ci en danger de mort.

Le modèle interprétatif "mort-vie" n'a pas non plus de vigueur. La culture de la terre n'est plus gouvernée selon des modèles mythiques mais, hormis des exceptions résiduelles, suivant des modèles techniques et scientifiques dépourvus de charges axiologiques. Il est fort possible que la seule valeur qui reste encore à la culture de la terre soit la valeur utilitaire et économique. Par conséquent, les configurations religieuses qui démarrent du passage de la mort à la vie par obéissance, manquent également de support et, s'il en est ainsi, elles sont opaques, elles ne sont plus des mythes dans leur sens fort et positif, elles ne sont plus des symboles et deviennent soit des générateurs d'irrégiosité - socialement parlant -, soit de simples contes ou légendes, c'est-à-dire des mythologies sans vigueur.

Finalement, le modèle dualiste de la lutte entre le bien et le mal, quoique possiblement le moins démantelé des trois modèles - songeons aux utopies révolutionnaires gouvernées aussi par ce modèle - manque aussi de vigueur suffisante.

te pour être à même de supporter de manière thématique la religion.

Voyons, à titre d'exemple, quelques uns des symptômes qui attestent la non vigueur de ce dernier modèle axiologique: les rapports sociaux sont utilitaires et sont déterminés presque de façon exclusive par des facteurs de travail, économiques et politiques. Les codes de comportement ne sont généralement ni pensés ni vécus comme ayant une origine divine. La vie humaine n'est ressentie ni vécue comme étant une lutte entre le bien et le mal, sauf peut-être quelques groupes révolutionnaires et utopiques. Même l'appartenance active à une Eglise montre une tendance progressive à perdre le sens exclusif du "peuple élu". Les équilibres des théologiens dans le but d'harmoniser l'oecuménisme et l'exclusivité chrétienne sont énormes et, en tout cas, peu convaincants.

La santé sociale ne constitue plus le problème de lutte contre le péché et le principe du mal, mais un problème qui doit être résolu avec les moyens propres du génie social, de la théorie et pratique économiques, de l'accord et de l'entente politiques, etc. J'oserais même dire que l'éthique, entendue dans le sens classique: le savoir de ce qui est bon et ce qui est mauvais - et qui pourrait être à la base de certain genre de comportement - a cédé la place à un type de savoir qui ne parle que de ce qui est adéquat et convenable et de ce qui peut être nuisible.

Il n'existe donc pas de base concernant le travail, de même qu'il n'existe probablement pas de base sociale pouvant engendrer ou étayer suffisamment de modèle dualiste axiologique, et moins encore les structurations des valeurs dualistes ou les configurations mythologiques religieuses appuyées sur ce schéma. Même s'il reste en tant que modèle moins clairement invalidé, nous pouvons en effet affirmer qu'il manque de consistance, du moins ce qu'il en reste, pour pouvoir supporter et véhiculer la religion.

Nous n'avons fait jusqu'à présent que des considérations au caractère négatif, lesquelles malgré leur nature négative ne sont pas moins importantes. Nous avons souligné brièvement que la religion traditionnelle, concrètement la chrétienne, a perdu ce qui pouvait donner une assise à son système mythique - symbolique et rituel: il n'existe plus dans notre société, si ce n'est que de forme marginale, les tableaux des valeurs rapportées à des modalités de travail et aux structures sociales qui pourraient conférer de la signification et de l'efficacité religieuse aux formations mythico-symboliques chrétiennes. Puisque les formes religieuses doivent s'appuyer sur les tableaux des valeurs en vigueur dans la société, nous devrions nous enquerir à propos de quels sont les axes de valeur dans notre société.

Au début de notre exposé, nous avons déjà dit que la religion était un fait fondamentalement axiologique et qu'elle ne pouvait exister qu'en s'appuyant sur des unités sémantiques chargées de valeur, c'est-à-dire, sur des unités sémantiques lesquelles, en plus d'une possible référence objective, établissent une communion des valeurs entre les sujets et les modules d'interprétation de la réalité tels qu'ils arrivent à créer un sens de vie pour les groupes humains. Nous entendons par sens de la vie des évaluations et des normes déterminant de façon inéquivoque et de forme absolue ce qui a de la valeur et ce qui n'en a pas; ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter pour vivre et ne pas mourir, des évaluations et des normes poussant efficacement vers l'option pour la vie et non pour

la mort.

Quelles sont les séries opératives du travail axiales dans notre société? Est-il possible de déterminer ces séries dans une société telle que la nôtre, si complexe, tant du point de vue social que du travail? Dans le cas où il serait possible de déterminer ces séries axiales, est-ce qu'elles seraient à même de fournir des schémas et des modèles axiologiques capables d'envahir par leur force interprétative et leur charge de valeur toutes les autres formes de travail et toutes les formations sociales?

Cela ne semble pas très probable à première vue. Et si plus est, est-ce que cela vaut la peine de s'abîmer dans cette recherche? La presque totalité des domaines du travail ne sont plus gouvernés par les modèles axiologiques, mais par des modèles scientifiques et techniques, et ceci est valable non seulement dans les cas relevant du monde du travail, mais aussi dans les cas des domaines sociaux. Cela dit, il est beaucoup moins tentant aller à la recherche de séries du travail axiales, capables d'engendrer des modèles axiologiques. Des grands domaines de la réalité sont dépourvus de charge axiologique, aussi bien à cause de la médiatisation scientifique et technique qu'à cause de la complexité et de l'insaisissabilité sensitive des faits du travail et des structures sociales de notre société. Les rapports inter-subjectifs eux-mêmes, qu'ils concernent le monde du travail ou l'aspect social, ont tendance à augmenter leur efficacité pragmatique, tout en se vidant de densité de valeur. La famille se trouve elle aussi comprise dans ce processus. La presque totalité des rapports sociaux sont plutôt au profit de la production et de la technique qu'au service de la communication humaine et de la communion axiologique.

Il y a nonobstant quelque chose qui semble avoir une force axiologique indubitable, car son absence peut vraiment menacer la survie du groupe: la solidarité, et cela à cause des menaces très graves qui pèsent sur la cohésion sociale. Ce qui peut mettre en danger la survie du groupe dans notre société ne sont plus normalement les moyens de subsistance, mais le manque de cohésion sociale.

Rien qu'avec cela, il est déjà possible d'entrevoir un grand changement dans la structure de la religion: son éloignement des structures du travail et sa possible recherche d'appui sur les structures nettement sociales et non pas dans les structures sociales et du travail, tel que c'était le cas dans les religions précédentes.

En outre, il faut signaler encore un grand changement dans la structure de la religion: jusqu'à présent, les religions se sont présentées dans des sociétés douées d'un système des valeurs uniforme pour l'ensemble de la société. Dans ce domaine, il y a également une mutation radicale par rapport au passé, à l'intérieur de notre société, où coexistent des idéologies non seulement différentes, mais encore opposées. La façon dont les religions du passé se sont présentées - s'appuyant sur un seul système des valeurs, plus ou moins complexe - est impossible dans notre société. Il s'agit là d'un phénomène complètement nouveau dans l'histoire des religions, phénomène qui a une grande importance.

L'ensemble des problèmes présentés par la religion, au sujet de notre culture, nous laisse soupçonner qu'il faut un changement dans la structure de ce qui a

été la religion dans les dernières 7.000 ou 8.000 années. Face aux caractères sociaux et du travail de notre société, face à leur pluralisme idéologique, il semble que la religion n'a d'autre issue que s'écarter du point de vue thématique des systèmes idéologiques de la société. La religion devra thématiser sur ce qu'elle ne comporte en elle-même ni un système d'interprétation du monde, ni un système des valeurs constituant les structures objectives et leurs rapports inter-subjectifs, ni une morale, mais qu'elle constitue un système d'initiation à l'expérience sacrée et une manière de sacramentalisation de cette expérience. Par conséquent, elle devra thématiser qu'elle n'a ni la prétention de fournir une façon d'interpréter la réalité, ni un système pour se réconcilier avec celle-ci, avec soi-même, avec la douleur et avec la mort, mais un procédé orienté de façon directe et explicite à provoquer une transformation interne, un procédé pour éveiller ou créer une sensibilité d'un ordre supérieur et insoupçonné et, si nous utilisons la terminologie des Saints Pères, un procédé orienté à offrir des moyens pour "la déification de l'homme". La religion devra s'orienter de façon explicite à l'ouverture des hommes à l'expérience du fait sacré de Dieu, et à l'abandon explicite de toute tentative d'endoctrinement au moyen d'une dogmatique et d'une morale.

Cet aspect de la religion qui, à notre avis, devrait se remarquer de façon presque exclusive (sans que cela signifie pour autant que des sous-groupes sociaux ne puissent pas cultiver en toute légitimité une religion rattachée à une idéologie concrète), n'est pas complètement absent dans les formes religieuses du passé. En effet, même la religion unie à une mythologie ou à un système idéologique faisait aussi l'initiation à l'expérience religieuse et en était l'expression, avec quoi, en quelque sorte, elle écartait les fidèles du système idéologique sur lequel reposait cette religion. Une analyse correcte des religions du passé nous indique que, mis à part la diversité des systèmes des valeurs et de la diversité des ontologies sur lesquelles elles reposaient, ces religions constituaient des systèmes d'initiation et de sacramentalisation de l'expérience sacrée, des systèmes de transformation intérieure.

En plus, la toute particulière connexion de la religion avec les systèmes d'interpréter le monde, l'homme, les rapports inter-subjectifs, etc. à laquelle nous sommes habitués est un phénomène relativement récent dans la longue histoire religieuse de l'humanité. Il y a de très sérieux indices qui nous laissent supposer que cette façon que la religion a pour se présenter vient de l'époque de l'apparition et consolidation de la culture agricole. La religion des chasseurs, la plus vaste de l'histoire humaine, mettait tout l'accent sur les moyens d'initiation et d'expression de l'expérience sacrée. La religion des chasseurs était une mystique. Elle s'appuyait davantage sur le chaman, le maître de l'extase, le mystique du groupe, que sur le système mythique chasseur. Plus tard lorsque, grâce à l'introduction de la culture de la terre, les sociétés ont perdu la simplicité et la facile et évidente cohésion sociale - familiale - propres à la société des chasseurs, les systèmes des valeurs qui étaient censés cohésionner les groupes plus grands et complexes, ont dû se renforcer, durcir, afin de ne pas mettre en danger la survie du groupe. C'est là que la religion a dû se placer, et c'est ainsi qu'elle a marginé plus ou moins violemment le mystique, le maître, toujours plus souple, plus mobile et moins contrôlable que certains tableaux de valeurs inamovibles.

Le passage de la chasse à la culture de la terre a été accompagné d'une majeure

re complexité sociale et du monde du travail.

Cette complexité s'est encore accrue avec les progrès de l'agriculture et ses conséquences. Partant, la complexité croissante a rendu de plus en plus important le rôle de cohésion du système des valeurs du groupe. La valeur de la mythologie s'est faite de plus en plus nécessaire et absolue pour la survie du groupe. De par les propres caractères du fait sacré, la religion a dû s'unir de façon chaque fois plus indissoluble avec les mythologies des sociétés. Pendant la durée de l'agriculture et de ses prolongements, la religion s'est identifiée avec:

- . un système d'interpréter le monde et le fait sacré - une dogmatique -
- . un système de valorisation et de comportement - une morale -
- . un système pour soutenir et reproduire un type de société - une mythologie et un rituel -

Ce fait a eu comme conséquence le presque total refoulement dans le domaine de l'implicite non thématiqué de la tâche proprement religieuse: l'initiation et la sacramentalisation de l'expérience sacrée, la transformation intérieure. Il est vrai que la mystique et les maîtres religieux ont été toujours présents, mais c'est aussi vrai qu'ils ont toujours été marginés, ignorés ou bien, considérés comme "danger public".

A la fin de l'âge agricole et avec la consolidation définitive de l'âge scientifique et technique, ainsi qu'avec l'excessive complexité sociale et du travail et de la coexistence des différents systèmes idéologiques à l'intérieur d'une même société, la situation de la religion posée par l'agriculture se brise et nous retrouvons une situation qui présente quelque similitude avec la vieille religion des chasseurs. Néanmoins, il y a des différences radicales: pour les peuples chasseurs, l'expérience mystique du chaman confirmait et rendait valable le système d'interprétation du monde des sociétés où ils vivaient, de telle sorte que tout laisse supposer que la mythologie chasserresse était renforcée par l'expérience et la transformation religieuse intérieure du chaman. Dans le cas de notre société, l'expérience religieuse de ceux qui parviennent à un certain degré de transformation intérieure ne pourra à elle seule rendre valable aucun système idéologique, mais cette expérience devra se tenir toujours à l'écart des systèmes. Ces individus qui parviendront à un certain degré de transformation intérieure pourront cependant utiliser de façon indifférente n'importe lequel de ces systèmes pour initier d'autres individus à l'expérience religieuse ou pour la sacramentaliser. La religion ne pourra s'appuyer ni sur des dogmatiques, ni sur des systèmes moraux, ni non plus sur des sacerdoxes institutionnels, mais sur des maîtres religieux ayant parcouru en quelque degré, le chemin dans lequel ils essaient d'initier les autres.

Note. Pour plus de détail tant sur le fondement théorique de cette communication comme sur les conséquences pratiques énoncées, on peut voir: Mariano CORBI et Carles COMAS, Discours religieux, discours transmettant des valeurs à un groupe humain, et discours scientifique. Une clé pour leur étude. Conférences données à l'Institut de Sciences Politiques et Sociales de Louvain, dans le cadre de la chaire Jacques Leclercq, mars 1979, Barcelona: Institut Científic Interdisciplinar, 1979, 75 pp.

DISCOURS RELIGIEUX, DISCOURS TRANSMETTANT DES VALEURS A UN
GROUPE HUMAIN, ET DISCOURS SCIENTIFIQUE. UNE CLE POUR LEUR
ETUDE

Conférences données à l'Institut de Sciences Politiques
et Sociales de l'Université Catholique de Louvain, dans
le cadre de la chaire Jacques Leclercq. Mars 1979

Mariano Corbí et Carles Comas
Institut Científic Interdisciplinar
Barcelona

TABLE DES MATIÈRES

<u>INTRODUCTION</u>	1
Plan de l'introduction	1
Détérioration de l'ensemble formé par trois types de discours	1
Le discours stratégique: les valeurs	3
Plan de ces conférences	6
<u>PREMIÈRE PARTIE. DISCOURS SCIENTIFIQUE ET DISCOURS MYTHIQUE:</u>	
<u>LES APPORTS DE PLUSIEURS SCIENCES HUMAINES</u>	7
Le défi du discours scientifique; "syntaxe" et "sémantique"	7
La tâche réalisée par l'histoire des religions et par l'ethnologie	8
La linguistique: les "traits élémentaires"; l'attention qu'on doit porter sur la "pragmatique" humaine et sur sa charge de valeur	9
Quelques études sur des discours qui expriment les valeurs d'un individu. Freud, Bachelard, Jacobson	11
Freud, Bachelard et Lévy-Bruhl	12
Un processus de "généralisation" tout particulier	15
Résumé et conclusions	20
<u>DEUXIÈME PARTIE. LA "PRAGMATIQUE" HUMAINE GÉNÉRATRICE DES UNIVERS MYTHIQUES. LES VALEURS "DU VIVANT EN TANT QUE TEL" OU LES "VALEURS DE BASE"</u>	23
Les valeurs "du vivant en tant que tel" ou les "valeurs de base".	
"Opérations capitales" et génération des univers mythiques	23
Un type de valeurs présent dans la "pragmatique": les "valeurs de base" ou valeurs "du vivant en tant que tel"	23
Nuances sur la "valeur de base" des opérations	24
Les "opérations capitales" de la "pragmatique"	25
"L'opération capitale", est-elle un "fait capital" générateur d'un univers de signifié?	26
La trame d'un "univers mythique"	27
Les "opérations capitales" en tant que "génératrices" des univers mythiques	27
Conséquences et nuances	28
Quelques exemples	29
Travail à réaliser	29
Les raisons de présenter ces exemples	30
Quelques remarques méthodologiques préalables	30
Les peuples chasseurs-récolteurs	32
Les peuples horticulteurs	33
La grande agriculture par irrigation	35
Les peuples bergers	37
<u>TROISIÈME PARTIE. LA "DISTANCE" PROPRE À L'HOMME. RAPPORT DE LA SCIENCE ET DE LA RELIGION AVEC LE DISCOURS MYTHIQUE</u>	41
Introduction	41
"L'impérieuse nécessité de vivre" et la "distance" propre à l'homme	41
"L'impérieuse nécessité de vivre" ... chez les animaux	41
Le langage et la "distance" typique de l'homme	43

Le discours scientifique	45
Les rapports de la science avec le comportement de l'homme en tant que "vivant"	45
La "distance" humaine, condition de possibilité de la science	46
Rapport entre le discours scientifique et le discours qui transmet des valeurs à un groupe humain	46
Ce qui est typique dans le discours scientifique	46
Les caractères du discours mythique	47
Le scandale (légitime quoique anachronique) du discours scientifique face au discours mythique	48
La nécessité des "valeurs" et le problème que cela signifie	50
Un nouveau problème pour le discours transmettant des valeurs à un groupe humain: le pluralisme ou relativisme	52
Conclusion	53
Rapport du discours religieux et du discours mythique	54
Introduction	54
Un type de valeur différente à la "valeur pour le vivant en que tel"; le rôle de la "distance" typique de l'homme	55
La tension entre deux "absolus" (i): le premier "absolu" ou "l'impérieuse nécessité de vivre"	57
La tension entre deux "absolus" (ii): le deuxième "absolu" ou "la distance et le frémissement"	57
La tension entre deux "absolus" (iii): le fait que la "distance et frémissement" se présente de façon combative	58
La tension entre deux "absolus" (iv): le monde mythique vu depuis le "sujet" et depuis "l'objet"	59
La présentation négative du sacré. Le religieux comme "distance et frémissement"	59
La présentation positive du sacré	60
Les mots "positifs" à propos du sacré, en tant que simples "symboles"	61
<u>QUATRIÈME PARTIE. LA RELIGION AUJOURD'HUI</u>	63
Deux conséquences qui découlent du caractère "symbolique" du discours religieux: ce que la religion ne peut pas être aujourd'hui	63
Nécessité de changer de symboles	63
Lecture "non doctrinale" du discours religieux (i): introduction	64
Lecture "non doctrinale" du discours religieux (ii): le "dogme" religieux en tant que de "l'information" scientifique?	65
Lecture "non doctrinale" du discours religieux (iii): la "morale" religieuse, "orientation" pour vivre?	67
Lecture "non doctrinale" du discours religieux (iv): conclusion	69
La religion comme "transformation" intérieure	69
Introduction	69
"L'initiation" religieuse	69
Foi, sacrement, parole	71
Les "mots" dans les religions qui soulignent la "transformation" intérieure	72
Relativisme dangereux?	73
La religion aujourd'hui	73
<u>CONCLUSION</u>	75

INTRODUCTION

PLAN DE L'INTRODUCTION

Dans cette introduction nous allons indiquer la détérioration de l'ensemble formé par trois discours: le discours scientifique, le discours transmettant des valeurs à un groupe humain et le discours religieux. Cette détérioration a agi sur deux de ces discours (discours des valeurs et discours religieux) au point de bouleverser leur crédibilité.

Nous indiquerons également que, dans l'objet d'endiguer cette détérioration globale, une étude qui nous semble cruciale est celle du discours transmettant des valeurs à un groupe humain.

Dans ces conférences, ce que nous envisageons c'est la crédibilité du discours religieux, mais le chemin que nous allons suivre sera le suivant. Plus de la moitié de nos conférences sera consacrée à l'étude du discours transmettant des valeurs à un groupe humain. A partir de ce point, nous essaierons de trouver le remède pour ce panorama abîmé des trois discours, pour avoir ainsi la possibilité de revendiquer le discours religieux, dans les dernières conférences.

Pour l'étude du discours transmettant des valeurs à un groupe humain, nous allons prendre en tant qu'exemple pur le discours "mythique". En outre, nous allons partir du défi dont il est actuellement l'objet, de la part du discours scientifique. Dans une première partie, nous recenserons l'outillage que nous offrent plusieurs sciences humaines pour l'étude du discours mythique. Ce sera grâce à cet outillage que nous réaliserons ultérieurement notre propre recherche.

DÉTÉRIORATION DE L'ENSEMBLE FORMÉ PAR TROIS TYPES DE DISCOURS

Une des forces qui a le plus marqué le développement historique de l'humanité est le progrès technologique, lequel, quoique très lent pendant des centaines de millénaires, s'est accéléré de façon progressive durant ces dernières huit cents années. Liés à ce progrès technologique, deux phénomènes se sont présentés, qui ont détérioré l'ensemble formé par trois types de discours.

Le premier de ces phénomènes est l'apparition du discours scientifique, autonomisé de tout autre discours.

La vocation du discours scientifique est la recherche. Ainsi, il a tout cherché: même sa propre structure. Dans notre siècle, le discours scientifique sait assez bien quelle est sa propre nature: quelle est sa propre "syntaxe" et quelle est sa "sémantique"; c'est à-dire, le discours scientifique sait quelle doit être la charpente interne qui relie ses propres termes ("syntaxe"), et quel contenu significatif ("sémantique") peut être crée grâce à cette charpente.

Les autres types de discours n'ont pas tellement avancé sur le chemin de leur propre auto-définition, et c'est en raison de cela qu'ils ont été une proie facile pour une certaine extrapolation que le discours scientifique a eu tendance à réaliser: le discours scientifique a le penchant de mesurer les autres discours d'après la même unité de mesure avec laquelle il se mesurait lui-même; il essaie de découvrir ailleurs la même "syntaxe" et la même "sémantique" qu'en lui-même. Il fallait s'y attendre: le résultat en a été la disqualification des autres types de discours. De nos jours, le discours transmettant des valeurs à un groupe humain, de même que le discours religieux, se heurte à des difficultés de crédibilité en raison de cette critique. Songeons, par exemple, au discrédit des utopies sociales de la part d'un esprit technocrate, ou de celui que doit endurer la religion pour traiter des réalités "non empiriques".

Cette critique réalisée par le discours scientifique n'a pas seulement un aspect négatif, mais aussi elle a raison en partie. Prise dans une proportion juste, cette critique peut faire reculer les autres discours lorsqu'ils se permettent des incursions illégitimes à l'intérieur des domaines scientifiques; elle peut ainsi épurer les autres discours en leur montrant le domaine qui leur échoit et dans lequel ils peuvent s'épanouir en toute légitimité.

Il-y-a un deuxième phénomène en rapport avec le progrès technologique. Il s'agit de l'affaiblissement du monde des valeurs, et cela pour deux raisons.

La technique ayant envahi les différents domaines de l'activité humaine (la nourriture, la cohésion sociale, etc.), l'activité a-t-elle perdu une certaine chaleur qu'elle avait lorsque la nécessité se sentait proche de l'objet qui allait la satisfaire. Ainsi, entre l'homme et l'objet pouvant satisfaire sa nécessité, il est de plus en plus une longue chaîne d'instruments qui s'y interposent et d'étapes intermédiaires; l'activité est devenue froide, calculatrice, ne considérant dans les choses que leur aspect de "moyen pour". Pour cela, tout ce qui entoure l'homme a perdu peu à peu sa "valeur", ce "charme" propre au monde primitif: sa chasse ou l'agriculture ont perdu leur intensité et leur mystère pour devenir une technique. L'autorité elle-même a perdu son charisme et elle se voit jugée de façon pragmatique par les citoyens, etc. Le regard froid et déconfitant de la technique a tout inondé: il ne reste que très peu de refuges chaleureux et chargés de valeur.

D'autre part, le progrès technique a fait que les groupes humains soient plus étendus, du point de vue géographique, tout en augmentant leur complexité: de la tribu on est passé au domaine féodal, à la nation et à l'unité continentale, voire mondiale. Dans une même ville, il est aisé constater l'existence simultanée de plusieurs sous-groupes très hétérogènes. Conséquemment, il a été impossible maintenir ce qui existait aux commencements; c'est-à-dire, un groupe humain participant à un même système des valeurs. Les étendues géographiques et l'hétérogénéité des sous-groupes ont provoqué le pluralisme des valeurs.

Nous n'allons citer que deux jalons significatifs de cette évolution vers le pluralisme. L'Empire Romain a unifié politiquement l'ensemble des peuples méditerranéens. Ces peuples n'avaient

ni la même vision, ni le même style de vie. Si l'Empire Romain est parvenu à maintenir ces peuples dans une certaine cohésion, cela est dû en partie à ce que, au dessus de cette diversité de vision et de style de vie, des abstractions planaient qui ont agi à la manière d'un dénominateur commun: la philosophie stoïque et le "ius gentium". Ce facteur commun c'étaient des "abstractions", c'est-à-dire, quelque chose ayant une charge de valeurs affaiblie. Plus tard, au XVIIe siècle, le pluralisme éclate de façon sanglante: les luttes politiques provoquées par la Réforme. Cette fois-ci, ces luttes aboutiront à la tolérance religieuse: la laïcisation de l'état, car le pluralisme devient désormais irréversible. Aussi, l'état et l'autorité doivent trouver ses assises de plus en plus dans l'utilitarisme, et de moins en moins dans des valeurs.

Le pluralisme affaiblit les valeurs, ou, du moins, il leur enlève leur ancienne force. La valeur est présentée comme une contrainte absolue, inconditionnelle, mais si l'on veut vivre avec des gens ayant d'autres points de vue, il faut accepter la possibilité que ces valeurs propres ne soient pas les seules valeurs légitimes. Paradoxalement, l'absolu a accepté la relativité.

Tout ce pluralisme "spatial" est en même temps un pluralisme "temporel": on connaît l'histoire (proche et lointaine) et on est persuadé que même pendant la durée de la propre vie, le système des valeurs peut bien changer.

En résumé, les valeurs ont perdu de leur force: elle ont abandonné bien des domaines humains et, là où elles sont toujours en vigueur, elles ont perdu leur ancien caractère absolu pour se teindre d'un relativisme bizarre et réaliste.

Tout cela comporte des problèmes, non seulement pour le discours qui prétend transmettre des valeurs à un groupe humain, mais aussi pour le discours religieux. Dans ces dernières dix-mille années, la religion occidentale (le Proche-Orient et l'Europe) s'est appuyée sur les valeurs en vigueur. Au fur et à mesure que les valeurs ont perdu de leur force, la religion s'est trouvée à court de paroles lui permettant de s'exprimer et, en plus, touchée par la fragmentation pluraliste.

En conclusion, actuellement trois types de discours au moins, se heurtent à de sérieuses difficultés, que ce soit en eux-mêmes, ou à l'occasion de leurs rapports réciproques.

LE DISCOURS STRATEGIQUE: LES VALEURS

Afin de dégager ce sombre panorama, nous croyons que l'étude stratégique à réaliser est celle du monde des valeurs.

Qu'entendons-nous par "monde des valeurs"?

Avec cette expression nous faisons référence à ce monde exprimé autrefois dans le discours mythique et qui est actuellement exprimé dans des discours tels que l'idéologique, le philosophique, celui des utopies sociales, etc. (différemment des

discours mythiques, ces derniers enferment des éléments de "syntaxe" scientifique, c'est-à-dire, de raisonnement logique; cependant, ce qui y est fondamental c'est le fait qu'ils jettent les assises d'un monde des valeurs).

Passons maintenant à décrire le monde des valeurs transmis par ces discours. Tout d'abord, nous le ferons du point de vue des choses et, ensuite, du point de vue du sujet.

Le monde des valeurs, décrit du point de vue des choses, consiste en une "vision du monde" ou, autrement dit, en une "interprétation du monde", ou, plus brièvement, le "monde" du groupe humain dont il s'agit. Aux yeux d'un groupe humain concret, certains aspects de son environnement prennent du relief, se détachent, deviennent significatifs, tandis que tout le reste demeure dans un anony-mat gris; en outre, ces aspects significatifs sont réciproquement structurés, avec des aspects importants et d'autres secondaires et subordonnés aux premiers. Cela constitue une charpente particulière.

Si nous considérons le sujet ayant cette "vision du monde", nous devons souligner le fait qu'une telle vision est une "valorisation". Les aspects qui forment partie de ce "monde" sont ceux qui "intéressent", qui "valent". La subordination même (dont nous venons de parler) de certains aspects à d'autres, vient du fait que la "valeur" de certains aspects est secondaire et dérivée par rapport à la valeur des aspects centraux. Par conséquent, une "vision du monde" signifie à la fois un "système des valeurs".

En conséquence, la vie d'un groupe humain et celle de chaque individu dans le groupe se trouve "orientée", grâce à cette "vision de monde" ou "système des valeurs": on sait à chaque moment ce qui est attirant et ce qui est répulsif, ce que l'on doit chercher et ce que l'on doit éviter; en un mot, on sait comment agir. Les rapports du groupe avec son environnement physique et les rapports sociaux à l'intérieur de ce même groupe, sont commandés par ce monde des valeurs.

Nous pourrions ajouter que les rapports entre les individus d'un même groupe parviennent à une richesse inter-subjective particulière, du simple fait de participer à cette vision commune des choses: il existe une "communion".

Nous pourrions encore ajouter que ce monde des valeurs a une façon toute particulière de se modifier et de se perpétuer de génération en génération.

. . .

Le monde des valeurs a été l'objet d'intérêt de la part d'un groupe de disciplines scientifiques, spécialement la sociologie et l'ethnologie. Nous croyons, nonobstant, qu'il manque une étude de ce monde à la lumière de ce que nous avons appelé la "syntaxe" et la "sémantique", et non seulement à la lumière des effets "vers le dehors" (par exemple, les comportements sociaux) que ce monde peut avoir.

Tout en suivant les traces de certaines sciences humaines, nous nous sommes attaqué à cette recherche de la "structure inter-

ne" de ce monde des valeurs. Pour ce faire, et en tant que matériel d'étude, nous avons pris ces discours-là où ce monde se trouvait reflété, et plus concrètement, les discours mythiques (étant donné leur plus grande pureté en tant qu'expression des mondes des valeurs).

Tel que nous l'expliquerons au fil de nos conférences, le résultat final de nos recherches a été la constatation suivante: le monde des valeurs d'un groupe humain donné ne tient qu'à cause de la nécessité de vivre, nécessité impérieuse et ressentie par ce même groupe; c'est cette nécessité qui entrelace et vivifie le monde des valeurs. Ce monde des valeurs d'un groupe s'avère être l'effet (non prétendu et inconscient dans la plupart des cas) de cette nécessité du groupe de survivre et de vivre pleinement.

Ayant décelé dans le fond du monde des valeurs cette "impérieuse nécessité de vivre", nous avons pu situer l'activité scientifique par rapport à celle-là, ce qui nous a fait comprendre d'emblée quel est le rôle de la science dans cette complexité que constitue la vie humaine. C'est grâce à ceci que la critique que la science fait des autres discours, peut être mise à la place qui lui échoit. Après avoir compris ce qui anime le monde des valeurs, nous pouvons justifier ses "particularités" et, en même temps, comprendre pourquoi ces "particularités" ne peuvent être celles de l'activité scientifique (et elles ne peuvent que frapper les cultivateurs de la science). Depuis ce moment nous pourrions par exemple revendiquer la légitimité des différentes utopies sociales (et en même temps, leur demander de se tenir à leur place, sans essayer d'empêcher sur le terrain réservé à la science). Il ne sera pas question de cette conclusion d'ordre pratique dans nos conférences, mais nous établirons les bases sur lesquelles elle pourra s'appuyer.

D'autre part, le fait d'avoir décelé que ce qui anime le monde des valeurs est "l'impérieuse nécessité de vivre" nous permettra d'éclaircir un trait essentiel de la religion: le sacré apparaît tel qu'un défi, tel qu'une exigence qui ferait face à "l'impérieuse nécessité de vivre" et affirmerait lui être supérieure au point de la "dévaloriser". Si ce trait propre à la religion reste-t-il clair, il faudra remplir la tâche suivante. "L'impérieuse nécessité de vivre" s'est infiltrée de façon sinieuse jusqu'à dans la religion elle-même, dont celle-là prétend la collaboration pour son propre épanouissement vital. C'est ainsi que dans bien des cas, la religion a rempli les fonctions du monde des valeurs, tout en collaborant à l'élaboration de la "vision du monde" propre au groupe (aspect dogmatique de la religion), à l'élaboration du "système des valeurs" (aspect moral de la religion), et à la perpétuation de ce monde des valeurs (aspect rituel de la religion). La tâche à réaliser est celle de purifier la religion de ces infiltrations de "l'impérieuse nécessité de vivre", en insistant sur ce que la religion ne consiste pas à adhérer à des dogmes, moraux ou rituels, mais à l'éducation d'une sensibilité spéciale, intérieure, profonde, pour en saisir le sacré et le suivre. Si l'on parvient à remplir cette tâche, la religion sera sauvée des obstacles dont nous avons fait état au début: la critique de la religion par la science et le peu de support pour s'exprimer que les valeurs sont en mesure de lui offrir actuellement. Ces conférences visent à étayer et à expliquer ces conclusions d'ordre pratique.

Ainsi donc, de notre point de vue, l'étude du monde des valeurs permet l'élimination des ombres qui planent à présent sur l'ensemble de ces trois discours dont nous avons fait mention: le discours religieux, le discours transmettant des valeurs et le discours scientifique.

PLAN DE CES CONFÉRENCES

Conformément à tout ce que nous venons de dire, dans ces conférences, nous allons d'abord étudier le monde des valeurs, tel qu'on peut le trouver dans le discours mythique. Etant parvenus à "l'impérieuse nécessité de vivre" en tant que génératrice du monde des valeurs, nous pourrions donc aborder le discours religieux en opposition au discours transmettant des valeurs.

Les quatre parties que compte ce travail vont correspondre aux quatre conférences que nous allons avoir. Les trois premières parties ou conférences seront dédiées au discours mythique, mais dans la troisième, nous introduirons déjà le discours religieux, lequel sera en outre le sujet exclusif de la quatrième partie ou conférence.

Les trois conférences dédiées au discours mythique auront le développement suivant: dans la première conférence nous allons parcourir les sciences humaines actuelles, à l'objet d'y prélever des outils propres à la recherche du discours mythique. Dans la deuxième conférence, nous nous aiderons des outils prélevés pour faire notre propre étude du discours mythique. Dans la troisième conférence, nous grouperons les concepts principaux qui semblent découler de notre étude à propos du discours mythique; grâce à l'utilisation desquels nous pourrions signaler les rapports du discours mythique, soit avec le discours scientifique, soit avec le discours religieux; de façon à ce que, dans cette troisième conférence, nous ayons déjà défini dans le discours religieux ce trait essentiel qui va nous servir, dans la quatrième conférence, pour un plus long traitement de ce discours.

L'étude du discours mythique sera faite en dialogue avec ce que le discours scientifique a appris de lui-même. Le discours scientifique ayant été le pionnier dans la recherche de la structure interne d'un discours (c'est-à-dire, de la "syntaxe" et de la "sémantique" d'un discours), et ayant proposé ses résultats d'une façon défiante par rapport aux autres discours, les conséquences de notre étude sur le discours mythique jailliront plus clairement si cette étude est présentée par nous comme étant une réponse à ce défi.

PREMIÈRE PARTIE. DISCOURS SCIENTIFIQUE ET DISCOURS MYTHIQUE: LES AP-
PORTS DE PLUSIEURS SCIENCES HUMAINES

LE DÉFI DU DISCOURS SCIENTIFIQUE; "SYNTAXE" et "SÉMANTIQUE"

Pour exposer de façon plus graphique le défi du discours scientifique, nous allons le grouper en deux mots: "syntaxe" et "sémantique".

Ce qui intéresse à la limite dans un discours c'est sa "sémantique"; c'est-à-dire, quel est le contenu significatif qu'il prétend nous transmettre. Mais on peut également étudier dans un discours ce que sans trop de rigueur nous pourrions appeler sa "syntaxe", c'est-à-dire, quel type de lien interne existe-t-il entre ses termes. Ce lien est celui qui génère sa signification spécifique. Du fait qu'il est axé sur des détails concrets de la langue, l'étude de la "syntaxe" peut être posée de façon très "positive": cela en garantit les résultats. La "sémantique" doit tenir compte de ces études "syntaxiques" au moment d'établir le contenu que le discours prétend transmettre.

Les études sur le discours scientifique menées pendant la première moitié de notre siècle ont commencé par approfondir la "syntaxe", pour pouvoir ensuite ébaucher la "sémantique". La "syntaxe" du discours scientifique a déjà été étudiée par Aristote, auteur du premier traité de logique. Dans notre siècle, cette logique a fait l'objet d'un développement et d'une exactitude extraordinaires, mais en plus, il a été souligné à nouveau que les chaînes logiques devaient débiter par les données empiriques et qu'elles devaient finir avec la formulation de "propositions observables". La "sémantique" du discours scientifique devait se tenir à cette "syntaxe". Le contenu significatif d'une théorie scientifique c'était l'appareillage logique de ses propositions, mais un appareillage tel que la périphérie de cette charpente de propositions devrait consister en des "propositions observables" secrétées par l'appareillage lui-même. Aussi, il appartenait au contenu significatif du discours scientifique d'avoir un tel développement qu'il puissent naître des conséquences "désignant" des rapports stables entre les objets appartenant à la réalité empirique.

La "syntaxe" et la "sémantique" du discours scientifique ont été également étudiées de façon très attentive; ce n'est pas le même cas pour les autres types de discours, pour lesquels on n'est pas arrivé à des systématisations ayant le même degré de richesse et de rigueur. Cela a donné lieu à la croyance que les seules légitimes sont la "syntaxe" et la "sémantique" scientifiques. Cette croyance met en difficulté les autres types de discours. En effet, ni le discours religieux ni celui que transmet des valeurs à un groupe humain, ne sont reliés intérieurement par la "logique" scientifique (du moins dans leur noyau le plus spécifique). D'autre part, ni l'un ni l'autre n'évoquent sur un terrain permettant "désigner" des rapports stables entre des objets empiriques -dans le sens des sciences-; par exemple, le discours religieux concerne surtout une réalité non empirique: Dieu; d'autres discours concerneront la "beauté", le "bien", etc., en somme, quelque chose qui n'est empirique non plus.

On voit donc que ni le discours religieux, ni celui qui transmet des valeurs à un groupe humain, n'ont pas une "syntaxe" du genre "logique", de même qu'ils manquent d'une "sémantique" qui soit à même de "pouvoir désigner des propriétés empiriques - à l'instar de celles qui sont signalées par la sémantique scientifique -".

Nonobstant, "syntaxe" et "sémantique" scientifiques peuvent très bien ne pas être les seules légitimes. Ainsi, personne ne peut nier sa légitimité à la "syntaxe" d'une symphonie: organisation interne toute particulière entre ses propres unités, laquelle, grâce à des contrastes, changements du rythme, "dialogues" réciproques, extraction des unités d'une base donnée, etc. parvient à créer un contenu significatif que la symphonie offre à l'auditeur. Il s'agit là d'une "syntaxe" légitime qui crée une "sémantique" tout aussi légitime. Nous pourrions en dire autant de la "syntaxe" des couleurs d'un tableau, ou de la "syntaxe" du déroulement d'un roman, lesquelles créent le contenu "sémantique" du tableau ou du roman.

Le problème réel se trouve en ce qu'on n'a fait suffisamment de recherche ni sur ces "syntaxes", ni sur leurs "sémantiques" correspondantes. Cependant, certaines sciences humaines ont apporté des pièces fondamentales pour mener cette étude. Tout au long des trois sections suivantes, nous allons parcourir de façon sommaire ces apports.

LA TACHE RÉALISÉE PAR L'HISTOIRE DES RELIGIONS ET PAR L'ETHNOLOGIE

Face au défi du discours scientifique, ces deux disciplines ont apportée une véritable montagne de données: un peu plus d'un siècle leur a suffi pour dresser un important inventaire des mythes et des religions, inventaire assez riche pour prouver le sérieux du phénomène et pour encourager leur étude.

En outre, ces mêmes disciplines ont remarqué les traits les plus marqués des matériaux récoltés. Mais ces traits n'ont pas été suffisamment expliqués dans le cadre de ces deux disciplines. Deux autres sciences parmi les sciences humaines ont dû fournir leur support: la linguistique et les études à propos des discours exprimant des valeurs individuelles. Dans les deux sections suivantes, nous allons exposer les approfondissements sur les caractéristiques du monde mythique, permis par ces deux autres sciences humaines.

A l'objet de simplifier, nous pourrions réduire au nombre de cinq les caractéristiques du monde mythique: deux qui ont été décelées par des ethnologues (Lévy-Bruhl et Lévi-Strauss) et trois autres trouvées par l'histoire des religions. Nous n'allons pas exposer en ce moment ces cinq caractéristiques du monde mythique. Nous le ferons lorsque la linguistique, ou bien les études sur les discours exprimant des valeurs individuelles, nous auront fourni la clé de leur compréhension.

Cela dit, et à titre d'échantillon, nous allons ébaucher par la suite la première de ces cinq caractéristiques: une caractéristique constatée par les historiens des religions. Les objets et les personnes d'un monde mythique sont mutuellement organisés sous forme de diverses "constellations", autour d'objets ou de personnages centraux... lesquels, à leur tour, sont étrangement équivalents entre eux-mêmes (étant donné que parfois ils se remplacent

réciproquement). Mircea Eliade est l'un des auteurs ayant exploré un plus grand nombre de ce type de "constellations".

LA LINGUISTIQUE: LES "TRAITS ÉLÉMENTAIRES"; L'ATTENTION QU'ON DOIT PORTER SUR LA "PRAGMATIQUE" HUMAINE ET SUR SA CHARGE DE VALEUR

Une branche linguistique contemporaine (celle développée dans l'Europe continentale, c'est-à-dire, la ligne allant des phonologues de Prague à Greimas, tout en passant par Hjelmslev et son école de Copenhague) permet la découverte de quelques caractéristiques du monde mythique. Nous allons expliquer cet apport de la linguistique en quatre parties, lesquelles trouvent leurs assises sur le phénomène suivant.

La plus petite des unités de signifié semble être le mot. Cependant, le mot est à son tour une série de particules ou de "traits élémentaires" de signifié.

. . .

Première conséquence. Lorsque nous analyserons, par exemple, les "constellations" d'un monde mythique, il ne nous suffira pas d'observer les mots réciproquement apparentés, mais, probablement, il nous faudra chercher la racine de ce rapport dans les traits qui constituent ces mots (et parfois dans un seul de ces traits): nous devons travailler au niveau du "microscopique", en faisant des décompositions. Plus tard, lorsque nous parlerons des discours transmettant des valeurs individuelles, nous utiliserons ce raffinement.

. . .

Deuxième considération. Dans une certaine mesure, les "traits élémentaires" sont préalables au moment où la langue les a réunis pour former un mot donné: en fait, les différentes langues, les "entassent" de façon différente (par exemple, les langues européennes "entassent" toutes les nuances de la couleur marron dans un seul mot, "marron"; cependant, les bédouins du désert distribuent toutes ces nuances parmi dix-huit mots différents, puisqu'ils sont intéressés par la possibilité de dire si la couleur du sable semble promettre de l'eau, ou un chemin endurci, etc.). Aussi, même si nous parvenions à connaître l'ensemble des lois de la langue, nous n'arriverions pas pour autant à épuiser le contenu significatif d'une phrase, puisque la langue a "reorganisé" ce qu'en quelque sorte lui était antérieur: c'est de ces "traits élémentaires" préalables d'où vient une partie du signifié que nous cherchons. Ce préalable renfermé dans la série des "traits élémentaires de signifié", est en rapport avec la "pragmatique" humaine, c'est-à-dire, avec l'ensemble des rapports du vivant humain avec cet environnement dans lequel il doit survivre. Ainsi, pour pouvoir découvrir le contenu significatif d'une phrase, la "sémantique" devra approfondir jusqu'à la "pragmatique" des hommes qui ont fait cette phrase.

Ce que la linguistique vient de nous signaler ne fait que confirmer la deuxième caractéristique parmi les cinq qui sont propres au monde mythique. L'histoire des religions a constaté que certains groupes humains très éloignés dans l'espace ou dans le temps,

vivaient parfois des mondes mythiques étrangement pareils et cela leur arrivait justement lorsque leurs conditions de vie (leurs "pragmatiques") étaient semblables (par exemple, lorsqu'il s'agissait de groupes qui étaient tous des agriculteurs sur des terres irriguées). Par conséquent, la "pragmatique" apparaît comme étant la clé du contenu "sémantique" des mythes .

. . .

Troisième considération linguistique. Si ces traits "élémentaires" sont chargés de signification, c'est parce que préalablement à ce que la langue les ait adoptés, ils appartiennent déjà à un monde organisé: ils ont une certaine "syntaxe" qui les met réciproquement en rapport. Cette syntaxe est très particulière et consiste en ce que chaque "trait" se rapporte sur l'autre par opposition, et cette paire d'opposés est en rapport avec une autre paire, également par opposition et ainsi successivement en pyramide. Il s'agit donc d'une syntaxe par "oppositions binaires".

Ainsi, la "syntaxe scientifique" (la "logique") n'est pas la syntaxe originaire, puisqu'il n'y aurait point de discours possible (pas même le discours scientifique) s'il n'existait préalablement ces "traits élémentaires" avec leur toute particulière syntaxe par "oppositions binaires", substrat préalable où s'exprime le rapport des vivants humains avec leur environnement.

Il est frappant de constater que cette syntaxe originaire aux "oppositions binaires" revient à d'autres niveaux, cette fois-ci déjà dans le langage: par exemple, à l'extrémité opposée des traits microscopiques; c'est-à-dire, dans cet ensemble macroscopique qu'est un discours complet sur des valeurs. Tout en élaborant les analyses de Propp sur des contes russes, Greimas est arrivé à la conclusion que certaines sortes de discours sont constitués par des types tout particuliers d'acteurs qui réalisent toujours un genre spécifique d'actions, de façon que, dans l'ensemble, il y a un développement de tout un schéma le quel, en partant d'une situation de Chaos, Mort et Animalité Inculte, va déboucher dans une situation de Cosmos, Vie et Culture: c'est-à-dire, tout le discours est construit en forme d'une "opposition binaire", entre un état qui est la Mort et un autre qui est la Vie (les acteurs eux-mêmes, ainsi que les actions sont également organisés selon des oppositions binaires complexes).

Si nous analysons de près ce dyptique "Vie-Mort" propre à l'ensemble d'un discours transmettant des valeurs, nous pouvons constater que cette "opposition binaire" est la forme que doit nécessairement adopter la valeur pour se présenter: la valeur "solicite" de l'auditeur une prise de parti et, c'est dans cette intention que la valeur se présente de façon "combative"; elle se fait accompagner de son opposé ("opposition binaire") pour empêcher l'auditeur d'avoir une réceptivité passive, et pour le contraindre à faire un choix en faveur de cette valeur et contre son opposé.

D'après ce que nous venons de voir, si "l'opposition binaire" est la propre façon de présentation de la valeur, et cette opposition se retrouve aussi au niveau des "traits élémentaires", c'est-à-dire, au niveau de la "pragmatique" humaine, cela nous fait penser que cette "pragmatique" est toute chargée de valeur: elle n'est qu'un rapport chaleureux avec son environnement, que ce soit

parce qu'elle y trouve un espoir de Vie, ou bien parce qu'elle essaie d'éviter la Mort qui s'y cache. Lorsque la "sémantique" cherchera dans la "pragmatique" l'explication dernière du contenu, la "sémantique" ne devra pas oublier qu'il s'agit d'une "pragmatique" polarisée selon des valeurs.

Encore un dernier détail. Nous venons de parler de l'ensemble d'un discours transmettant des valeurs à un groupe humain, et nous avons vu qu'il est schématisé d'après un dyptique "Vie-Mort" qui se déroule selon un genre donné d'acteurs et d'actions. Ce schématisme est cohérent par rapport à la troisième des cinq caractéristiques du discours mythique: le jeu des oppositions structurales décelées par l'ethnologue Lévi-Strauss. Ce jeu d'oppositions n'est que la méthode de transmission propre au monde des valeurs: c'est le moyen de s'exprimer. Aussi, il ne doit pas être interprété comme "désignant" des propriétés empiriques du monde qui nous entoure (tel que le ferait un discours scientifique; par exemple, le discours historique).

En outre, ce schématisme se présente à nouveau dans chaque discours qui prétend transmettre des valeurs à un groupe humain, avec quoi, bien qu'il nous signale qu'il s'agit d'une transmission de valeurs, ce schématisme ne nous dit rien de spécifique sur les valeurs concrètes qui s'y trouvent véhiculées. Si nous voulons en savoir plus long sur le contenu "sémantique" d'un discours donné, nous devons aller au delà des analyses de Lévi-Strauss: au delà de ces "lois linguistiques" (par exemple, examiner pourquoi un certain type d'acteur se concrétise en forme de jaguar et pas en lune: nous devons analyser les "constellations" utilisées).

En résumé, la linguistique nous propose d'aller au delà d'elle-même. Elle nous invite à chercher l'origine de la signification d'un discours dans la "pragmatique" des hommes qui l'ont composé et elle nous signale que cette "pragmatique" est organisée selon une "syntaxe" aux "oppositions binaires", propre au monde des valeurs. Par conséquent, la "pragmatique" et ses valeurs doit être prise en considération de façon systématique pour en venir à une explication de la "sémantique" ou contenu significatif d'un discours humain.

QUELQUES ETUDES SUR DES DISCOURS QUI EXPRIMENT LES VALEURS D'UN INDIVIDU. FREUD, BACHELARD, JACOBSON

Tout groupe humain possède son propre monde des valeurs. Les individus de ce groupe participent de ce monde des valeurs, mais tout en y construisant des développements personnels. Il est des auteurs qui ne se sont pas souciés que ce soit la totalité d'un groupe qu'ait un monde des valeurs, mais ils ont bien étudié la façon de structurer ces développements que les individus font de leurs valeurs. Freud avait étudié la structure des développements propres au malade mental. Bachelard a étendu cette structure aux développements poétiques; et Jacobson a mené un autre type d'études, mais également portées sur des développements poétiques. Tel que nous verrons par la suite, les découvertes faites par ces auteurs

peuvent aussi nous éclairer sur ce qui se passe dans ces mondes des valeurs propres à tout un groupe humain. La linguistique finissait par nous inviter à l'étude de cette "pragmatique humaine, entièrement remplie de valeurs, mais elle ne nous donnait d'autres renseignements que ces "oppositions binaires" sur comment ces valeurs sont structurées; ces autres études vont nous offrir le complément d'information dont nous avons besoin.

Freud, Bachelard et Lévy-Bruhl

Dans les études de Freud, nous devons distinguer deux aspects différents. D'une part, c'est Freud qui a découvert que lorsque le regard du sujet n'est pas un regard "froid", "dépourvu de passion", mais un regard "affecté", "sensible aux valeurs", ce regard perçoit la réalité de façon particulière; Freud nous a décrit cette forme toute particulière de voir la réalité, et c'est cette description de Freud que nous allons analyser par la suite. Cependant, Freud a également indiqué la cause par laquelle ce regard du sujet est parfois un regard "affecté" et non "dépourvu de passion": Freud croit que la racine de cette affection n'est que le substrat animal de l'homme et, plus concrètement, la libido. Nous n'allons pas analyser immédiatement cette deuxième idée de Freud, mais nous pensons le faire plus tard, dans notre deuxième conférence, dans laquelle nous indiquerons qu'il s'agit d'un apport d'une grande importance, mais nécessitant d'un nuancement essentiel.

D'après Freud, de quelle forme particulière le malade mental perçoit-il son environnement?

Lorsqu'un fait a profondément affecté le futur malade (par exemple, une certaine relation affective dans sa première enfance), ce fait est retrouvé partout par le malade, et cela, dans des situations assez étrangères à ce fait. C'est-à-dire, ce fait initial a pris la place des "yeux" avec lesquels le malade regarde le monde, de façon qu'il voit les différentes situations selon l'image du fait dont il est question. Ce fait devient un prototype d'après lequel s'organise le sens de toutes les choses.

Mais, en outre, et tel que nous ajouterons plus tard, toutes les choses non seulement sont-elles perçues selon l'image de ce fait prototypique, mais elles constituent de nouvelles "présences" de ce fait: c'est le fait lui-même qui est là, encore une fois.

Les observations de C.G. Jung ont confirmé l'existence des développements signalés par Freud. Les différences de Jung d'avec Freud restent plutôt dans un aspect dont nous n'allons pas nous occuper pour le moment: quelle est la force qui est à la base de l'affection? A ce sujet, nous ajouterons que Jung "humanise" cette force et, en plus, il imagine des "archétypes" innés - que nous n'accepterons pas - afin d'expliquer la similarité des "prototypes" propres aux sujets divers et propres aux milieux culturels différents.

Gaston Bachelard, grand connaisseur des travaux de Freud, ainsi que de ceux de Jung, trouve dans le monde poétique le type de développements qu'ils avaient déjà étudiés tous les deux. Bachelard a analysé une quantité remarquable de ces développements poétiques et a mis en évidence que ce type de développements découverts par Freud n'était pas exclusif des cas pathologiques, mais qui était le développement propre à un regard sensible à la valeur. D'après le nombre des cas analysés par Bachelard, nous sommes en mesure de faire l'affirmation suivante.

Nous les hommes, avons des champs d'objets qui nous sont familiers. Si nous tombons sur un champ d'objets nouveau et inconnu, nous avons une tendance spontanée à le voir selon l'image du champ familier: nous y décelons ces "traits élémentaires" qui sont également dans le champ d'objets qui nous est familier, de façon que nous en "organisons" le sens à l'instar de l'organisation de notre champ familier, lequel nous sert en tant que "prototype" pour organiser le nouveau champ: ce champ familier est devenu les "yeux" avec lesquels nous regardons le nouveau champ.

Voici maintenant un exemple qui ne vient pas de Bachelard, mais du monde mythique. Lorsque l'homme était chasseur il était familiarisé avec ce que la mort de la proie assurait la vie de la tribu (c'était cette proie qui était son aliment). Plus tard, lorsque la femme commence à découvrir l'agriculture et qu'elle arrive à semer, ce champ inconnu jusqu'à ce moment est "vu" à partir du prototype "chasse": le tubercule qu'elle va semer est découpé et mort, de même que n'importe quelle proie, et ce sera de cette mort que la vie jaillira (la récolte qui va nourrir le groupe humain, quelques mois plus tard).

Si l'homme évolue beaucoup à l'intérieur de ce champ d'objets, il parvient à s'y familiariser ... de façon que ce nouveau champ peut être pour lui le "prototype" qui lui permettra de voir et d'organiser le signifié d'un nouveau champ ... et ainsi par la suite. Par exemple, bien qu'elle est vécue en tant que mort qui donne la vie, l'agriculture a des traits qui lui sont propres; des traits dont la chasse manquait: dans l'agriculture, la vie ne jaillit pas instantanément de la mort (tel que la proie, qui était mangée immédiatement après la capture), mais la vie jaillit après une longue permanence de la semence dans le domaine de la mort (le sous-sol). Lorsque l'homme sera parvenu à observer les astres (justement pour pouvoir disposer d'un calendrier réglant les différentes cultures), il va les voir selon ce "prototype" agricole, qui n'est que le "prototype" chasseur, quoique modifié: l'astre meurt, mais tout comme la semence il ne ressuscite qu'après un long séjour "dans les enfers" (dans le domaine de la mort).

Différemment de Freud ou de Bachelard, nous sommes préoccupés par les mondes de valeur propres à l'ensemble d'un groupe humain. Nous pouvons donner suite à ces idées de la façon suivante.

Selon la chaîne que nous venons de décrire, l'humanité, de champ en champ, peut arriver à "organiser du point de vue du sens" tout ce qui l'entoure. C'est ainsi qu'évoluent les "mondes" des groupes humains. Alors, au sujet du "monde" d'un groupe humain concret, nous pouvons nous demander quel est le prototype à partir duquel ce groupe est arrivé à comprendre ce qu'il comprend à présent (par exemple, nous demander: d'après quel prototype ces groupes

sont-ils arrivés à comprendre les astres en tant que des "morts qui ont ressuscité après un séjour en enfer"?; dans cet exemple concret, la réponse serait: selon le prototype agricole, c'est-à-dire, selon le labourage de la terre; et la question reprendrait: d'après quel autre prototype ces groupes en sont-ils venus à entendre le labourage comme étant la mort et la résurrection? etc.). Lorsque Gaston Bachelard fait ce retour en arrière dans les développements poétiques, il trouve à leurs origines des rapports humains très simples et matériels: le rapport de l'homme avec le rocher, avec la terre, avec l'eau, avec le feu, avec le vent, avec la maison, etc. Lors de développements ultérieurs (d'un champ à l'autre) ces rapports tellement simples et tangibles peuvent donner lieu à des "mondes poétiques" énormément complexes et délicats.

En parlant de Freud, nous avons indiqué que cette action "d'organiser" le signifié d'une situation nouvelle selon un fait capital déjà vécu, c'était en même temps "se présenter" à nouveau le fait ancien lui-même; la nouvelle situation "était" ce même fait ancien.

Gaston Bachelard n'ignore pas cette deuxième partie, surtout parce que vers la moitié de ce siècle, la quatrième parmi les cinq caractéristiques du monde mythique était déjà bien connue: celle qui a été découverte par l'ethnologue Lévy-Bruhl, lequel s'était aperçu que lorsque dans le monde mythique deux personnages ou deux choses sont en rapport, ceux-ci sont conçus comme l'un étant une "participation" de l'être du partenaire, une nouvelle "présence" de l'autre lui-même.

Les constatations de Freud et de Lévy-Bruhl coïncident, quoique ces deux auteurs ont travaillé sur des matériaux différents (le malade mental et les mondes mythiques). Quelle est l'origine de ce phénomène tout particulier qui doit nécessairement heurter un esprit scientifique?

Nous allons comparer la science avec le regard sensible à la valeur, afin de comprendre pourquoi le phénomène mentionné ne peut pas se produire dans le premier cas, tandis qu'il doit se produire nécessairement dans le second. La science et le regard sensible à la valeur, n'appartiennent pas à des planètes différentes, mais ils ont des rapports réciproques, tel que nous allons voir par la suite. La science, il est vraie, essaie d'éliminer d'elle-même toute valeur; elle essaie que tout ce qu'elle nous dit puisse être un renseignement fiable, un "renseignement" que nous devons prendre en considération si nous voulons "opérer avec du succès". La science est donc en rapport avec le fait "d'opérer". Mais qu'est-ce que "opérer"? Pourquoi voulons nous "opérer"? On veut "opérer" lorsque on est frappé, lorsque quelque chose nous a affecté, c'est-à-dire, lorsque nous nous trouvons soudainement en présence d'une "valeur". Ce qui est important pour la science n'est pas l'impact mobilisateur que nous avons reçu, mais la fiabilité du "renseignement", et c'est pourquoi la science "distingue" les objets et elle met chacun d'eux à leur place, car pour bien "opérer", il nous faudra en connaître l'emplacement. Cependant, du point de vue de la réception de l'impact des choses, ces distinctions ne s'avèrent pas importantes: si une nouvelle situation éveille en nous une impulsion identique à ce fait initial qui nous a marqués, ces situations représentent la même chose pour nous, c'est une même angoisse multi-

pliée en mil présences.

Les rapports entretenus par les choses peuvent être soit d'une nature (scientifique), soit d'une autre ("se présenter à nouveau"), selon le regard dont elles sont l'objet. Ces regards peuvent soit chercher des "renseignements importants pour l'opération" (dans le premier cas), soit être sensibles à la valeur que les choses renferment (dans le deuxième cas).

En résumé, Bachelard a rapporté sur l'homme sain et normal le type de développements que Freud avait relevé chez le malade mental: un fait capital déjà survenu devient le "prototype" qui permet "comprendre" ce qui est nouveau. En outre, Freud constatait que ces développements représentaient en même temps une nouvelle "mise en présence" du familier; ce que Bachelard n'ignore point; mais surtout, ceci coïncide avec ce que Lévy-Bruhl avait déjà constaté dans le monde mythique. L'explication de cette étrange particularité du monde mythique doit être cherchée dans la charge affective très adroitement signalée par Freud: pour un regard préoccupé par ce qui le touche, "valeur autant" est équivalent à "être la même chose" ("on revit tout autant").

Un processus de "généralisation" tout particulier

Parmi d'autres travaux de linguistique et de poétique, nous devons à Roman Jakobson cette analyse du poème. Un poème n'est que l'établissement par le poète d'une série de parallélismes entre un "fait important" et d'autres réalités du monde environnant.

Pour tirer des conséquences de cette étude de Jakobson, nous allons la présenter avec une élaboration plus poussée, ce qui nous est permis par la découverte linguistique des "traits élémentaires" de signification.

Le poète est bouleversé par un fait important. Grâce à la linguistique, nous savons que ce "fait important" est constitué par une série de "traits élémentaires" du signifié et c'est pour cela que nous pouvons nous rendre compte pour quelle raison, dans le monde environnant, le poète ramasse des objets divers pour les mettre en rapport avec le fait qui l'a bouleversé: ces éléments rassemblés par le poète recèlent quelques uns des "traits élémentaires" qui constituent aussi le fait bouleversant initial. Par exemple, si le poète a perdu sa bien-aimée, il se peut que le poème parle d'un ciel nuageux (dans un ciel nuageux il existe une "perte de la lumière vivifiante et dispensatrice de chaleur", à l'instar de celle qui se produit lors de la mort de la femme aimée), ou il peut également être question dans le poème d'une maison en ruine (puisque ici, de même qu'à l'occasion de la mort de la femme aimée, "l'accueil et le projet commun de vie ont disparu"), etc.

Cette description que nous venons de faire permet la vision d'une double face dans le poème. D'une part, les divers objets dont on fait état rehaussent les "traits élémentaires" de signifié qui se trouvent dans le fait qui origine le poème, de façon que ce fait clé défile sous tous ses aspects et la valeur qu'il renferme de-

vient rehaussée. Mais, d'autre part, chacun des objets mentionnés colporte tous ses "traits élémentaires" de signifié et pas seulement ceux où il coïncide avec le fait déclencheur: de façon que ce fait déclencheur reste chargé de tous les apports des objets déjà cités (la mort de la femme aimée finit par adopter les traits d'une "atmosphère glacée qui apporte la mort à toute créature - de même que le ciel nuageux duquel elle a fait l'objet d'une compassion -, et les traits de "ruine familiale et générationnelle" évoquée par ladite maison en ruine, etc.). Le poème, donc, a créé une étrange communion entre son fait initial et une série d'objets du monde, de façon que ceux-ci soulignent ce que le fait initial renfermait, et à son tour, le fait initial est enrichi des apports de tous.

L'analyse que nous venons de faire d'après Jacobson, évoque maintes choses. Tout d'abord elle ratifie ce qui a été dit sur Freud, Bachelard et Lévy-Bruhl, c'est-à-dire, un "fait bouleversant" se constitue en "prototype" selon lequel tout est vu et, en plus, ces rapports entre le "fait" et les choses sont une "participation" réciproque de leurs êtres, une nouvelle "présence" du "fait" qui ainsi se trouve partout. Mais, en deuxième lieu, cette analyse nous montre également que dans le monde des valeurs a lieu un processus tout particulier de "généralisation", tel que nous allons présenter par la suite.

Pour expliquer quel est ce processus tout particulier de "généralisation" que nous pouvons découvrir dans le monde des valeurs grâce à l'analyse faite d'après Jacobson, nous prendrons comme point de comparaison le langage scientifique, lequel, à son tour, réalise aussi un autre processus de "généralisation" tout particulier. L'exemple que nous allons utiliser ne signifie pas que la science doit opérer par induction; avec cet exemple nous ne poursuivons que rendre explicite la structure du processus de "généralisation" qui dynamise la science.

Le discours scientifique constate les caractéristiques d'un fait concret et il essaie de voir si ces mêmes caractéristiques se reproduisent dans d'autres situations. Donnons-en un exemple détaillé. Si une chaise est en train de tomber, le langage scientifique prend ces caractéristiques (la chaise est en train de tomber) et cherche si celles-ci vont se répéter dans le cas de chute d'une autre chaise: si celle-ci reste dans l'air, est-ce qu'elle tombera par terre également? C'est-à-dire, les caractéristiques du fait initial peuvent être groupées dans une proposition: "la chaise qui est dans l'air tombe par terre"; dans le fait initial, cette proposition était un "renseignement à prendre en considération si l'on voulait opérer avec du succès"; cette même proposition, pourra être "généralisée", rendue valable pour le deuxième fait? C'est-à-dire, dans ce deuxième fait, est-ce que cette proposition deviendra-t-elle aussi un "renseignement fiable pour opérer avec du succès"? Si elle devient "fiable" la science reste toujours sur sa curiosité et elle essaie de voir si cette proposition serait également un renseignement fiable dans un autre cas qui pourrait se présenter. Par exemple, une table suspendue dans l'air, est-ce qu'elle tombera aussi par terre? Ici, la proposition exigera des nuances: au lieu de parler d'une "chaise" il faudra parler de n'importe quel objet en bois, mais une fois la proposition nuancée

l'on constatera qu'en effet, cet autre objet en bois tombe aussi par terre. La science est infatigable et devant un nouveau cas, par exemple, un rocher sur le bord d'un précipice, elle essaiera de voir si sa proposition est toujours un renseignement fiable (quoique la science devra affiner encore, et au lieu de parler d'un "objet en bois", elle devra parler de "n'importe quel objet ayant une masse"); en effet, la "masse" du rocher tombe dans l'abîme. Et ce n'est pas tout, la science a une curiosité inassouvable et lorsqu'elle voit à la télévision le moment où deux américains descendent de leur module spatial sur la surface de la lune, elle voudra vérifier si la proposition est toujours un renseignement fiable. La science devra encore affiner la proposition: dans ce cas, la masse ne tombe pas sur le "sol de la terre", mais elle va vers la "surface de n'importe quelle autre masse" (en plus, et cela va de soi, il n'est plus nécessaire que ce "aller vers" suive la verticale -telle qu'elle est définie par le sol terrien -: ce n'est plus "tomber", mais "aller vers"). C'est ainsi que l'on parvient à une proposition qui semble tout embrasser: "il existe une attraction entre les masses".

Passons à l'analyse de tout ce que nous venons de dire. Tout d'abord nous constatons une caractéristique du résultat atteint: un "appauvrissement". Mais nous remarquerons ensuite ce qui est principal: la dynamique qui déclenche et soutient le processus.

La "généralité" résultant d'un processus scientifique (la proposition finale) ne pourrait exister s'il n'y avait pas eu un "appauvrissement" des "traits élémentaires" de signification. La proposition exprimant le fait initial était la suivante: "cette chaise tombe". Le sujet de cette proposition a dû subir des éliminations successives des "traits élémentaires" de signification. Tout d'abord on y a prélevé les "traits" enfermés dans ce mot "cette"; ensuite, tout en lui conservant les "traits" propres à un "objet en bois" on lui a enlevé ceux qui le distinguaient d'autres objets en bois et en faisaient "chaise"; plus tard, tout ce qui est typique au "bois" lui a été enlevé pour ne lui laisser que la "masse". Le prédicat lui-même a été appauvri: du paquet de "traits élémentaires" qu'est "tomber par terre", il a été supprimé la "verticalité", ne restant que "aller vers". Il a été également exclu que le "sol" était celui de la terre, puisqu'il pouvait tout aussi bien être la surface de n'importe quelle "masse". Dans la "généralité" qui se produit dans le monde des valeurs, nous ne verrons point un "appauvrissement" en ce qui concerne les "traits élémentaires", mais un "enrichissement".

Mais, voyons ce qui est important: quelle est la dynamique qui produit le processus de "généralisation scientifique"? La dynamique, ou mécanisme en action, n'est que la curiosité pour constater à chaque nouvelle situation si la "proposition" dont on dispose sert aussi en tant que ce "renseignement dont l'opérer a besoin". Justement un des critères pour juger de l'excellence d'une théorie scientifique en est la "fécondité": son aptitude pour expliquer toutes les nouvelles situations, au fur et à mesure qu'elles se présentent.

Lorsque, suivant les différentes situations, la "proposition" est parvenue à fournir des "renseignements" pour tous les cas, le mécanisme ou dynamique sont pleinement satisfaits; cette satisfaction peut être considérée dans ses deux versants. D'une part, la

"proposition" en question s'est montrée à nous comme étant une "clef" qui ouvre toutes les portes": nous avons le plaisir de posséder cette précieuse clef universelle. D'autre part, il ne reste aucune porte fermée et nous pouvons les considérer toutes grandes ouvertes: l'ensemble des diverses situations qui nous entourent ne nous pose plus d'énigme; nous saurons "à quoi nous en tenir à propos de tout, quand le moment d'y opérer arrivera". La mécanique ou dynamique de la science pousse vers cette "universalité" ou "généralisation": il suffit de la résistance d'une seule situation pour qu'une théorie chancelle et se trouve menacée de mort.

Au terme du processus de "généralisation", la puissance "informatrice" de la "proposition" ou théorie reste "vérifiée de façon empirique".

Passons maintenant à l'étude du processus de "généralisation" dans le monde des valeurs. Dans l'analyse d'après Jacobson que nous avons présentée, un "fait capital et initial" (la mort de la femme aimée) était pris par une dynamique très particulière qui l'arrachait du discours quotidien (par exemple, la triste annonce reçue par le poète directement des lèvres des amis ou des parents) et le "travaillait". Ce fait de "le travailler" n'était que ce que nous avons dit préalablement: le "ciel nuageux" était vu à la manière d'une nouvelle présence de cette même mort, et aussi une "maison en ruines", etc. La phrase initiale (la mort de la femme aimée) était utilisée pour "comprendre" d'autres situations différentes (le ciel nuageux, les ruines, etc.).

Dans ce processus de "généralisation", c'est-à-dire, d'application de la phrase initiale aux nouvelles situations qui se présentent au fur et à mesure, la phrase "s'enrichit" tel qu'il a été décrit lorsque nous nous sommes penchés sur le poème en question (ce qui reste en contraste avec cet "appauvrissement" propre à la "généralité" scientifique): la mort de la femme aimée s'alourdit des "traits élémentaires" propres à un ciel glacé (le froid du monde qui paralyse tout signe de vie), à une maison en ruines (disparition d'une lignée), etc.

Voici le fait. La possibilité de ce fait, nous devrions la chercher dans la linguistique. En effet. Celle-ci nous indique que les "oppositions binaires" sont constituées par les bouts opposés d'un axe commun. Or, si l'on prend un axe commun (par exemple, à l'objet de l'opposer à l'axe commun d'une autre opposition binaire) on prend ses deux bouts en même temps; ainsi "moi" et "toi" s'opposent comme les deux bouts de "les deux interlocuteurs" (celui qui parle et celui qui écoute). Cependant, "lui" est perçu comme opposition face aux "deux personnes qui sont en train de parler" (ce qui inclut également "moi" et "toi"). Il est entendu que cette "syntaxe" n'est en vigueur que s'il s'agit d'éléments ayant une charge de valeur.

Nous venons de voir que la linguistique offre des assises à la "généralité enrichie" propre au monde des valeurs. Cet "enrichissement" ne peut pas exister au niveau du "renseignement pour bien opérer". Et ceci qui plus est: plus la "généralité" est "enrichie" (en ayant compris beaucoup de situations), moins elle peut "désigner" quelque chose "qu'on doive prendre en considération pour bien opérer" (moins elle est porteuse de "renseignements": par exemple, les grandes généralisations telles que "liberté", "égalité", "amour", "mort", etc., elles "disent" tout, mais elles ne peuvent pas être

utilisées dans des énoncés scientifiques).

Après avoir examiné cette particularité de la "généralité" du monde des valeurs (le fait qu'elle est "enrichie"), voyons ce qui est important: la dynamique ou mécanisme qui crée le processus de "généralisation". Le fait de l'existence d'un processus de "généralisation" scientifique était la conséquence de l'existence d'une dynamique particulière: on voulait voir si la "proposition" dont on disposait, fournissait aussi le "renseignement" exigé pour une situation nouvelle. Si dans le monde des valeurs il existe également un processus de "généralisation", il faut aussi qu'il y ait une dynamique nouvelle: d'une façon non réfléchie (face à la méthodologie réfléchie de la science), on cherche à ce que la phrase de départ "illumine" une situation nouvelle. Cette "illumination" demandée à la phrase de départ n'est pas un "apport d'information pour pouvoir opérer", mais une "révélation d'une valeur enfermée dans la nouvelle situation" (on "voit" que le ciel obscur est aussi "la mort").

Cette dynamique du processus de "généralisation" propre au monde de la valeur a également une tendance à l'universalité (à l'instar de la science), une tendance à tout embrasser. Finalement, la dynamique atteint sa totale satisfaction, laquelle peut aussi faire l'objet d'une description d'après sa double face. D'une part, si nous promenons notre regard tout autour, nous voyons "toutes les portes ouvertes", mais ici il ne s'agit pas de "savoir à quoi nous en tenir par rapport à tout, quand nous voudrions opérer", mais c'est que nous avons vu "la valeur de tout", le mystère du cosmos nous a été révélé; le voile qui faisait que nos yeux voient tout comme étant anonyme et homogène est tombé, la couleur de toutes les choses a éclaté (quoique dans l'exemple utilisé l'éclat était celui d'une couleur tragique). D'autre part, la phrase initiale a bien supéré l'épreuve et s'est montrée en "clef ouvrant toutes les portes", dans un sens tout particulier: elle est la valeur profonde du cosmos, capable de tout illuminer, et plus elle illumine des choses, plus de richesses renferme-t-elle. En ce moment final du processus, on sait que le monde "peut être interprété de cette façon" et on sait également que la phrase initiale exprime "la véritable réalité" de tout.

Au terme de ce processus de "généralisation", le pouvoir "révélateur" de la phrase initiale reste aussi "vérifié empiriquement" (nous pouvons utiliser dans cet autre sens ces mots créés par la science): c'est-à-dire, il reste "vérifié empiriquement" l'"universalité" de cette valeur, le fait qu'elle "est le grand tout". Mais, en même temps, la phrase ou valeur initiale reste analysée: les situations différentes qu'elle a illuminées ont révélé, à leur tour, toutes les richesses (éléments de valeur) qui s'y trouvaient enfermées, en les détectant l'une après l'autre et en les soumettant à la considération de l'auditeur.

A la suite des études de Freud, Bachelard et Lévy-Bruhl, nous avons constaté dans le monde des valeurs quelques développements particuliers (un fait capital déjà survenu était le prototype pour conformer le signification d'un champ nouveau) avec une caractéristique spéciale (la nouveauté était une seconde "présence" du fait capital et initial); dans ces études nous aurions pu constater également cet "enrichissement" dont nous avons fait mention un peu plus

tard (par exemple, la "mort-vie" chasseresse, intégrait les "enfers" agricoles et devenait "mort-enterrément-vie").

Ce qui est rendu explicite par les analyses du poème c'est la dynamique "généralisatrice" toute particulière existante dans le monde des valeurs (de façon analogue à l'existence d'une dynamique "généralisatrice" dans le monde scientifique). Ce processus tout particulier de "généralisation" du monde de la valeur signifie que les développements constatés par Freud et par Bachelard ont tendance à tout embrasser. Il explique la dernière des cinq caractéristiques du monde mythique: les "généralisations" mythiques décrites par les historiens de la religion (ainsi, la "mort" en tant que synthèse de tout ce qui est négatif dans une culture, "l'arbre" en tant que synthèse d'un univers agricole où tout monte de l'enfer - ou sous-sol - vers le ciel, etc.). Désormais nous pouvons suspecter que tout un "monde" mythique a pu être généré depuis un seul fait capital initial. La tâche consistera à chercher dans chaque monde mythique quel a pu bien être ce "prototype" initial, lequel, de sa lumière radiale a tout éclairé.

RÉSUMÉ ET CONCLUSIONS

Nous avons vu des faits se dresser face aux déifiantes "syntaxe" et "sémantique" propres au discours scientifique; les faits qui s'y dressaient, étaient le trésor des mythes recueillis par l'histoire des religions et par l'ethnologie.

Ces mythes avaient des caractéristiques singulières dont nous avons mis l'accent sur cinq. Ces cinq caractéristiques pouvaient nous fournir le point de départ pour approfondir dans l'étude du discours mythique. Mais pour comprendre ces cinq caractéristiques du mythe nous devons faire appel à deux disciplines scientifiques: la linguistique et les études des discours transmettant les valeurs d'un individu.

La linguistique nous a prévenus pour faire notre travail non au niveau des mots, mais au niveau des "traits élémentaires". Ce conseil nous sera utile à plusieurs titres, mais dès à présent nous pouvons nous rendre compte que ce travail doit être dans nos esprits au moment de nous plonger dans la première caractéristique du monde mythique: le fait qu'il est constitué par des "constellations" dont les "centres" sont réciproquement "équivalents".

La linguistique nous a confirmé et expliqué la deuxième caractéristique du monde mythique: son enracinement dans la "pragmatique" particulière à chaque groupe humain. En effet, la linguistique nous a indiqué que les "traits élémentaires" sont en provenance de cet humus qui est, en quelque sorte, préalable au discours.

La linguistique a montré la "syntaxe" des "oppositions binaires" gouvernant les "traits élémentaires". Etant donné l'appartenance de cette "syntaxe" au monde des valeurs, nous avons pu conclure que la "pragmatique" d'un groupe humain est polarisée selon des valorisations positives ou négatives de son environnement. Ce substrat de valeurs nous a expliqué la troisième caractéristique du discours mythique; à savoir, un tout particulier schéma narratif fait de transpositions et de certains types d'acteurs et d'actions (à l'instar des résultats des études de Propp et de Lévi-Strauss). Ce "schématisme" était la transposition dans l'ensemble du discours de la "syntaxe"

xe" aux "oppositions binaires" appartenant au monde de la valeur. Ceci nous confirme le fait que le discours mythique est un discours transmettant des valeurs et, en même temps, nous pousse à ne pas nous arrêter dans ce "schéma" du discours, lequel ne nous indique qu'il s'agit de valeurs, sans pour autant nous aider à découvrir pourquoi s'agit-il de ces valeurs et non d'autres. Cette "syntaxe" du discours global ne peut nous détourner de cette "pragmatique" où naît le signifié.

Un des résultats de cette promenade dans la linguistique est l'invitation à étudier la "pragmatique" dont nous connaissons la polarisation selon des valeurs positives et négatives. Il nous convient donc savoir quelle est la façon spéciale d'organisation créée par les valeurs (afin d'être ainsi orientés lors de notre visite à la "pragmatique"). Cette façon toute particulière d'organisation que créent les valeurs a fait l'objet de maintes études réalisées par des auteurs qui se sont occupés du discours de l'individu sur ses propres valeurs.

Freud et Bachelard nous ont indiqué que le monde des valeurs est un réseau tissu à partir d'un fait capital, pris comme "prototype" pour conformer le signifié de ce qui est nouveau. En même temps, il existe une "identité de l'être" entre les différents noeuds du réseau (ces noeuds deviennent des successives "nouvelles présences" de ce qui est le "fait capital"). Ceci explique la quatrième caractéristique du monde des mythes, celle qui a été retrouvée par Lévy-Bruhl: la "participation" de certains objets ou personnes dans l'être des autres.

Les analyses que nous avons réalisées d'après les études de Jacobson nous ont découvert que dans le monde des valeurs il est d'un processus particulier de "généralisation", lequel manifeste la dynamique propre du réseau des valeurs: un "prototype" capital rayonne de partout, ayant tendance à tout embrasser. Ceci nous explique la dernière caractéristique du monde mythique: les "généralités" qui sont des "synthèses par enrichissement".

Puisque nous connaissons déjà l'organisation propre aux mondes des valeurs, nous ne marcherons plus désorientés lors de notre visite à la "pragmatique" des groupes humains ("pragmatique" polarisée par des valeurs). Nous pouvons donc pénétrer dans cette "pragmatique" pour faire des recherches sur la façon de s'y originer qu'ont les mondes mythiques.

DEUXIÈME PARTIE. LA "PRAGMATIQUE" HUMAINE GÉNÉRATRICE DES UNIVERS MYTHIQUES. LES VALEURS "DU VIVANT EN TANT QUE TEL" OU LES "VALEURS DE BASE"

LES VALEURS "DU VIVANT EN TANT QUE TEL" OU LES "VALEURS DE BASE". "OPÉRATIONS CAPITALES" ET GÉNÉRATION DES UNIVERS MYTHIQUES.

Un type de valeurs présent dans la "pragmatique": les "valeurs de base" ou valeurs "du vivant en tant que tel".

Une des caractéristiques du discours mythique était les rapports de celui-ci avec la "pragmatique" de chaque groupe humain (c'est-à-dire, avec la façon toute particulière qui ont les rapports d'un groupe avec son environnement). Pour sa part, la linguistique nous indiquait que l'origine du sens est la "pragmatique", et, selon la linguistique, cette "pragmatique" possède une organisation particulière, laquelle, nous l'avons déjà vue, est l'organisation propre aux valeurs. Dans ce paragraphe nous essayons la définition d'un type de valeurs tels qu'ils peuvent être ceux qui polarisent et soutiennent cette "pragmatique".

Nous commencerons pour l'analyse des "pragmatiques" humaines. Tel que les historiens et les ethnologues savent très bien, les "pragmatiques" sont très variées et elles prennent des nuances spéciales pour chaque groupe humain. Cependant, nous pouvons choisir une méthode (parmi d'autres méthodes possibles) dans le but de nous orienter dans cette variété. Dans une "pragmatique" quelconque nous pouvons grouper les différentes opérations, selon qu'elles remplissent certaines nécessités vitales: fournir les aliments à un groupe, maintenir l'union du groupe, perpétuer le groupe (procréation), protection face à l'ennemi, etc. Ce qui change de façon extraordinaire suivant les groupes c'est les opérations qui leur permettent de satisfaire un besoin donné: pour se nourrir, certains groupes chassent, d'autres pêchent, d'autres labourent la terre, etc.; cependant, les nécessités vitales devant être satisfaites sont presque toujours pareilles: se nourrir, procréer, etc. Autrement dit, il semble que les différentes pragmatiques émergent pour satisfaire une même et identique "impérieuse nécessité de vivre".

. . .

Avant d'approfondir dans l'analyse de cette satisfaction des nécessités "vitales", nous devons établir deux nuances pour parer à de possibles malentendus. La première de ces deux nuances s'avère nécessaire pour éliminer des malentendus pouvant surgir entre ceux qui sont familiarisés avec la théorie marxiste. La deuxième essaie d'éviter les malentendus qui pourraient exister entre ceux qui ont suivi les controverses concernant le "fonctionnalisme".

Première nuance. On ne peut pas affirmer que chacune des opérations satisfait une nécessité vitale: certaines opérations peuvent même être nuisibles. Cependant, dans n'importe quel groupe humain, nombre d'opérations satisfont ces nécessités, sans quoi le groupe aurait déjà voué à la disparition.

Deuxième nuance. On ne peut pas affirmer que chacune des opérations qui satisfont une nécessité vitale est réalisée "intentionnellement" par le groupe, (c'est-à-dire, avec pleine conscience de satisfaire ces besoins grâce à ces opérations). Ceci était déjà admis par les "fonctionnalistes" mêmes (lorsqu'ils parlaient des "fonctions latentes"), et ultérieurement a été constaté et expliqué par les anthropologues "structuralistes". Pourtant, le groupe saisit le sens de la "fonction vitale" de beaucoup de ses opérations: le groupe sait qu'il se nourrit de la chasse; il est conscient que la survie de chaque individu dépend de la cohésion sociale et pour cela il apprécie les liens familiaux, l'autorité (s'il s'agit d'une économie agricole dans des terres irriguées ayant besoin de travaux publics et de défense militaire), ou bien le fait d'avoir hérité de ses parents certaines techniques et habiletés. La procréation est également prise dans sa fonction vitale qui consiste à créer une nouvelle vie, etc.

Après ces deux nuances nous pouvons reprendre notre argument.

Tel que nous venons d'indiquer, dans chaque groupe humain il existe un ensemble d'opérations (par rapport à l'environnement, ou de certains membres par rapport à d'autres) lesquelles, en plus de remplir une fonction vitale, sont réalisées ayant conscience que de cette façon ces nécessités vitales sont satisfaites. Dorénavant, nous ne parlerons que de ce type d'opérations.

Inutile de dire que ces opérations dont nous parlons sont chargées de "valeur": le gibier poursuivi dans la forêt est quelque chose de "convoité", la femme est quelque chose de "désiré", etc. Il ne s'agit pas de simples appétits capricieux, puisque toute l'action de vivre dépend de la capture de ce gibier, de la procréation, de ce que l'on respecte les vieillards, d'être initié par les adultes, etc. C'est-à-dire, dans ces opérations cette "impérieuse nécessité de vivre" se trouve présente et c'est elle qui pousse. Cette "impérieuse nécessité de vivre" confère un "intérêt" particulier à ces opérations, les rendant particulièrement centrales, nucléaires: ces opérations sont chargées de "valeur", d'une valeur que nous appellerons "valeur de base" ou valeur "pour le vivant en tant que tel".

Nuances sur la "valeur de base" des opérations

Vu que nous allons consacrer la totalité de cette deuxième partie de notre travail à ce genre de "valeurs" provoquées par l'"impérieuse nécessité de vivre", nous devons faire quelques avertissements préalables sur ce genre de "valeurs".

Tout d'abord, nous devons avertir que nous n'avons pas le dessein de réduire toutes les "valeurs" humaines à ce genre particulier de "valeurs". Ceci n'offrira plus de doute lorsque, plus tard, nous parlerons du discours religieux (ou lorsque nous parlerons aussi de l'admiration esthétique, etc.).

Ensuite, nous devons souligner encore l'aspect "hominisé" du phénomène: cette "impérieuse nécessité de vivre" est une exigence

qui a son origine dans nos racines animales. Freud s'est montré clairvoyant (voire révolutionnaire) lorsqu'il a manifestement prouvé à quel point les racines animales de l'homme sont présentes dans les agissements humains et leur façon cachée de présider à tout le psychisme humain. Cependant, Freud a cru que ces racines animales agissant sur l'homme ont la même structure que chez les animaux, tout comme si l'hominisation n'avait pas touché à ces racines. Nous ne partageons pas cet avis. Il est vrai que "l'impérieuse nécessité de vivre" enfonce ses racines dans notre substrat animal pour y puiser leur sève, leur force; mais "l'hominisation" a profondément transformé la structure de cet impératif... malgré que ce soit toujours le cri basique d'un "vivant" qui désire continuer à vivre. Plus tard, lorsque nous introduirons l'étude du discours religieux, nous donnerons en détail cette particularité humaine qui fait qu'au lieu de parler des "pulsions" automatiques, nous devons parler des "valeurs", des "désirs" (sans automatisme), etc. Pour ne pas perdre de vue cette particularité, lorsque nous aurons à parler de la poussée de la "nécessité de vivre", nous ne le ferons pas avec le nom "d'impulsion animale", mais "impulsion vitale"; et lorsque nous devrons nous référer à ce substrat qui en est l'origine, nous ne dirons pas que l'homme est un "animal", mais un "vivant" (ce qui ne veut pas dire que l'homme ne soit plus animal... mais que cette "animalité" a été "restructurée").

Pour en finir avec ces déclarations, nous allons rassembler le premier et le deuxième éclaircissements. Une opération peut être impulsée en même temps par cette "valeur de base" et par un autre genre de valeur (par exemple, esthétique, religieuse, etc.). Une tribu en liesse peut exulter de joie parce qu'en ce moment elle est consciente de la plénitude de sa propre vie ("valeur de base")... et en même temps parce que la tribu est "frissonnante dans sa contemplation" devant cette "merveille" qu'est la vie de la tribu; chez une mère qui soigne son bébé se retrouve toute la tendresse qui monte depuis ses racines vitales, mais en même temps elle peut très bien ressentir un bouleversement plein de respect face à cette merveille de vie qui est dans ses bras. Et voici maintenant une nouveauté. Dans le cas de la mère (pour nous expliquer par un exemple), ce bouleversement respectueux peut parfois l'obliger à sacrifier ce que l'impulsion vitale lui demande; par exemple, lorsqu'elle doit laisser partir son fils très loin, car ce fils a écouté l'appel du sacré. Dans ce que nous allons étudier ensuite nous ne traiterons que d'opérations où la "valeur de base" sera présente, même s'il y a un autre type de valeurs: pour le moment nous laissons de côté les opérations là où cet autre type de valeurs a imposé le sacrifice de ce que demandait la "valeur de base".

Les "opérations capitales" de la "pragmatique"

Après tous ces avertissements, nous allons étudier l'ensemble d'opérations où peut se trouver "la valeur du vivant en tant que tel" ou "valeur de base". La question centrale dans les sections suivantes va être celle-ci: la "valeur de base" est-elle forte au point que les opérations où elle est présente deviennent-elles le "fait capital" à partir duquel l'univers entier est compris, le "prototype" d'après lequel s'organise tout ce qui entoure un groupe humain? Dans les phénomènes étudiés par Freud (le monde symbolique du malade mental), il a obtenu une réponse affirmative. Nous voulons étudier s'il est possible de généraliser ceci jusqu'au "monde des valeurs" propre à l'ensemble d'un groupe humain.

Pour rendre possible l'étude du problème posé, nous devons préciser davantage la question. Toutes les opérations où la "valeur de base" est présente n'ont pas forcément assez d'intensité pour devenir un "fait capital" à partir duquel on pourra tout comprendre. Passons à ordonner le monde des opérations.

Les opérations sont groupées en chaînes. Par exemple, la chasse est une chaîne d'opérations (préparation, suite d'une piste, persécution, siège, mort, dépeçement, nourriture, récupération des matériaux, etc.); la procréation signifie aussi toute une chaîne d'opérations; etc. Toutes les chaînes d'opérations n'ont pas la même importance pour le groupe qui les réalise. Par exemple, les tribus les plus primitives se nourrissent du gibier qu'elles chassent et des fruits sauvages qu'elles cueillent; cependant, la chasse est tout à fait centrale pour eux, puisque c'est elle qui leur fournit la plus grande partie des aliments: la cueillette des fruits sauvages n'est qu'une tâche marginale faite uniquement par ceux qui sont incapables d'aller à la chasse (les femmes, qu'à l'ordinaire sont toujours enceintes ou en train d'élever leurs petits).

Il n'y a pas que de chaînes d'opérations centrales et d'autres marginales: à l'intérieur même d'une chaîne centrale il est des moments décisifs parmi une foule d'autres moins intenses. Pour nous en tenir à l'exemple fourni par la chasse, disons que ce qui est fortement chargé de "valeur de base" c'est le fait de tuer et de manger (la préparation, ou l'utilisation ultérieure de certains os pour en faire des outils est déjà moins cruciale).

Par conséquent, s'il est de quelque chose qui devra être "fait capital" selon lequel on "comprendra" l'univers, cela doit être le "moment crucial" d'une "chaîne centrale": c'est là où il existe la plus grande charge de "valeur de base".

Dorénavant et à l'objet d'abrégé, nous appellerons "opération capitale" ce "moment crucial" de la "chaîne centrale".

"L'opération capitale", est-elle un "fait capital" générateur d'un univers de signifié?

Nous sommes déjà arrivés à pouvoir poser une question bien plus précise et, par conséquent, vérifiable: les "opérations capitales" sont-elles des "faits capitaux" d'après lesquels se conforme tout l'univers de signifié d'un groupe humain?

La réponse à cette question doit être obtenue par l'analyse des univers de signification, afin de voir s'ils se sont entrelacés à partir de ce type de "faits capitaux".

D'une façon aprioristique et, compte tenu de ce que nous venons d'étudier sur les développements typiques des valeurs (rappelons les études mentionnées dans la première partie), nous pouvons nous attendre à ce que ces "opérations capitales", tellement chargées de "valeur de base", soient, en effet, des "prototypes" pour conformer le sens de toutes les choses.

Nous allons soumettre à une vérification ce que nous pouvons espérer a priori. Mais pour mener à terme cette vérification et, de la même manière qu'il y a un instant nous avons mis de l'ordre dans l'ensemble des opérations (en y faisant distinction de celles qui étaient capitales et des autres), nous devons aussi mettre de l'ordre dans

un "univers de signifié" quelconque (si nous voulons voir quel est le "fait capital" lui ayant servi comme "prototype"). Voici donc ce que nous allons réaliser dans le paragraphe suivant.

La trame d'un "univers mythique"

Si nous voulons nous orienter dans un "univers mythique" quelconque, nous pouvons suivre les démarches suivantes.

Tout d'abord, nous devons aller au delà du schéma narratif. Nous avons déjà indiqué que les séquences étudiées par Propp, ainsi que le jeu d'oppositions analysé par Lévi-Strauss, constituaient une nécessité expressive propre du monde des valeurs. Partant, ces séquences et ces oppositions nous indiquent certainement qu'ici nous avons affaire à un message chargé de valeurs, cependant elles ne nous permettent pas d'approfondir jusqu'à l'origine même de ces valeurs concrètes.

Sous ce schéma narratif, nous pouvons découvrir un réseau de rapports entre les différents objets et personnages de l'univers mythique: les "constellations", dont l'existence a été soulignée par divers historiens de la religion. Il est des objets et des personnages "périphériques" dont l'importance et le sens viennent d'autres objets ou d'autres personnages ("centres"); et, en plus, ces objets et ces personnages "centraux" s'entresubstituent, c'est-à-dire, ils montrent une étrange "équivalence" entre eux.

Ces ficelles nous indiquent comment un univers mythique quelconque a-t-il pu s'entrelacer: sans l'existence des objets et des personnages "centraux", les objets et personnages "périphériques" n'auraient plus de sens (ils n'appartiendraient pas à l'univers mythique). Ainsi, le problème reste centré sur la recherche des origines du sens de ces "centres".

Étant donné que les "centres" semblent être réciproquement "équivalents", nous pouvons nous douter qu'ils soient des "nouvelles présences" d'une même configuration significative. Laquelle? Nous devons descendre au niveau des "traits élémentaires" de signifié, pour voir s'il existe une configuration des "traits" commune à tous ces objets et personnages "centraux". Dans nos analyses concrètes et pour chaque univers mythique, nous avons trouvé cette "configuration" commune des "traits de signifié" (différente pour chacun de ces univers).

Nous voici maintenant prêts à savoir si les "opérations capitales" de la "pragmatique" sont bien le "prototype" selon lequel tout l'univers mythique est tissé. La question est la suivante: la configuration de base des "traits significatifs" propre à un monde mythique donné, provient-elle des "opérations capitales" du groupe humain correspondant?

Les "opérations capitales" en tant que "génératrices" des univers mythiques.

Pour arriver à la fin de notre recherche, c'est-à-dire, pour pouvoir répondre à la question que nous venons de poser, dans les opérations capitales, nous devons également descendre à un niveau correspondant à celui des "traits élémentaires" de signifié. Est-ce que dans ces opérations existe-t-il une "configuration" des "éléments d'opération" qui se corresponde avec la "configuration" de base des "traits" de l'univers mythique? Au niveau des "éléments d'opération"

la réponse est absolument affirmative: la "configuration" des "éléments d'opération" dans les "opérations capitales" en est venue à se correspondre de façon exacte avec cette autre "configuration" des "traits" qui était commune aux objets et aux personnages "centraux" de l'univers mythique dont il s'agissait.

Avant même de voir ce que cette trouvaille représente, nous allons approfondir dans la structure de la "configuration des traits". Tout ce que nous étudions à présent, appartient au domaine de ce qui est nécessaire pour vivre. Conséquemment, les "traits" sont "valorisés": les uns de façon positive, les autres de façon négative. C'est-à-dire, la "configuration des traits" a une charpente composée de charges négatives et positives. Mais ces charges réciproquement entretiennent des rapports donnés. Ces rapports varient suivant les univers mythiques et les opérations capitales correspondantes: dans certains univers, ce qui est négatif "devient" positif; dans d'autres, ce qui est négatif "s'oppose au" positif, etc. Ces charges positives et négatives et leur genre de rapports seraient à la rigueur le "schéma" de base de la "configuration des traits": certains "traits" sont pris en considération puisqu'ils jouent de façon négative; d'autres parce qu'ils jouent positivement; et la configuration indique le genre des rapports qu'ils entretiennent réciproquement, selon le genre de rapport existant dans "l'opération capitale". Autrement dit, si la configuration des "traits" est significative pour le groupe, c'est parce qu'il en est affecté (de façon positive ou négative).

Depuis la découverte à laquelle nous étions arrivés dans le paragraphe avant-dernier nous allons rebrousser chemin. L'"opération capitale" est chargée de "valeur de base" ou de valeur "pour le vivant en tant que tel" et, c'est pourquoi, certains "éléments" donnés de cette opération sont positivement chargés et d'autres le sont négativement, alors que tous les deux groupes d'"éléments" sont réciproquement structurés selon la dynamique de l'opération dont il s'agit. Lorsque le groupe humain fait face à un champ donné (le monde des astres, le travail qu'il fait, ses rapports avec d'autres groupes, etc.), il conforme la significativité de ce champ d'après la "configuration des traits" correspondant à la "configuration d'éléments chargés de valeur" de l'opération. Les objets ou les personnages les plus importants du champ ainsi configuré sont ceux qui tiendront une place "centrale" dans l'univers mythique. C'est à partir de ces personnages (et de par leur rapports avec eux) que l'on parviendra à comprendre le reste des personnages et des objets du champ (lesquels seront donc vus selon la "configuration des traits" avec laquelle on voit le personnage ou l'objet "central" correspondant).

Par conséquent nous sommes en mesure d'affirmer que "l'opération capitale" est la "génératrice" d'un univers mythique: c'est elle qui fournit la "configuration des traits" qui permettra de tout comprendre.

Conséquences et nuances

En premier lieu, nous allons nuancer la conclusion à laquelle nous venons d'arriver. Avec cette conclusion nous n'avons pas la prétention d'affirmer que "l'opération capitale" d'un groupe humain nous étant connue, nous pourrions donc reconstruire tout son univers symbolique, sans nécessité d'en savoir plus long sur le groupe. Ceci n'est pas possible: l'univers mythique dépend aussi de l'environnement physique (animaux, plantes, etc, entourant le groupe), de l'héritage historique, et d'une série innombrable de facteurs (par exem-

ple, des facteurs structuraux, tel qu'il a été signalé par Lévi-Strauss: deux tribus voisines sont parfois obligées à se distinguer l'une de l'autre par l'adoption de symbolismes opposés, etc.). Notre conclusion se bornait à indiquer que les "yeux" grâce auxquels le groupe humain "comprendait" le monde qui l'entourait, c'étaient ceux que lui avaient fourni les "opérations capitales".

Notons maintenant les conséquences qui peuvent être tirées de notre conclusion.

Si l'univers de sens que possède le groupe humain doit sa capacité de signification à "l'impérieuse nécessité de vivre" (qui a rehaussé certains moments intenses jusqu'à ce qu'elle en a fait les "yeux" pour tout comprendre), cela signifie que cette "impérieuse nécessité de vivre" est pleinement en vigueur chez les humains quoique normalement elle ne se présente pas "à visage découvert". Cette permanence de "l'impérieuse nécessité de vivre" (qui découle de notre conclusion) se montre de façon spécialement agressive lorsque cet "impératif vital" se heurte à des obstacles; dans la troisième partie de ce travail nous verrons la religion se dresser face à cette "impérieuse nécessité de vivre", ce qui finit pour provoquer une crise intérieure fondamentale.

Cette force que garde encore en nous cette "impérieuse nécessité de vivre" permet de définir deux domaines de réalité: ce qui concerne cet "impératif vital" (ce qui peut le satisfaire, ou ce qui provoque sa fuite, etc.) et ce qui appartient à une autre sphère (par exemple, la beauté, etc.). Ce sera également dans cette troisième partie de notre travail que nous profiterons de cette division de la réalité: nous pourrions placer la religion dans le domaine de ce qui n'a rien à voir avec la satisfaction de "l'impératif vital". Cela révélera le véritable sens des affirmations religieuses: leur richesse spécifique et, en même temps, leur inutilité pour "savoir à quoi s'en tenir" dans le domaine vital (c'est-à-dire, la religion ne doit être de façon directe ni une "dogmatique" qui "informe", ni une "morale" qui "oriente la vie").

Pour les motifs que nous allons indiquer par la suite, avant d'utiliser les conséquences qui découlent de notre conclusion, nous voulons illustrer la conclusion elle-même grâce à quelques exemples.

QUELQUES EXEMPLES

Travail à réaliser

Pour illustrer la conclusion à laquelle nous sommes parvenus, nous allons faire le parcours suivant. Nous choisirons des peuples avec des "opérations capitales" différentes et nous verrons de quelle forme varie la "configuration" de base de leur univers mythique.

Dans ce parcours nous allons nous borner à quatre grands groupes de peuples: chasseurs-récolteurs, horticulteurs, agriculteurs, des terres irriguées, et les bergers (nomades et sédentaires). Une certaine séquence existe entre eux; les plus primitifs sont les peuples chasseurs-récolteurs et c'est ici où naissent deux grandes directions: d'un côté les bergers (d'abord nomades et sédentaires par la suite, lors de leur installation à la frontière des grands empires agricoles - l'Iran -) et, d'autre part, la culture de la terre (rudimentaire d'abord - horticulture - et, après, la grande agricul-

ture par irrigation].

Les études de base que nous utilisons sont les suivantes. En ce qui concerne les chasseurs-récolteurs, nous avons choisi et travaillé des études faites sur des peuples sibériens encore récents, de même que certaines études sur les desana, peuple du bassin de l'Amazone. Pour les peuples bergers nomades, nous avons puisé dans des études sur des peuples récents de l'Altaï; pour les bergers sédentaires nous utilisons ce que l'on sait sur l'ancien Iran (c'est-à-dire, le monde de Zoroastre et ses développements ultérieurs). En ce qui a trait aux peuples horticulteurs, nous utilisons les études de Jensen sur des peuples récents de la frange tropicale (l'Amérique du Sud, l'Afrique, la Nouvelle Guinée-Papoue), l'étude classique de Leenhardt sur les canaques de la Mélanésie et la description faite par le Popol-Vuh sur le "troisième âge" des maya-quiché. Pour les peuples agriculteurs des terres irriguées, nous nous servons des études existantes sur les anciens empires de la Mésopotamie, de l'Egypte, les Aztèques et ce que le Popol-Vuh dit sur le "quatrième âge" des maya-quiché.

Les raisons de présenter ces exemples

Nous allons réaliser le parcours mentionné poussés par un double motif.

Tout d'abord, nous tenons à préciser toute la portée de la conclusion à laquelle nous sommes parvenus dans cette deuxième partie de notre étude. Si cette conclusion, ainsi que sa portée, nous deviennent familiers, nous pourrions passer à la troisième partie de notre travail, où nous utiliserons cette conclusion afin d'étudier le discours religieux (dans le sens que nous venons d'indiquer).

Deuxièmement, les schémas mythiques de ces peuples se trouvent, en fait, dans le substrat mythique-rituel du christianisme. Il convient donc savoir quelles sont les "opérations capitales" qui ont généré ces schémas: ces "opérations" ont disparu de notre actuelle "pragmatique" urbaine et industrielle, ce qui explique la perte de force de ces schémas et le fait que le christianisme ne trouve plus de paroles pour s'expliquer. Dans les troisième et quatrième parties de notre travail, nous devons essayer de trouver la façon de résoudre ce problème actuel du christianisme.

Quelques remarques méthodologiques préalables.

Ce parcours à travers plusieurs types de peuples ne trouve son vrai sens que lorsqu'il forme une unité dans son ensemble. Ceci explique que quelques unes des choses que nous pourrions dire d'un type donné de peuple ne servent qu'à préparer ce que nous dirons ultérieurement à propos d'un autre type de peuple; ou bien que ce ne sera qu'à la fin de notre parcours que nous arriverons à comprendre quelques aspects que nous aurions pu présenter avant, mais que nous n'avions pas présenté pour plus de clarté, etc. Aussi, du fait de n'être intéressés qu'à la trajectoire d'ensemble nous avons dû nous passer des nuances et des variantes (et aussi, nous avons réalisée quelque superposition), à l'objet de présenter, en très peu d'espace, les traits essentiels de la trajectoire.

. . .

Dans les prochains exemples, nous allons étudier la "pragmatique" de divers groupes humains pour y détecter des "opérations capitales", lesquelles, nous le verrons, génèrent le "prototype" à partir duquel sont conçues d'autres opérations de cette même "pragmatique". Et pour cela, il convient d'avoir un minimum d'orientation à propos de la complexité des opérations composant la "pragmatique" d'un groupe humain. C'est pourquoi il peut nous être utile de distinguer quelques axes ou domaines dans l'ensemble de la "pragmatique".

Un premier axe ou domaine de la "pragmatique" est constitué par ce que nous pourrions appeler "activité économique" ou "technologie du travail", c'est-à-dire, l'ensemble des opérations réalisées par le groupe humain sur son environnement, pour obtenir de quoi subsister. Nous allons lui donner le prénom "technologie" (quoique un peu simple n'a pas ce terme dans son esprit) car ces opérations utilisent certains instruments et nécessitent d'un certain savoir. Ensuite, nous lui donnerons le nom "du travail", pour souligner qu'il ne s'agit point d'une technologie impersonnelle, mais elle représente l'effort des hommes sur des aspects concrets de l'environnement. Dans ce premier axe il y a nombre de possibilités: chasse, pêche, culture, troupeaux, etc.

Ce premier axe nous introduit dans d'autres deux axes de la "pragmatique". En effet, le travail demande un type "d'équipe": que le groupe humain soit plus ou moins grand, que cette équipe soit plus ou moins organisée, etc. Cette cohésion du groupe est possible par deux chemins, complémentaires l'un par rapport à l'autre, et constituant deux autres axes de la "pragmatique".

Le premier chemin est celui que les sociologues appelleraient "structure sociale": les liens de "parenté", "d'autorité", etc. qui donnent de la cohésion à un groupe.

Le deuxième chemin est le fait de "partager" un "trésor culturel commun": tous utilisent les mêmes outils, tous en savent autant sur ces outils, tous les "valorisent" de la même manière, tous participent d'une même "vision du monde", tous plient à des "normes de conduite" identiques, etc. En somme, nous nous référons à ce que quelques écoles de sociologie appelleraient la "culture". Il est clair que le contenu de cette "culture" ne se distingue pas des deux axes antérieurs: son contenu est le "savoir sur le travail", la façon selon laquelle cette activité du travail est conçue et évaluée, les normes qui forment la charpente de la structure sociale, la façon de concevoir et évaluer cette structure sociale, etc. Ce qui serait souligné grâce à cet axe c'est que chaque membre du groupe doit s'approprier de ce savoir et de cette façon de concevoir les choses et, pour cela, il est nécessaire un apprentissage, une "initiation". Et ce n'est pas tout: avec cet axe on soulignerait aussi le fait que tous les membres du groupe participent au même type d'activité et de structure, au même type de savoir, au même type de conception, ce qui leur fournit un terrain commun où pouvoir se rencontrer, et c'est ça qui leur confère une cohésion; ainsi les "célébrations" de cette communauté de vision appartiendraient à cet axe. Nous verrons plus tard que dans cet axe ou domaine, il n'y a pas d'opérations suffisamment capitales pour générer des "configurations" prototypiques; cependant, cet axe ou domaine d'opérations est une entité, laquelle,

quoique plus floue, il ne convient pas de la perdre de vue (et constater à quel point elle est affectée par les "configurations" générées dans d'autres axes).

Il existe d'autres axes importants dans la "pragmatique"; par exemple, nous ferons référence aux rapports du groupe avec d'autres groupes. Mais, dans notre étude, nous observerons surtout les trois premiers axes: activité économique ou technologie du travail, structure sociale et le fait de partager un trésor culturel commun. Nous chercherons dans quel axe (ou dans quels axes) existe-t-il des "opérations capitales"; nous verrons comment les "éléments" de ces "opérations capitales" deviennent la "configuration des traits élémentaires de signifié" que le groupe humain utilisait en tant que "prototype" pour tout comprendre (y compris les autres opérations -celles du même axe que les "opérations capitales" et les opérations d'autres axes-).

Les peuples chasseurs-récolteurs

Tout d'abord, passons en revue les trois grands axes de leur "pragmatique" et nous verrons ensuite dans quel d'entre eux va se générer une "configuration prototypique".

Dans ces peuples, l'activité économique ou technologie du travail "centrale" est la chasse (et non la cueillette des fruits). Le "moment crucial" en est celui de tuer et de se revitaliser en dévorant.

La structuration sociale est très simple: liens de parenté. Autrement dit, la structuration sociale s'appuie sur les rapports conjugaux et filiaux.

En outre, en fait, c'est des parents que l'on hérite le "trésor culturel commun".

L'axe qui semble avoir un protagonisme vital est l'axe du travail: la chasse. La "configuration" générée dans la chasse est la suivante: "c'est de la mort violente que l'on obtient la vie".

C'est à partir de cette "configuration" que l'on entend le rapport avec les parents et avec le trésor culturel venant d'eux: les parents (pris génériquement) sont morts déjà, et c'est de ces morts que la vie nous vient (c'est ces morts qu'ils appellent des esprits).

C'est donc dans les rapports avec les parents qu'a été "vérifiée" et "enrichie" la "configuration" générée par la chasse: "la vie se trouve dans le mort". Par conséquent ce n'est pas surprenant que l'animal soit traité comme un mort... et, dans certaines occasions l'animal est équivalent à l'ancêtre (ou esprit).

C'est de la sexualité, c'est-à-dire de la copulation que la vie surgit... par conséquent et d'après la "configuration" antérieure, la copulation est comprise comme une sorte de "tuer", puisque ce "tuer" est toujours l'origine de la vie: le mâle tue et la femelle est morte. Mais, à son tour, la "configuration" de la copulation sert à comprendre la chasse: chasser est "séduire" l'animal (les desana, par exemple, se maquillent pour séduire les animaux qu'ils vont chasser...).

Allons au delà des trois axes les plus importants.

Dans ce monde primitif, des "configurations" n'ont pas encore été élaborées pour permettre de comprendre les rappports avec d'autres tribus, tel que si c'était des "pactes" ou des "contrats commerciaux". Ces rapports ne peuvent être compris qu'à partir des "yeux" dont on dispose pour les rapports entre les êtres humains; et ces "yeux" ne s'y connaissent qu'en matière "d'alliances par mariage". C'est pourquoi, tout échange de marchandises est en même temps un échange de femmes: "alliance par mariage".

Dans un monde si simple (en parlant du point de vue du travail) ils n'ont pas été élaborés des "yeux" pour saisir ce qu'est que "l'autorité", la "domination", puisque son organisation sociale ne l'exige pas. Ainsi, les rappports avec les animaux ou les poissons n'est pas un rapport "d'exploitation de la nature" ("domination"), mais il s'agit d'un rapport vécu comme "rapport entre des clans"... et partant comme "alliance par mariage"; le chaman, dans son extase, rejoint le mystérieux "Maître des animaux" (ou des poissons) pour échanger des vies: tel nombre d'animaux seront chassés, mais il y aura autant d'hommes morts cette année-là... lesquels, selon la vie qu'ils auront menée deviendront à leur tour des animaux. On échange-
ra des morts... ce qui vaut bien échanger des femmes (la femme est la "morte" dans la copulation). Tout est équivalent: tuer, copuler, ancêtres (ou esprits).

Le sacré sera conçu d'après ces yeux: tel qu'animal sacré, ancêtre sacré, femme primordiale; c'est-à-dire, des morts qui donnent la vie. Pour les canaques (déjà horticulteurs), les dieux "sentent le pourri" (c'est-à-dire, ils sentent de même que les morts).

Les peuples horticulteurs

Si nous examinons les trois grands axes de la "pragmatique", nous verrons que les opérations correspondantes à un des axes n'ont pas varié: la "structuration sociale" reste toujours la parenté. Par contre, les opérations correspondantes aux autres deux grands axes ont bien varié. En effet, la "technologie du travail dominante" est à présent la culture des terres par les femmes. D'autre part, et conséquemment, le "trésor culturel hérité" est plus riche, puisque l'agriculture exige des techniques plus poussées: une plus exacte observation des saisons de l'année et, donc, des astres qui les indiquent, le choix des semences, etc.

Commençons par l'analyse des conséquences du changement d'activité économique ou technologie du travail. Dans la période antérieure, c'était aux femmes de faire la cueillette des fruits sauvages. Petit à petit elles commencent maintenant à protéger ces récoltes: en supprimant les mauvaises herbes, ... jusqu'à ce que l'on vienne à l'idée de planter et même de sélectionner les semences. Dans cette longue marche vers la culture de la terre, cette tâche est envisagée selon le "regard" existant: celui de la chasse, c'est-à-dire, la mort

qui donne la vie. L'agriculture est susceptible d'être considérée de la même manière; en effet: la nature entière meurt pendant l'hiver et ressuscite au printemps. Aussi, le découpage d'un tubercule ou le fait d'égrainer l'épi de blé ou de maïs et les ultérieures semailles sont vécus en tant que tuer et dépecer et enterrer; la récolte étant la vie donnée par cette mort. Cette technologie renforce donc le regard chasseur, mais elle fait la part de ce qui y était vécu de façon "télescopée": tout d'abord c'est la mort qui arrive, et son emprise dure - toute la durée du temps qui va des semailles à la récolte - et, seulement après, arrive la vie (tandis que parmi les chasseurs, l'animal sacré était en même temps un être vivificateur et un mort). Avec le temps ceci sera représenté par des images de "descente au sein de la terre" ou "descente aux enfers", avant de ressusciter.

Les "yeux" avec lesquels tout est vu sont, par conséquent, "la mort qui devient vie" (de même que pour les chasseurs, mais en mettant l'accent sur la personnalité de chaque bout et sur le passage entre ces deux bouts). Le même fait de faire cuire les aliments est considéré comme étant un "les enterrer" au sein de la marmite pour qu'ils en ressortent en étant vie pour la tribu. Au champ sexuel, la copulation est toujours considérée comme ce tuer qui devient vie, un tuer qu'on vit à présent comme "enterrer la semence" masculine au "sein de la femme" (terre féconde...).

Mais la copulation ne peut servir en tant que des "yeux" pour comprendre le travail du moment, la culture, puisque en fait, c'est la femme et non l'homme qui "tue" le tubercule et qui l'enterre...; ce ne sera que lorsque dans l'agriculture évolué, ce sera l'homme qui cultivera la terre, que cette culture pourra être vue en tant que copulation de l'homme avec la terre.

Voyons maintenant le dernier de ces grands axes de la "pragmatique": le trésor culturel hérité. Il est également vécu à partir de la "mort qui devient vie": il apparaît l'image d'une "mort primordiale", d'où sont sortis tous les biens culturels (à l'instar des bourgeons qui surgissent du tubercule).

Cette "mort primordiale" peut adopter maintes formes: des êtres primordiaux qui introduisent la mort dans le monde... et avec la mort tous les biens de la culture arrivent (les techniques, les semences, la reproduction humaine, etc.); ou bien il existe un mort primordial qui devient tout cela.

Au delà de ces trois axes de la "pragmatique" il y a quelque chose méritant d'être remarquée.

Le sacré doit être aussi conçu de façon semblable: tel qu'un "mort primordial" (le premier à avoir été assassiné, le premier à avoir été violé, etc.) qui devient la totalité des choses... qui ne sont, par conséquent, que des transformations ou des "nouvelles présences" de celui-là.

De même que pour les antérieurs, dans ces peuples il n'existe pas encore une "autorité" sociale forte (puisqu'ils n'en ont pas be-

soin), raison par laquelle le sacré n'est pas conçu comme le "Seigneur" auquel il faut offrir des dons et dont on peut obtenir des bienfaits, moyennant les demandes adéquates; d'autre part, l'artisanat encore très rudimentaire n'a pas de protagonisme, étant donc impossible pour le sacré d'être conçu comme le grand "Artisan" faiseur de l'univers et organisateur des lois qui le gouvernent. Ainsi donc, si le sacré n'est que le "mort primordial" qui est devenu tout ce qui existe dans l'univers, ce sacré ne fera pas l'objet des "offrandes", de même qu'on ne lui présentera des prières ni l'on cherchera ses lois pour les suivre; mais on se bornera à le "mettre en présence" à nouveau, en répétant la mort primordiale de façon rituelle; en plus, le sacré sera "présent à nouveau" dans la vie du groupe, lorsque les membres du groupe suivront le mode de vie de leurs parents (ceci "met en présence" les morts, qui sont en même temps le sacré).

La grande agriculture par irrigation

Dans ces peuples, la technologie du travail (ou activité économique) a un aspect semblable à celui de l'horticulture: l'on sème et l'on récolte. Et c'est pour cela que la "configuration" "mort qui devient vie" reste toujours en vigueur.

Cependant, la technologie du travail a aussi maintenant des aspects divers qui se repercutent dans la "structure sociale" et dans le "trésor culturel hérité".

L'irrigation exige des travaux de construction appropriés, lesquels ne peuvent être réalisés par chaque famille de façon isolée. Il faut des drainages, des canalisations; il faut distribuer l'eau pour tous, etc. D'ailleurs, ces terres irriguées sont ambitionnées par le voisin et la guerre y est permanente. En voilà des motifs pour qu'une forte autorité surgisse. Ainsi, l'obéissance est le nouveau type de "structure sociale", et c'est pour cela qu'elle devient chargée de "valeur de base" (ou "valeur pour le vivant en tant que tel"): la survie du groupe dépend de sa propre cohésion autour de l'autorité.

Voyons maintenant le détail de cette idée dernière. Dans ces peuples, l'obéissance à l'autorité n'est pas la même que notre actuelle obéissance juridique, mais quelque chose de plus concret et vital. La survie du groupe humain se trouve dans le mandat de l'autorité: alors, celui-ci est "vie". Obéir signifie ne pas s'exclure de cette vie; le "mandat" est vécu en tant que la "vie qui arrive" et "l'obéissance" consiste à ne pas fermer les portes à cette arrivée, mais à se laisser vivifier.

En résumé, la possibilité même du type de culture dont on vit, dépend de la collaboration dans le travail et donc, de l'autorité. Aussi, la "configuration" chargée maintenant de "valeur pour le vivant en tant que tel", sera celle de "mandat et obéissance" (ou dans des termes plus affinés, celle "d'émission et réception d'être"). Ces "yeux" seront donc maintenant ceux avec lesquels on regarde tout, tel que nous allons le constater.

Le sacré est conçu comme étant "l'autorité suprême". Tout ce

qui existe dans le monde doit venir d'une "réception d'être": le dieu suprême ordonna par son "mandat" l'existence de toutes les choses et ce "mot" à lui est la vie de tout (ou, dans d'autres cas, "l'émission d'être" ne prend pas la forme de "mot", mais celle de la "salive", du "sperme", etc.).

Les rapports humains sont également vécus en tant que "mandat-obéissance": non seulement les rapports du roi avec son peuple, mais aussi, les rapports entre chaque échelon de la hiérarchie et les échelons inférieurs; la société est perçue comme quelque chose de hiérarchisé et la "qualité d'être" de chacun correspond au niveau qu'il tient dans la hiérarchie. Cette vision des rapports humains en tant que "mandat-obéissance" intervient dans le domaine sexuel lui-même: l'homme "émet de l'être" en tant qu'une "autorité", tandis que la femme reçoit l'être en tant que celui qui "obéit".

Cette vision hiérarchique de la société se rapporte à tout le cosmos: toutes les choses étant hiérarchisées les unes par rapport aux autres, chaque échelon de la hiérarchie est en même temps une qualité d'être différente.

Et en plus, le rapport entre l'ensemble de la société humaine et l'ensemble de la nature est aussi un rapport de "mandat et obéissance": l'homme "règne" sur la nature, et il doit la maîtriser.

L'évolution technologique a fait changer également le "trésor culturel hérité". Ce "trésor culturel" non seulement s'est enrichi avec de nouvelles habiletés, mais les normes de conduite héritées ont acquis une étrange régularité. En effet, l'astronomie a fait d'extraordinaires progrès afin de pouvoir régler plus exactement les récoltes, en sorte que les rythmes naturels sont vécus à partir de l'exactitude sans appel des astres (autrefois, les astres mouraient et ressuscitaient à la façon des plantes; désormais, ce sont plutôt les plantes qui obéissent le rythme dicté par les astres; maintenant, à côté des dieux atmosphériques - capricieux parce qu'imprévisibles - les dieux astraux avec leur "fatum" prennent aussi de l'importance). C'est ainsi que l'on commence à déceler les "régularités" qui président à tout. A présent, la culture héritée sera vue telle qu'une sorte de sagesse sur les "régularités" de toutes les choses.

D'après la "configuration" "mandat-obéissance", ces "lois" de l'univers doivent provenir - de même que tout ce qui est vie - de "l'autorité" céleste suprême. Par conséquent, ces "lois" incarnent le "mandat" du dieu suprême, elles sont sa "parole" et, donc, sa "présence" (elles seront aussi les "essences" des choses, des étincelles de divinité).

L'autorité terrestre elle-même ("présence" de l'autorité céleste) ne gouverne pas de façon arbitraire, mais d'après la "sagesse" ou "parole".

La vie "sainte" ne sera plus vue en tant qu'un "revivre les moeurs des ancêtres", mais comme un "obéir" aux "mandats" du roi... lesquels sont d'ailleurs "la présence" de la "parole" divine (ou régularités sacrées de toutes les choses).

Un phénomène tout particulier s'est présenté dans ces peuples: un axe de la "pragmatique" (la technologie du travail) a généré une "configuration prototypique" ("mort qui devient vie") et un autre axe de cette même "pragmatique" a généré une autre "configuration prototypique" ("mandat et obéissance"). Il est à espérer qu'une "configuration" servira à comprendre l'autre et inversement, et que l'on parviendra à une harmonisation des deux dans la compréhension de l'univers. En fait, c'est ainsi que cela arrive: même si c'est par mandat que la vie jaillit, la mort reste aussi source de vie.

Un exemple: la création. Le dieu suprême émet sa parole créatrice, mais cette parole plane sur le chaos déjà existant (que ce soit Tiamat, Kingu, etc)... équivalant à la mort. La création est donc le fruit commun du mandat divin et du chaos.

Un autre exemple: les mythes du dieu qui descend en enfer et qui est exalté aux cieux. Parmi les horticulteurs, le dieu qui "descendait en enfer", du simple fait de mourir devenait vie qui remonte (de même que les semences). Maintenant, chez les agriculteurs des terres irriguées, subsistent les mythes de "descente en enfer", mais la grâce de la vie est attribuée au mandat divin. En effet, si la mort ou "descente" renferme une semence de vie, c'est parce que celui qui "descend" le fait par obéissance à un mandat divin; et la résurrection de celui qui est descendu ne se réalise d'elle-même, fruit de ce même "descendre", mais elle est réalisée par la divinité suprême, qui ressuscite le mort. C'est-à-dire, la mort continue à être vue comme source de vie, mais cela n'est plus conçu comme étant l'effet de la mort elle-même, mais comme effet de la volonté divine: si la mort est source de vie, c'est parce que les dieux l'ont ordonné de cette façon.

Le contenu du paragraphe antérieur pourrait laisser croire que la "configuration" "mandat et obéissance" est plus forte que celle de "mort qui devient vie"; néanmoins, ce n'est pas vrai. En effet, dans les peuples d'agriculture par irrigation il n'est pas de mythe de "descente en enfer" qui ne se termine par l'intronisation du ressuscité à la droite de la divinité suprême: en Egypte, Ra exalte Osiris à sa droite; en Mésopotamie, Anu exalte Ishtar; chez les mayas-quiché, Hunahpu et Ixbalanqué sont aussi exaltés. C'est-à-dire, le ressuscité est constitué en "seigneur", tout aussi "seigneur" que l'autorité suprême. Par conséquent, s'il est vu en "seigneur" ou en "autorité suprême", cela veut dire qu'il est vu en tant que "source d'être". En un mot: par le truchement de la "configuration" "mandat et obéissance" on en vient à exprimer que la "mort" est source de vie.

Nous venons de retracer le tissu subtil des mythes du "dieu mort et exalté": ce fin tissu montre à quel point les deux "configurations prototypiques" de ces agriculteurs ont la même force pour pouvoir tout comprendre, à quel point toutes deux sont également chargées de valeur pour exprimer le suprême sérieux du vivre et de quelle forme ces deux "regards" ont su s'harmoniser réciproquement.

Les peuples bergers

Nous pouvons risquer une hypothèse pour expliquer l'apparition de l'élevage, en marge de son possible rapport avec l'agriculture. Soucieux d'avoir le gibier nécessaire, les chasseurs ont surveillé

la procréation des troupeaux qu'ils chassaient, même en protégeant ces mêmes troupeaux des bêtes sauvages (tel que c'est l'usage pour les troupeaux de rennes). Ils en sont venus à apprivoiser plus ou moins ces troupeaux qu'ils protégeaient et qu'ils conduisaient vers de bons pâturages, tout en faisant la sélection du bétail, etc. L'élevage était né.

. . .

Le changement dans la technologie du travail a profondément altéré la "configuration" de base qu'ils avaient, c'est-à-dire que la mort devenait vie. Maintenant la mort des animaux devait être évitée: on en combattait leurs maladies, on luttait contre les loups prédateurs, etc. Le souci fondamental dans le travail quotidien était celui d'encourager la vie du troupeau. Cette disparition de la "configuration" "la mort devient vie" a eu des effets importants, tel que nous allons expliquer par la suite.

La "configuration" "la mort devient vie" avait ce "schéma" des valeurs: "les valeurs négatives produisent les valeurs positives". Ainsi, pour les peuples chasseurs, les aspects négatifs de la vie avaient un sens: c'étaient le passage vers le positif. Mort et vie restaient conjuguées dans un cycle. Une harmonie identique s'est poursuivie parmi les peuples agriculteurs, puisqu'en eux la "configuration" "mort qui devient vie" s'est prologée et approfondie. Cependant, pour les peuples éleveurs, la mort n'apportait rien pour la vie, mais c'était juste le contraire: la mort était l'ennemie de la vie. Leur "schéma" des valeurs était donc "les valeurs négatives sont dans la lutte contre les valeurs positives ... et ce sont les valeurs positives qui doivent l'emporter". En résumé, puisque leur technologie du travail n'arrivait pas à harmoniser la vie et la mort, leur vision du monde a dû être "dualiste": le négatif en lutte contre le positif qui doit finalement vaincre le négatif.

C'est pour cela que le sacré est conçu de façon dualiste: deux principes (celui de Mort et celui de Vie) luttent réciproquement jusqu'à ce que finalement le principe de la Vie soit gagnant. Nous reviendrons sur ce dualisme qui renfermera une nouveauté: "l'eschatalogie" (une vision de ce qui doit survenir "à la fin".)

. . .

Le changement dans la technologie du travail exige une plus grande organisation sociale: le soin des troupeaux est un travail d'équipe, et en plus il comporte la préparation des migrations et même l'union avec d'autres tribus. Cet agrandissement de l'organisation sociale va avoir deux conséquences: l'une qui est commune à toute sorte de peuples parvenus à une organisation sociale complexe (c'est-à-dire, dépassant les seuls liens de parenté) et une autre qui est propre aux peuples bergers. Nous allons les étudier séparément.

. . .

Première conséquence de l'augmentation de l'organisation sociale.

Chez les chasseurs-récolteurs, l'agent d'inspiration reli-

gieuse c'était le "chaman", l'homme de l'extase, le mystique. Il existait également le prêtre: l'homme qui s'occupait de la plupart des rites (c'est-à-dire, l'homme qui était à la charge de solenniser les différents événements sociaux), mais son rôle religieux et social n'était pas très grand.

Avec l'augmentation de l'organisation sociale causée par l'élevage encore naissant, le chaman commence à perdre son rôle. Un homme si peu prévisible qu'un mystique ne va pas avec un ordre social qui devient plus organisé et, partant, qui a besoin d'une plus grande stabilité et régularité. La fonction religieuse sera transférée au "prêtre", c'est-à-dire, à l'homme qui solennise les événements sociaux (l'homme du rituel). Autrement dit, l'organisation sociale devient si importante pour la survie, qu'elle a assez de charge vitale pour symboliser le sacré.

D'autre part, dans ces sociétés on convient que le chaman possède des facultés sacrées, mais puisque ces facultés ne sont plus considérées comme positives, le dualisme se chargera de les considérer "anti-divines", c'est-à-dire, venant du Principe de la Mort: le chaman sera poursuivi et, finalement il disparaîtra.

Un phénomène pareil se produit dans l'agriculture des terres irriguées: le volume acquis par l'organisation sociale rend désormais impossible l'institution du chamanisme et le seul dirigeant religieux va être le prêtre rituel.

Tant chez les peuples éleveurs que chez les agriculteurs, la conséquence de cette évolution est le fait que la mystique perd son rôle dans la religion, et celle-ci s'identifie davantage avec l'organisation sociale et avec les mythes qui maintiennent la cohésion de la société. La religion prend alors l'allure de "doctrine" (dogmatique ou vision du monde, morale ou normes de conduite, rituel) et on ne souligne plus l'importance de la sensibilité intérieure.

. . .

Nous venons de voir une conséquence générale de l'augmentation de l'organisation sociale chez les peuples bergers. Analysons maintenant les traits typiques de cette augmentation de l'organisation sociale chez les peuples bergers.

Les liens de parenté ne suffisent plus à créer le degré de cohésion sociale nécessaire pour un peuple d'éleveurs. Ces liens existent toujours et les alliances de ces peuples renferment aussi cet élément: les échanges de femmes, c'est-à-dire, alliance par mariage. Cependant, il faut une cohésion sociale plus forte et plus étendue... et elle se produit.

Cette nouvelle discipline n'est pas le fruit du pouvoir personnel du chef (tel que c'était un Mésopotamie ou en Egypte): l'élevage, même sédentaire, a plus de mobilité et il est d'un contrôle moins aisé que l'agriculture; en plus, il ne produit pas un "surplus" économique suffisant pour entretenir une grande armée, c'est-à-dire, le chef n'a pas une grande force réelle en face de ses sujets.

La cohésion du groupe humain découle d'un intérêt commun: le

bétail. Et c'est là que nous retrouvons le "trésor culturel hérité". A cause des nécessités technologiques et du travail, dans ce trésor culturel, l'impératif de la lutte pour la vie des troupeaux et des membres du groupe humain a pris une toute première importance. La "configuration" "lutter pour la vie et contre la mort" est devenue un code de conduite très précis. C'est justement l'adhésion à ce code commun de conduite ce qui fait la cohésion du groupe humain, tout en lui assurant le maintien de la discipline nécessaire pour agir en tant qu'équipe. Dans ce cas la "structure sociale" (même autour d'un chef) s'appuie et, à la rigueur, consiste à accepter un code de conduite (c'est-à-dire, l'appropriation du "trésor culturel hérité", qui vient d'acquérir une forte teinte de dictée des conduites précises).

Même les alliances avec des peuples éleveurs voisins (surtout lorsque l'élevage devient sédentaire aux frontières des grands empires agricoles, par exemple, à l'Iran), sont axées sur l'adhésion à un code commun. Il est accordé que les alliés soigneront réciproquement les troupeaux et les personnes, comme si c'étaient les troupeaux et les personnes de leur propre groupe humain.

. . .

Par conséquent, cette adhésion au "code de conduite" est ce qui rend l'individu membre de son propre peuple et ce qui fait d'un peuple l'allié de l'autre. Mais n'oublions pas que nous sommes dans un esprit "dualiste" mythique: si l'adhésion à ce code est ce qui est chargé de vie, les autres codes, ou les peuples non alliés, seront ce qui est chargé de mort, seront la présence du Principe du Mal.

Chez un peuple dualiste, l'adhésion à la vie est vécue à la façon d'un combat pour la vie et contre la mort. Une guerre avec les peuples voisins sera vécue comme la "présence" du combat éternel entre le Principe de la Vie et le Principe de la Mort. Eux, en tant que peuple, sont cette présence de Principe de la Vie; et le peuple qui les combat est la présence du Principe de la Mort. La guerre devient alors une "guerre sainte".

L'idée de "guerre sainte" signifie, tel que nous avons vu, le fait de se considérer soi-même le "peuple élu", c'est-à-dire, la "présence" du Principe du Bien sur cette terre. Mais, vu que le cosmos est le combat éternel entre le Principe du Bien et le Principe du Mal, eux, "peuple élu", devront toujours rester au combat, jusqu'à ce qu'à la fin, la victoire soit au Principe du Bien (car, dans l'opposition "Vie face à Mort", ils ne peuvent pas faire autrement que croire à la victoire de la Vie). Les événements, donc vont vers une fin où la "présence" sur terre du Principe du Bien (le "peuple élu") l'emportera sur les forces du Mal.

Cette victoire n'est pas une oeuvre de l'homme, mais une "présence" de la victoire céleste. Aussi, le chef qui va les diriger lors de la victoire finale ne sera pas un simple homme, mais une "présence" du Principe du Bien, son "envoyé".

Cette victoire finale sur la Mort doit amener la résurrection du "peuple élu" (de la totalité des membres du peuple, même les faibles et les pécheurs, puisque ce n'est pas des individus concrets qui sont les vainqueurs, mais la "peuple"): la victoire sur la Mort doit éliminer la Mort elle-même.

TROISIÈME PARTIE. LA "DISTANCE" PROPRE A L'HOMME. RAPPORT DE LA
SCIENCE ET DE LA RELIGION AVEC LE DISCOURS MYTHIQUE

INTRODUCTION

Au commencement de ce travail, nous avons indiqué notre but: placer réciproquement le discours scientifique, le discours transmettant des valeurs à un groupe humain et le discours religieux. Nous avons également indiqué que l'étude du discours transmettant des valeurs à un groupe humain pouvait s'avérer stratégique, puisqu'il était possiblement la clé pour comprendre le panorama des trois discours. C'est en raison de ceci que, dans la première et deuxième partie nous nous sommes attachés à l'étude d'une modalité importante (et la plus pure) de ce type de discours: le discours mythique. Quelle a été la lumière obtenue dans cette étude? Constatons que chez l'homme, "l'impérieuse nécessité de vivre" est toujours en vigueur, au point d'être la force grâce à laquelle l'univers de signification d'un groupe humain est généré (car ce qui est important pour cet impératif vital, devient les "yeux" avec lesquels tout est compris). Cette constatation va être décisive pour nous, afin de comprendre et de situer le discours scientifique et le discours religieux. Et c'est tout ceci ce que nous allons commencer à réaliser dans cette troisième partie de notre travail: nous utiliserons cette constatation pour étudier le discours scientifique et le placer par rapport au discours mythique, ainsi que pour situer le discours religieux et le discours mythique l'un par rapport à l'autre (la quatrième partie sera totalement dédiée au discours religieux). Cependant, avant d'entamer ces études, il nous faut introduire une nouvelle pièce théorique, laquelle, pour la compréhension des discours humains, va jouer un rôle aussi important que "l'impérieuse nécessité de vivre": la "distance" typique de l'homme.

"L'IMPERIEUSE NÉCESSITÉ DE VIVRE" ET LA "DISTANCE" PROPRE A L'HOMME

"L'impérieuse nécessité de vivre" ... chez les animaux

A ce stade de notre travail, nous essayons d'introduire un nouvel élément: la "distance". Cet élément est spécifique à l'être humain, et c'est il qui réorganise de contenu animal qui existe dans l'homme. Pour souligner cette nouveauté et la réorganisation qu'elle mène à terme, nous devons préalablement insister encore une fois sur les racines animales que l'homme recèle (et, plus concrètement, sur les racines animales d'où tire sa force "l'impérieuse nécessité de vivre"). Ce n'est qu'à ce moment que nous pourrions apprécier la nouveauté que représente la "distance".

Il est difficile (sinon impossible) de retrouver exactement les racines animales de l'homme, puisque "l'hominisation" a comporté une totale réorganisation. Cependant, il peut être révélateur le fait de prélever certaines affirmations des ethnologues à propos de la conduite des animaux ... à l'objet d'établir des parallélismes (même lointains) avec "l'impérieuse nécessité de vivre" de l'homme.

Les appétits ou impulsions d'un animal d'une espèce déterminée forment un certain système, également déterminé.

En effet. Il existe un enchaînement entre les différents moments d'une satisfaction quelconque, avec un changement qualitatif de ces divers moments; et cela, de forme telle que la réalisation d'un de ces moments est ce qui rend l'animal intérieurement apte à ce qu'il puisse être stimulé vers le moment immédiat. Par exemple, même si l'animal n'a pas la même sensation en présence d'une odeur de nourriture qu'au moment de la déguster ou déjà, lorsqu'il est rassasié, tout cet ensemble de sensations forme partie d'une unité qui se métamorphose au fur et à mesure des différentes sensations, et qui fait que l'animal fasse le parcours total de la chaîne. En plus, la satisfaction de toute une chaîne donnée d'impulsions, prépare cet animal pour qu'il puisse être stimulé par une autre chaîne; par exemple, la satiété rend l'animal plus sensible aux stimulus sexuels.

Dans l'ensemble, l'animal semble vivre une même exigence vitale ayant plusieurs tonalités, lesquelles subissent des transformations réciproques. A l'intérieur de ces chaînes de transfigurations il existe des moments forts, moments où l'exigence vitale apparaît dans sa plénitude: moments dans lesquels débouchent tous les autres moments. Ces autres moments sont des moments faibles, où l'exigence vitale est encore présente et conductrice mais de façon atténuée.

A cette systématisation des impulsions animales correspond le "monde" que cet animal arrive à posséder: le "monde" qu'il voit tout autour de lui. Ce qui satisfait ses moments "forts" devient le "foyer" de son attention; c'est-à-dire, l'objet convoité est sorti de l'anonymat où se trouvent toutes les choses qui entourent l'animal et il s'est fait remarquer. D'autre part, dans cet objet convoité par l'animal, il n'y apprécie que ces traits qui correspondent à son désir. Par exemple, une tige a un "monde" très simple: ce qui est chaud, poilu et "suçable"... un monde qui se détache sur le fond gris et indistinct constitué par tout le reste.

En outre, chez les animaux, il semble se présenter un phénomène qui peut nous rappeler de loin ce que nous avons découvert dans l'univers mythique. En effet, ce qu'un animal ressent dans un champ donné il le transfère à un champ nouveau et inconnu ... s'il arrive que ce nouveau champ le frappe de façon semblable. Par exemple, chez les babouins, le mâle qui dirige le groupe à un moment donné, fait le geste de copuler sur les autres mâles, afin de faire étalage de sa supériorité sur eux. Le sentiment de domination qui forme partie de la copule sexuelle d'un mâle sur une femelle est transféré à un champ nouveau. Dans ce nouveau champ, il est vécu une partie de ce qui était vécu dans le champ ancien.

D'après tout ce que nous venons de dire, on peut bien voir que le système des pulsions animales est malléable et susceptible d'être transféré dans certains cas sur de nouveaux champs, pour élargir le "monde" de ce qui s'avère être intéressant.

. . .

Ce parcours fait sur la structure animale devient suggestif du fait de sa ressemblance (bien que lointaine) avec ce que nous avons

étudié au sujet de l'homme. En effet, l'animal est "orienté" à chaque instant sur ce qu'il doit faire: des objets donnés (son "monde") se détachent devant lui et l'attirent, dirigeant ainsi ses mouvements; et ce "monde" peut s'étendre, dans certains cas, par transfert de ce qu'on voit dans un champ vers un autre champ nouveau.

A quel point l'homme conserve-t-il cette structure propre à l'animal? "L'orientation vitale" de l'animal se concrétisait en une foule diversifiée d'impulsions ou d'appétits; tel que nous allons étudier, la structure de chacun de ces désirs ou impulsions est celle de "stimulus-réponse". Chez l'homme, "l'impérieuse nécessité de vivre" se concrétise aussi en une grande variété de tendances, selon les moments; chacune de ces tendances humaines, aura-t-elle également la structure animale de "stimulus-réponse"? C'est ici que la nouveauté humaine va apparaître à nos yeux: c'est-à-dire, la "distance" typique de l'homme. Nous allons voir ceci par la suite.

Le langage et la "distance" typique de l'homme

Tel que nous venons de l'indiquer, ce qui est typique de l'impulsion animale c'est le circuit "stimulus-réponse". C'est-à-dire, l'intériorité de l'animal se trouve préalablement programmée de façon que lorsqu'un objet donné est aperçu, cette perception "déclenche" l'impulsion animale vers l'objet: l'animal est saisi par la présence de l'objet et ce saisissement devient à part entière une opération en quête de l'objet. Ce circuit est automatique: l'animal est fasciné par l'objet et il ne voit rien d'autre que cet "aller vers l'objet".

Voyons, par contre, ce qui arrive chez l'homme. L'homme est un être parlant. Le langage transmet à l'interlocuteur une situation concrète dans laquelle se trouve celui qui parle par rapport à son environnement (un "fait vécu"); cette situation étant transmise grâce à des sons acoustiques (mots). Ceci signifie que le langage "place" le "fait vécu" dans ces sons acoustiques (dans ce "mot") pour le communiquer à l'interlocuteur. Si le "fait vécu" transmis par celui qui parle est un stimulus d'un type animal (selon le circuit "stimulus-réponse"), le fait qu'il ait pu "placer" cette "stimulation" dans le mot parlé signifie que même si ce sujet parlant est plongé dans le courant qui l'emporte vers l'objet, il est également assis (pour ainsi dire) sur la rive de ce courant, puisqu'il prend comme un tout son propre "fait vécu" et il le place à l'intérieur du mot parlé.

Ce phénomène du "dédoublement" du sujet parlant, ce fait d'être "dans" son "fait vécu" et, en même temps, d'être "sur la rive" de ce "fait", c'est ce que nous appelons la "distance" typique de l'homme. Cette "distance" est mise en évidence dans le langage et tout semble indiquer qu'elle est constituée par le langage lui-même (c'est-à-dire, par le fait d'avoir trouvé un lieu pour pouvoir placer le "fait vécu", lieu qui est différent du "fait vécu" lui-même: les sons acoustiques qui le transmettent à l'interlocuteur).

Il est évident que l'homme ne saurait pas avoir cette "distance" s'il n'avait pas un cerveau (et la correspondante capacité du crâne) suffisamment développé pour permettre que dans le système nerveux central puisse se produire cette activité "de deuxième ordre" sur ses propres faits vécus. Mais le fait de nous attarder sur l'analyse de ces conditions de possibilité neurologique ne

nous conduira pas vers l'objectif théorique que nous nous sommes proposés.

La "distance" propre à l'homme explique les diverses particularités humaines. Nous allons en indiquer quelques unes.

Après ce que nous avons dit à propos de la "distance" typique de l'homme, on comprendra l'avertissement que nous avons formulé dans la deuxième partie de notre travail: s'il s'agit de l'homme nous ne parlerons pas d'impulsions ou de pulsions, puisque ces paroles nous suggèrent l'automatisme; mais nous parlerons des "désirs", c'est-à-dire, de la poussée que l'on éprouve ... mais qui n'est pas suivie automatiquement (étant donné qu'en plus d'être plongé dans le courant, on est aussi en dehors: apparemment on est "dominé" par le courant, mais en même temps "on le domine"). Aussi, à l'objet de marquer cette nouveauté humaine et pour parler de l'attraction qu'un objet exerce sur l'homme, nous avons adopté une parole foncièrement humaine: la "valeur" (par exemple, nous avons déjà parlé de la "valeur" qu'un objet peut avoir "pour le vivant humain en tout qu'être vivant").

C'est aussi à la "distance" que l'on doit ce caractère particulier que possède l'utilisation d'instruments par l'homme. Certains animaux utilisent également des instruments de façon occasionnelle; mais chez l'homme, lorsque, à un moment donné, l'esprit est mis en oeuvre pour atteindre quelque chose (par exemple, pour atteindre un fruit) il crée des instruments (par exemple, il utilise une canne), lesquels restent dans la mémoire humaine prêts à être utilisés lorsque une nouvelle occasion favorable se présentera. Ceci n'aurait pas été possible si, en plus d'avoir été "à l'intérieur" du "fait vécu", l'homme n'avait pas été en même temps "en dehors" de ce fait ... pour le "prélever" et le garder attentivement pour une autre occasion (même si cette occasion doit représenter des circonstances de stimulus complètement différentes). Grâce à ce phénomène, le comportement humain a plus de possibilités d'innover que la conduite animale.

Il est donc clair que, même si les racines animales de l'homme sont à l'origine de "l'impérieuse nécessité de vivre" qui est en vigueur chez l'homme, il n'en est pas moins vrai que cet impératif, de même que les comportements résultants, sont totalement différents aux impératifs et les conduites des animaux: leur structure nucléaire a été totalement réorganisée. L'homme, c'est vrai, continue à être une être vivant qui cherche à subsister dans son environnement physique, mais dans sa façon d'être en rapport avec cet environnement il est apparu une nouveauté (le langage) qui a bouleversé ces rapports (dans lesquels il a introduit la "distance", avec toute la réorganisation que cela comporte).

Nous allons examiner par la suite deux conséquences importantes qui découlent de la "distance" typique de l'homme: la science et la religion.

LE DISCOURS SCIENTIFIQUE

Les rapports de la science avec le comportement de l'homme en tant que "vivant"

Nous allons commencer par l'analyse de l'impulsion chez l'animal et ensuite nous la verrons chez le "vivant" humain.

Nous pouvons détecter deux choses dans le circuit "stimulus-réponse". Tout d'abord, l'animal est "saisi" intérieurement devant le stimulus; tout ce saisissement est une impulsion vers la chose, une réponse. Mais cette réponse ou ce fait "d'opérer", n'est pas une réponse indéterminée, tel qu'une folle agitation, mais, plutôt une façon d'opérer totalement précise; par exemple, se rapprocher de l'aliment appétissant et le manger. En plus de vibrer intérieurement ("saisissement") l'animal opère guidé par ce qu'il perçoit; il s'avance, franchit un obstacle et happe l'aliment dans sa bouche (ce qu'il ne fera pas, par exemple, c'est de le porter vers ses oreilles): il existe donc cet aspect "d'être renseigné" pour pouvoir opérer avec justesse, lorsqu'on répond au stimulus.

La "distance" humaine ne supprime aucun de ces deux aspects du rapport avec l'environnement. L'homme, en tant que "vivant" (c'est-à-dire, en tant que celui chez qui est en vigueur "l'impérieuse nécessité de vivre") est "saisi" devant certains objets, et il se sent alors stimulé à "opérer" sur ces objets d'une façon déterminée.

Voyons maintenant comment la science se situe-t-elle vis-à-vis de ce rapport du "vivant" humain avec son environnement.

Le fait que la science exige qu'à la périphérie de son tissu de propositions il y ait des propositions "observables" signifie qu'elle explore le terrain de ce qui a à voir avec les facultés sensorielles; c'est-à-dire, de ce qui peut être un "renseignement pour que le vivant humain opère adroitement sur son environnement".

Nous ne voulons pas dire par là que l'on fasse de la science dans l'intention utilitaire de pouvoir offrir de l'information à l'opération; bien des fois on fait de la science pour le simple plaisir de savoir (ce qui ressemble au bonheur désintéressé que renferme l'admiration esthétique - dont nous allons parler par la suite -: découvrir encore de l'être, découvrir ses admirables mécanismes et s'en émerveiller).

Cependant, ce que la science (avec sa curiosité pleine d'admiration et peut-être désintéressée) se propose de savoir n'est que ce qui concerne le monde empirique, c'est-à-dire ce qui concerne ce monde dont l'opération de l'homme en tant que "vivant" doit tenir compte.

Par conséquent, la science est rendue possible grâce à ce que le vivant humain non seulement est "saisi" par les stimulus extérieurs, mais aussi parce qu'il "repère les détails de l'extérieur afin de pouvoir répondre adroitement". La science a développé l'aspect "d'être renseigné" compris dans toute action du "vivant" humain ... et elle est parvenue à l'écarter du fait "d'être saisi" (en effet, la science, par principe, essaie d'éviter la transmission des "valeurs").

La "distance" humaine, condition de possibilité de la science

Si la science est parvenue à séparer les rapports du "vivant" humain d'avec son environnement tout en conservant un seul parmi ses deux aspects (celui "d'être informé"), cela a été grâce à la "distance" typique de l'homme.

En effet, la science est parvenue à créer une "information" de vant laquelle l'homme en tant que "vivant" n'arrive pas à être "saisi". Comment est-ce possible? Tout simplement parce que chez l'homme il existe la possibilité de rester en marge du "courant qui entraîne" ... malgré que ce soit lui-même qui soit entraîné par ce courant; c'est cela que nous avons appelé "distance".

La "distance" nous explique pourquoi a-t-on pu parvenir à cette "neutralité des valeurs" propre à la science, à cette attitude de "ne pas se laisser entraîner par le courant". Cependant, la possibilité que l'homme arrive à cette "neutralité des valeurs" n'est pas la même chose que le long chemin qu'il a dû parcourir pour y arriver. Nous ne disposons pas ici d'assez d'espace pour faire l'historique de ce chemin, où le rôle important a été joué par le développement de chaînes instrumentales de plus en plus longues et complexes; leur longueur (et leur complexité) ont placé chaque fois plus loin l'objet final (celui qui avait de la "valeur"), de façon que son "appel" a perdu de son intensité; c'est pourquoi, dans les démarches successives du processus de rapprochement de l'objet final, on n'a vu que son "aptitude en tant que moyen pour" avancer encore un peu: chaque pas est resté quelque chose de "remarquable" (pas anonyme, pas inaperçu), mais non parce que devant-il l'homme soit encore "saisi", mais parce que c'était un "moyen pour" continuer l'avance vers le but final.

RAPPORT ENTRE LE DISCOURS SCIENTIFIQUE ET LE DISCOURS QUI TRANSMET DES VALEURS A UN GROUPE HUMAIN

Ce qui est typique dans le discours scientifique

Nous avons déjà signalé ce qui est typique dans le discours scientifique: le fait d'avoir isolé "l'information dont l'opération a besoin" de ce rapport bicéphale qui est celui du "vivant" humain avec son environnement (rapport bicéphale: "opérer avec du succès" mais parce qu'on a été "saisi"). Cette caractéristique du discours scientifique se manifeste dans sa "sémantique" et dans sa "syntaxe".

En effet. La "sémantique" ou contenu significatif transmis par le discours scientifique, doit nécessairement comporter des conclusions sur cette réalité que nous devons prendre en considération dans nos opérations comme "vivants". Et la "syntaxe" ou structure interne des termes d'un discours scientifique doit être telle qu'elle doit nous garantir que les "déductions" que nous réalisons grâce à cette "syntaxe" parviendront à des "renseignements fiables pour les opérations sur la réalité empirique" (Piaget signalait déjà que l'enfant apprend les règles de la "logique" d'après ses propres opérations sur son environnement, c'est-à-dire, l'enfant l'apprend lorsqu'il comprend quelles sont les règles d'opérer de façon adéquate et avec du succès).

Le fait que la "sémantique" et le "syntaxe" du discours scientifique doivent être telles que nous venons de dire, montre que c'est le fait "d'être informé" pour "opérer avec du succès" qui est la pierre de touche du discours scientifique ...même si ce discours prétend d'aller plus loin (par exemple, qu'il prétend savoir pour le simple plaisir de savoir; ce savoir, cependant, portera forcément sur ce qui-directe ou indirectement et ne serait-ce que de façon très lointaine- pourrait avoir des conséquences pour l'opération).

L'apparition du discours scientifique a représenté une nouveauté. Avec le discours scientifique nous avons pris conscience de la nécessité d'améliorer notre "information" et nous avons mis au point les méthodes pour ce faire (qui vont de "l'observation" aristotélicienne jusqu'à "l'expérimentation" commandée par la "théorie" Galiléenne; de l'induction de Bacon jusqu'aux réflexions de Popper ou de Kuhn, déjà dans notre siècle).

Mais le discours scientifique ne représente que la moitié du rapport entretenu par le vivant humain avec son environnement. Il existe des types de discours qui n'ont pas la prétention de transmettre de "l'information pure", mais, en plus, le "saisissement" éprouvée par le vivant humain; c'est-à-dire, la valeur. Pour cela ces autres types de discours utiliseront une "syntaxe" particulière (laquelle plutôt que "déduire", essaiera de "souligner la valeur en fermée dans un objet donné") et auront une "sémantique" ou contenu significatif spéciaux (c'est-à-dire, ils transmettront aussi du "saisissement" ou de la "valeur"). La difficulté existe en ce que la transmission des "valeurs" demande de telles "syntaxe" et "sémantique" que "l'information" peut en résulter déformée; la science, de façon légitime, protestera à cause de cette déformation ... bien qu'elle ne sait pas apprécier convenablement la nécessité de transmettre de la "valeur" (avec les servitudes discursives que cela comporte).

Dans les prochaines sections nous traiterons ce problème. Dans la première démarche, nous allons nous borner à rappeler les caractères du discours mythique, afin de pouvoir examiner par la suite les critiques que la science lui adresse et, à son tour, pour indiquer ce que la science oublie.

Les caractères du discours mythique

Le discours mythique exprime le "monde" d'un groupe humain donné: les objets qui ont du sens pour ce groupe humain. Ces objets ont du sens parce qu'ils sont chargés de "valeur". Nous avons déjà vu le rôle déterminant que joue "l'impérieuse nécessité de vivre" et qui fait qu'un objet soit chargé de "valeur": les objets qui se détachent sont ceux qui contiennent de la vie. Et c'est pourquoi le discours mythique devient en même temps une "orientation": l'individu appartenant au groupe, grâce au discours mythique reçu, apprend ce qu'il doit faire par rapport aux diverses choses, puisqu'on lui dit ce qui est Vie et ce qui est Mort; grâce au discours mythique, tout individu du groupe a une "orientation": il sait comment vivre.

Dans cette "orientation" que le discours mythique enferme, nous pouvons voir les deux aspects du rapport existant entre le

"vivant" humain avec son environnement. D'une part, l'on transmet du "saisissement": l'on souligne ainsi la "valeur" des différents objets; et c'est pour cela que l'individu se sent poussé à chercher ces objets et pas d'autres. Mais d'autre part, "l'opération" vers laquelle pousse le discours mythique, doit être une opération réussie: une opération favorisant vraiment la vie du groupe; en des termes actuels nous dirions que "l'orientation" contenue dans le discours mythique doit être "opérative". Le problème consiste en ce que la transmission de valeur peut affecter "l'opérativité" ou "réussite" de "l'orientation".

En effet, pour indiquer ce qui est Vie et ce qui est Mort (c'est-à-dire, pour souligner les "valeurs"), le discours mythique adopte une structure spéciale. Nous allons rappeler trois caractères de cette structure.

Premier caractère: les "configurations prototypiques", selon lesquelles toutes les choses sont vues (ces "configurations prototypiques" jouent, dans la sphère de "l'orientation vitale", un rôle analogue à celui que jouent dans la science les "matrices disciplinaires" ou "paradigmes scientifiques" étudiés par Kuhn). Par exemple, les chasseurs-récolteurs considèrent leurs rapports avec le gibier comme étant un pacte du clan (avec des échanges de morts, équivalents aux échanges de femmes faits par les clans); ou bien ils considèrent la chasse à la manière d'une séduction sexuelle; ou bien ils pensent la copulation comme si c'était tuer. Encore un exemple: l'agriculteur vit sa copule sexuelle en tant qu'un "enterrer la semence et attendre une nouvelle vie"; ou, contrairement (s'il s'agit déjà d'une agriculture réalisée par des hommes), il vit l'agriculture en tant qu'un rapport sexuel avec la terre et c'est pour cela qu'il répand son sperme sur les sillons pour contribuer à une bonne récolte.

Deuxième caractère: les rapports entre les choses ou les personnes sont pensés comme la "participation à un même être", comme de "nouvelles présences" d'un même être (rappelons à ce sujet, ce que nous avons signalé au sujet de la découverte de Lévy-Bruhl).

Troisième caractère: dans le but d'exprimer le "monde" du groupe humain, le discours doit se servir des ressources expressives étudiées par Lévi-Strauss, Propp et Greimas; c'est-à-dire, la réalité est présentée comme un dyptique fait de Vie et de Mort contraposées et dans lequel, le passage de la Mort à la Vie ne tient qu'à l'élimination d'un seul obstacle; les acteurs se divisent schématiquement en ce que nous pourrions appeler de façon caricaturale les "bons et les méchants", etc.

Dans les sections suivantes, nous allons signaler ce que ces caractères du discours mythique ont-ils de surprenant pour le discours scientifique ... et ce que ce discours-ci devrait apprendre.

Le scandale (légitime quoique anachronique) du discours scientifique face au discours mythique

Ces trois caractères du discours mythique dont nous venons de faire mention sont "scandaleux" pour un esprit scientifique, car ils peuvent abîmer une "opérativité" donnée à cause d'un malentendu: ils peuvent être compris comme étant de "l'information pour

opérer", lorsque en réalité ils ne sont pas seulement de "l'information pour opérer".

Si nous commençons par le dernier caractère nous voyons que dans la réalité (hors du mythe) "les bons et les méchants" n'existent pas à l'état pur; de la même manière que dans la réalité "non mythique" on ne parvient pas à une situation satisfaisante par l'élimination d'un seul obstacle (le dictateur, la propriété privée, etc.), mais en construisant laborieusement tous et chacun des détails de la situation souhaitée; etc.

Ou bien, regardons le deuxième caractère: un poète peut licitement dire que la tristesse du ciel est une nouvelle présence de la mort de la femme aimée, mais si cette attitude est celle de l'homme "opératif" sera-t-elle aussi licite? Et l'humanité doit être "opérative" pour survivre!

Quant au premier caractère: si l'agriculteur, par exemple, pense qu'en répandant son sperme sur les champs, les récoltes seront meilleures il ne parviendra pas à cette amélioration; etc.

De toute façon, même si elle a raison, la science doit modérer un peu sa sévérité envers le discours mythique. Par exemple, la science a également suivi une procédure pareille lorsqu'elle a utilisé des "prototypes" déjà connus pour essayer de comprendre de nouveaux domaines; ainsi, l'harmonie planétaire théorisée par Newton a été utilisée par le libéralisme en tant que modèle pour comprendre l'harmonie sociale qui pourrait exister dans une nation si l'état permettait la liberté à ses citoyens; ou bien, l'exactitude de l'astronomie a été le modèle utilisé par les sciences physiques et chimiques pendant les derniers siècles afin de chercher des régularités entre les éléments de notre terre. Cette utilisation de "prototypes" déjà connus, a donné parfois de bons résultats ... et elle a toujours servi du moins comme premier tâtonnement dont les résultats permettent d'entrevoir d'autres possibilités meilleures.

Cependant, même dans l'utilisation que la science a fait des "prototypes", elle a dépassé le discours mythique, du point de vue de l'obtention de l'information fiable pour l'opération. Ce dépassement a consisté en ce que la science s'est proposée explicitement de chercher de "l'information fiable" (et que l'utilisation des "prototypes" devait desservir cette finalité); et en la méthode rigoureuse que la science a progressivement élaborée pour atteindre cette "information fiable".

Mais nous devons encore insister pour que la science modère sa sévérité envers le discours mythique. Même sans une réflexion scientifique explicite, le monde mythique n'a pas oublié "l'opérativité". Étant poussé par "l'impérieuse nécessité de vivre", il a fui de façon spontanée les tâtonnements qui ne lui avaient pas donné de bons résultats et il a essayé des chemins nouveaux jusqu'à ce qu'il en est venu à appliquer ses "prototypes" avec plus de bénéfice. D'ailleurs, ainsi que Malinowski avait tranché dans la controverse soulevée par Lévy-Bruhl, même à l'époque mythique, l'homme faisait une attention "opérative" à tout ce qui l'entourait, si bien les observations fruits de cette attention n'avaient du sens qu'à partir des "prototypes" dominants. Cependant, malgré le manque d'un esprit scientifique, l'humanité a survécu et a fait des progrès.

(Il serait intéressant de comparer cette situation-là avec l'actuel le; d'une façon graphique, nous pourrions penser à un arbre qui est en train de grandir: les racines seraient les "valeurs" qui donnent de la vitalité au tronc et aux branches, ce tronc et ces branches étant les "observations opératives"; aujourd'hui, "l'arbre" ayant déjà grandi, les "racines" ou "valeurs" restent plus loin, de façon que les "branches" ou "observations opératives" ne sont directement vitalisées par ces "valeurs", mais disposent d'une plus grande autonomie).

Si la science osait critiquer l'ancienne mythologie pour ne pas avoir pris en considération la méthode scientifique, à l'objet d'obtenir une "information" qui pouvait améliorer sa "opérativité", cette critique faite par la science serait un anachronisme: Puisqu'il était impossible d'utiliser la méthode scientifique à une époque où celle-ci n'existait pas encore (et en plus, "l'opérativité" atteinte par l'ancien discours mythique n'a pas été négligeable tel que nous avons signalé maintes fois dans cette section).

Par contre, de nos jours le mythe ou la forme modernisée du discours transmettant des valeurs à un groupe humain, a bien sûr l'obligation d'incorporer "l'information" que la science est en mesure de lui fournir. En effet, justement du fait d'avoir échappé à la nécessité de "transmettre du saisissement", la science a pu éliminer les équivoques "informatifs" que comportent les trois caractères du discours mythique évoqué plus haut, et elle a pu élaborer une méthode spécialisée pour obtenir la meilleure "information fiable". C'est pour cela qu'aujourd'hui le discours qui transmet des valeurs doit vraiment incorporer cette "information" que la science lui offre (plus tard, nous parlerons de ce sujet et des problèmes qu'il comporte).

Mais il convient aussi de faire un avertissement. Malgré ce rôle irremplaçable que la science joue actuellement en tant que fournisseur "d'information", cette science n'est pas suffisante (et elle ne peut non plus remplacer le mythe) si nous voulons que l'homme continue à avoir une "orientation" pour sa vie. Le discours mythique ou discours transmetteur des valeurs continuera d'être indispensable, tel que nous allons l'indiquer par la suite.

La nécessité des "valeurs" et le problème que cela signifie

"L'information fiable" nous est importante parce que "l'opérativité" nous intéresse, et "l'opérativité" nous intéresse parce que nous sommes "frappés", c'est-à-dire, parce que "l'impérieuse nécessité de vivre" nous demande quelque chose. "L'orientation" qui préside à notre vie se compose non seulement "d'adresse dans les opérations", mais aussi de "résolution"; et cette "résolution" naît du fait qu'il nous est montré qu'une telle chose nous conduit à la Vie. Par conséquent, nous avons besoin du monde des "valeurs", monde qui nous donne une motivation et une impulsion.

Mais il-y-a un problème. Le monde des "valeurs" s'entrelace (tel que nous l'avons déjà indiqué à plusieurs reprises) par l'utilisation de certaines "configurations", en tant que des "prototypes", pour que les choses nouvelles prennent de la significativité; dans ce monde des "valeurs" on revivie une même "valeur" qui se fait "présente à nouveau" dans beaucoup de lieux; et ce monde des "valeurs" s'exprime de façon combative en opposition à un panorama

"d'antivaleurs" vues en tant que Mort (et avec toute une série d'acteurs du genre "bons et méchants"). Ces caractères que présente l'indispensable monde des "valeurs" risquent de se voir interprétés comme de "l'information"; dans ce cas, ils conduiraient à des "opérations" sans succès (ou, du moins, ils seraient à l'origine d'une "ontologie" confuse).

Le problème est encore plus grave. L'entrelacement qui se forme grâce aux "configurations" qui sont en train de servir comme "prototype" (et dans lequel, au fil des nouvelles "acquisitions" la "valeur" initiale "se présente à nouveau"), non seulement est-il important pour qu'il existe de la "valeur" ou de la motivation, mais aussi pour que cette "valeur" soit profonde et riche. Dans la première partie de notre travail, nous avons déjà signalé que le processus de "généralisation" dans le monde des valeurs, d'une part il illumine la valeur qu'ont toutes les choses (les faisant ainsi sortir de l'anonymat et nous faisant vivre dans un monde de sens), et d'autre part, ce processus "analyse" ou souligne la grandeur et le caractère "cosmique" de la valeur initiale d'où nous voyons tout. Rappelons un exemple que nous avons présenté là-dessus.

Lorsqu'un poète voit dans un ciel triste une nouvelle présence de la mort de sa bien-aimée, et qu'il en voit autant face à un paysage en ruine, etc., finalement, l'univers finit par se révéler au poète comme tristesse et solitude: de la douleur concrète causée par la mort de sa bien-aimée le poète passe à un sentiment cosmique de tristesse universelle; cet homme (et ceux qui liront son poème) aura frémi inondé de sentiments extraordinaires, beaucoup plus profonds et universels que ceux provoqués par l'anecdote de départ, anecdote grave mais limitée.

Il en est de même pour l'agriculteur, lequel, dans son labourage, ressent le frémissement de son désir de vivre et c'est pourquoi, la "mort et résurrection" de la semence l'impressionnent profondément. Cependant, si cet agriculteur envient à capter que les cieux eux-aussi "meurent et ressuscitent" dans l'éternel effondrement et renaissance des astres à l'horizon; et que l'union avec sa femme et la joie du nouvel enfant sont aussi une nouvelle et mystérieuse présence de la "mort qui amène vie"; cet agriculteur frémit alors devant une "mort et résurrection" qui se présentent à lui comme étant la base de toutes les choses, comme le mystère de tous les êtres. Le "désir de vivre" qui frémissait au moment du labourage, s'est déployé jusqu'à ce qu'il ait atteint des dimensions cosmiques et qu'il communique avec la mort et résurrection des cieux et avec la mort et résurrection qui habite le sexe.

Dans cette "extension cosmique" de la "mort et résurrection" il devient inévitable que l'agriculteur voit tout comme des "présences" répétées d'une même réalité initiale (de la réalité "mort et vie" qu'il a éprouvée dans l'agriculture). En effet, nous l'avons déjà dit dans la première partie: si de divers objets soulèvent un même "saisissement", "on vit" tout autant en présence de chacun d'eux et ils s'avèrent être tous de nouvelles "présences" d'une même et unique réalité initiale; seul un fort développement de "l'intérêt" pour bien s'informer en vue d'opérer" amène à "distinguer" et à situer "chaque chose à sa place".

Résumons. Etant donné que nous les hommes avons besoin de la "valeur" pour être motivés, et vu que ces "valeurs" prennent toute

leur richesse lorsqu'elles s'étendent à l'univers entier, il semble inévitable que certaines "configurations" deviennent des "prototypes" qui illuminent tout, se "rendant présentes" de façon répétée dans une foule de choses (et lorsque ceci est exprimé dans un discours, des schémas narratifs du genre "bons et méchants" surgissent encore). Et ce sont justement ces caractères inéluctables de cet indispensable monde de la "valeur" ceux qui peuvent conduire à de "l'information" erronée...

Un nouveau problème pour le discours transmettant des valeurs à un groupe humain: le pluralisme ou relativisme

Nous venons d'indiquer un problème qui existe dans le discours transmettant des valeurs à un groupe humain, problème dont on n'avait pas conscience avant l'apparition de la science: comment transmettre des valeurs sans pour autant induire en erreur au sujet de "l'information" requise par le fait "d'opérer"? Nous allons maintenant indiquer un autre problème qui se pose à ce même discours transmettant des valeurs à un groupe humain; un problème qui naît tout aussi de l'actuelle situation de fait du pluralisme (fruit des communications et des connaissances historiques) comme de l'étude scientifique qui peut être faite à propos de ce pluralisme. Dans la deuxième partie de notre travail nous avons signalé comment le style technologique et du travail, ainsi que le style social peuvent-ils donner lieu à des "configurations prototypiques" différentes; ceci serait un exemple de comment la science peut-elle montrer à quel point le pluralisme est-il inévitable. A l'aide de quelques exemples, nous allons rappeler des phénomènes que nous avons étudié dans notre deuxième partie.

Pour un agriculteur, le cosmos arrive à se manifester en tant que de multiples présences du mystère de "mort et résurrection"; cependant, pour un peuple de bergers (lesquels dans leur travail quotidien vivent la mort de l'animal comme quelque chose de néfaste pour leur troupeau) l'expérience "prototypique" est celle d'opposition entre la mort et la vie, de façon que ce peuple interprète l'univers comme étant une lutte entre les principes du bien et du mal (les astres luttent contre les puissances souterraines, les guerres tribales sont des luttes du "peuple élu" contre les peuples du Mal, etc.); le déploiement cosmique de "l'impérieuse nécessité de vivre" donne lieu à ce mystère profond de la lutte dualiste.

Chez un autre type de peuple, par exemple, en Mésopotamie ou en Egypte, deux pays où à cause de la militarisation et des travaux publics le groupe ne peut survivre que s'il y a une autorité forte, la clé de l'univers est "l'autorité" et celle-ci c'est le "prototype" (mêlé avec le prototype agricole) qui est vu dans toutes les choses.

Qu'est-ce que c'est que le cosmos, en dernière analyse? Est-ce "mort et résurrection"? Est-ce "lutte entre le Bien et le Mal"? Est-ce "autorité et obéissance"? Selon notre analyse, le cosmos peut bien être ceci parmi bien d'autres choses: aucune vision n'épuise les "valeurs" dont peut se montrer chargée la réalité.

Si tout cela devient frappant c'est parce qu'une vision donnée incarne l'exigence absolue de "l'impérieuse nécessité de vivre", et par conséquent, elle doit se présenter nécessairement et de façon combative comme étant la seule vision possible, comme le seul che-

min qui est Vie, ... dévalorisant conséquemment toutes les autres visions possibles, lesquelles doivent être réduites à la catégorie de rivaux intolérables. La syntaxe même du discours qui transmet des valeurs contraint à penser en des termes "d'unicité"... tandis que la réflexion scientifique sur le monde des valeurs nous "informe" qu'il n'y a pas de monde "unique" des valeurs (quoique pour l'individu d'un groupe donné, dans de telles conditions technologiques et de travail ainsi que sociales, il est vrai qu'il n'existe que cet unique monde des valeurs, en dehors duquel l'individu ne peut trouver que de la Mort et pas de Vie).

Cette variabilité ou relativité du monde des valeurs peut aussi avoir des manifestations périphériques. Par exemple, chaque vision du monde demande une "organisation opérative de l'environnement" diverse, puisque les buts concrets et déterminés qu'elle propose ont besoin également des moyens concrets et déterminés. Par conséquent, la relativité des "visions" comporte une relativité de l'opération (par exemple, est-ce que notre actuelle théorie économique pourrait convenir à un groupe humain tribal? Beaucoup d'économistes et d'anthropologues l'ont nié pendant les deux dernières décennies -quoique d'autres économistes et anthropologues l'ont affirmé-).

Voici une autre manifestation de ce même phénomène. Dans certaines "visions du monde" et dans leurs correspondantes "organisations opératives de l'environnement", quelques objets auront perdu toute "valeur par eux-mêmes" pour être réduits à de "simples moyens" (par exemple, le travail agricole ou l'autorité sociale, actuellement). Ce n'est pas étonnant que dans ces cas nous soyons surpris de voir que d'autres civilisations traitent ces objets comme des "valeurs". Cela explique notre surprise en présence du traitement qu'un peuple agriculteur donne à la copulation (ou au labourage, qu'ils voient en tant que sexe), ou notre surprise face au traitement "chargé de valeur" dont a fait l'objet "l'Autorité" jusqu'au XVI^e siècle.

Conclusion

L'homme a besoin "d'orientation" pour vivre. Dans cette "orientation", l'envie d'opérer, c'est-à-dire, l'existence de "valeurs", a autant d'importance que la correction de "l'information pour opérer". La naissance de la science a mis en évidence que nous ne pouvons continuer à vivre les "valeurs" telles qu'elles nous étaient présentées anciennement dans le discours mythique. En effet, nous devons rester avertis sur ce que les "configurations prototypiques" lorsqu'elles s'étendent dans l'univers entier, elles certainement révèlent des valeurs, mais il n'est pas sûr pour autant qu'elles "informent" correctement; il en est de même pour leurs "mises en présence" répétées, ce qui n'est que la forme qu'elles adoptent dans leur extension; cela arrive aussi aux oppositions entre le Bien et le Mal, ce qui est leur forme de s'exprimer dans un discours. D'ailleurs, même si la Vie se présente pour un groupe donné d'après une "configuration prototypique" spécifique, et conséquemment ce groupe devra croire qu'en dehors de cette "configuration" il n'y a plus de possibilité de Vie; cependant, nous devons être "informés" sur ce que la Vie peut se présenter dans une autre "configuration" (par exemple, s'il y a un changement dans le style technologique et du travail ainsi que le social)... et partant, nous devons être agiles pour changer notre propre vision du monde

(par exemple, si nous émignons de la campagne pour aller en ville), ou pour respecter les visions d'autrui; et en même temps, nous devons être relativistes face aux théories scientifiques, et admettre avec Quine ou Toulmin qu'il existe des univers scientifiques réciproquement "intraduisibles" et, par conséquent, des univers incomparables à propos du progrès que l'un d'eux pourrait représenter par rapport à l'autre: la science n'est pas un absolu, car "l'organisation opérative" de l'environnement ne l'est pas non plus (tel que nous l'avons dit auparavant).

La conclusion que nous venons de présenter est d'une grande actualité pour les utopies sociales, les idéologies et les philosophies (lesquelles sont des discours qui transmettent actuellement des valeurs à un groupe humain). Ces types de discours ont une tâche difficile: continuer à transmettre des valeurs ... sans pour autant tomber sur les écueils dont nous venons de parler, lesquels dans une humanité à l'esprit scientifique, telle que l'actuelle, seraient mortels (c'est-à-dire, mortels de par le discrédit qui découlerait du fait que le discours tombe sur eux). Il faut continuer à présenter des "valeurs", et aussi il faut continuer à "illuminer l'univers" dès ces valeurs (avec quoi, en même temps on "découvre la portée cosmique" que ces "valeurs" enferment); cependant, ceci doit être fait en s'appuyant sur les connaissances scientifiques existantes, avec la claire conscience que la méthode utilisée n'est pas adéquate pour la création "d'information", mais pour insérer cette "information" dans une "orientation"; c'est pourquoi que, même si l'on est en train de donner la vie pour cette "vision", il faut constamment la réviser à la lumière des nouveautés que la science est en train d'apporter. Et ce qui plus est: on doit avoir conscience de ce que ces "valeurs" pour lesquelles on est en train de donner la vie (les "valeurs" elles mêmes et non seulement leur "ramifications" vers tout l'univers), peuvent être remplacées un jour par d'autres "valeurs"; ce qui ne veut pas dire qu'on doit abandonner la lutte en faveur des "valeurs" actuelles mais qu'il faut rester attentif face à une possibilité de changement quelconque, afin de pouvoir adopter la nouveauté au moment correspondant. Tout cela signifie un état perpétuel d'alerte critique sur les limites du discours lui-même ... sans pour autant s'arrêter de donner la vie pour ce que transmet le discours (puisque dans son contenu provisoire se trouve enfermé pour nous, ici et maintenant, l'absolu de notre Vivre). Tâche difficile! Mais qu'il ne faut pas laisser de côté si l'humanité veut subsister encore...

RAPPORT DU DISCOURS RELIGIEUX ET DU DISCOURS MYTHIQUE

Introduction

Au commencement de ce travail, nous avons signalé que l'étude du discours qui transmet des valeurs à un groupe humain pouvait être la clé pour mettre de l'ordre dans le panorama formé par trois discours: le discours scientifique, le discours transmettant des valeurs à un groupe humain et le discours religieux. C'est à cet égard que notre travail a commencé tout d'abord par l'étude de ce discours transmettant des valeurs à un groupe humain. Cette étude nous a donné un résultat: constater que "l'impérieuse nécessité de vivre" reste toujours en vigueur chez l'homme.

C'est à partir de cette constatation que nous avons essayé de

clarifier les rapports existant entre le discours scientifique et le discours transmettant des valeurs à un groupe humain. En effet, "l'impérieuse nécessité de vivre" puise sa force dans les racines animales de l'homme; ainsi, lorsque nous avons examiné la façon d'agir de cette "impérieuse nécessité de vivre" à un instant quelconque, nous avons pu observer un schéma semblable (avec des différences, cependant) à celui de l'impulsion animales: le sujet est "saisi" devant un objet, et ce "saisissement" provoque pour que le sujet "opère". Ce schéma possède le double aspect de "saisissement" et "d'opération" ("l'opération" demandant à être "informée" de façon fiable). Tout en nous appuyant sur ce second aspect ("l'opération qui demande de "l'information"), nous avons pu distinguer la science du discours qui comprend les deux aspects à la fois (le discours mythique). Dès cet instant nous avons pu analyser les problèmes que présente le discours mythique, des problèmes qui sont apparus dans toute leur acuité, après la création du discours scientifique et à cause de la critique de celui-ci. Dans toute cette étude du discours scientifique et de ses rapports avec le discours mythique, il a fallu ne pas oublier que chez l'homme, en plus de "l'impérieuse nécessité de vivre" il existe aussi la "distance": sans laquelle nous ne pourrions nous expliquer la possibilité de l'existence du discours scientifique; c'est-à-dire, à quel point la recherche "d'information" peut devenir indépendante du fait "d'être affecté" (indépendance lui fournissant son efficacité).

Une fois finie notre étude du discours scientifique (et de tout ce qu'il signifie pour le discours transmettant des valeurs à un groupe humain), nous devons entreprendre l'étude du discours religieux, et c'est à quoi nous allons dédier ce qui reste de cette troisième partie et la totalité de la quatrième ou dernière partie de ce travail. Dans l'étude du discours religieux nous allons aussi utiliser la conclusion à laquelle nous a amenés l'étude du discours mythique: le fait que chez l'homme "l'impérieuse nécessité de vivre" est en vigueur; et il nous sera également indispensable l'utilisation de la "distance" typique de l'homme. Dans un premier moment, nous devons chercher la personnalité propre au discours religieux, et pour ce faire nous devons regarder le rapport qu'il entretient avec le discours mythique (quelle en est la différence et où est le danger d'une possible confusion avec celui-ci). C'est donc tout ce que nous ferons avec ce qui reste de cette troisième partie. Dans la quatrième partie et vu tout cela, nous présenterons ce qui pourrait et devrait être aujourd'hui le discours religieux.

Un type de valeur différente à la "valeur pour le vivant en tant que tel"; le rôle de la "distance" typique de l'homme

Dans la deuxième partie de ce travail et à l'objet d'étudier l'univers mythique, nous sommes partis de "l'impérieuse nécessité de vivre", laquelle soulignait des objets donnés tout en leur conférant de la "valeur". Pour ce genre de "valeur" nous avons retenu le nom de "valeur pour le vivant en tant que tel" (ou aussi, "valeur de base"). Mais déjà à ce stade de notre étude, nous avons indiqué que chez l'homme il pouvait exister un autre type de "valeurs", y compris que le même objet ayant de la "valeur pour le vivant en tant que tel" puisse être chargé de cet autre type de "valeur"; ces autres "valeurs" dans certains cas pouvaient pousser à agir sur la même ligne postulée par "l'impérieuse nécessité de vivre" et, dans d'autres cas, elles pouvaient pousser à agir dans un sens différent, voire contraire. Nous avons donné quelques exemples: l'individu plongé dans la fête de sa tribu, et qui en même temps qu'il sent exulter la plénitude de vie qui s'y manifeste ("valeur pour le vivant en tant que

tel"), il peut aussi "frémir de façon contemplative" devant cette "merveille" qu'est la vie de la tribu; ou bien, une mère qui soigne son petit et qui éprouve toute la tendresse qui monte dans son intérieur provenant de ses racines vitales ("valeur pour le vivant en tant que tel") et qui en même temps peut ressentir un "frémissement respectueux" devant cette merveille de vie qu'elle tient dans ses bras. Au sujet de cette mère, nous avons signalé que ce "frémissement respectueux" pouvait pousser à agir sur la même ligne postulée par sa "tendresse en tant qu'être vivant", tout en l'encourageant à soigner bien son enfant; ou bien, un jour, il pouvait lui demander quelque chose contredisant cette "tendresse en tant qu'être vivant": par exemple, de laisser partir son enfant pour qu'il vive sa propre vie.

Jusqu'ici ce que nous avons dit dans notre deuxième partie. Maintenant nous devons examiner de plus près ces valeurs qui ne viennent pas de "l'impérieuse nécessité de vivre", ces valeurs qui ne sont pas des "valeurs pour le vivant en tant que tel". Et, tout d'abord... nous devons savoir si ces autres valeurs existent-elles!

La structure des manifestations de "l'impérieuse nécessité de vivre" ressemblait (quoique avec d'importantes nouveautés) à celle de l'impulsion animale: devant un objet extérieur le sujet était "saisi" et ce "saisissement" était à part entière une tendance à "opérer" pour s'emparer de l'objet, tout en rendant ainsi possible que la propre vie s'épanouisse. Chez l'homme, à côté des manifestations de "l'impérieuse nécessité de vivre" il existe des faits vécus qui ont une autre structure. Par exemple, le frémissement du poète devant la beauté d'un paysage, ou le sentiment d'admiration (qui est à l'origine de la question philosophique) devant le fait qu'il y ait de l'être plutôt que du néant. Dans ces moments "on ne cherche" rien, le "vivant" humain ne veut s'emparer de rien ne veut pas "le manger", etc. Du point de vue de "l'impérieuse nécessité de vivre", il s'agit de faits vécus qui ne lui apportent rien, qui manquent d'intérêt à ses yeux.

Ce type de faits vécus "dépourvus d'intérêt pour le vivant", semblent être le propre du domaine de la "distance" que le langage a créée dans l'homme. En effet, "l'impérieuse nécessité de vivre" qui entraîne l'homme possède un goût qui lui est propre, mais l'homme est arrivé à placer ce phénomène dans la "parole", et par conséquent, il peut le contempler "du dehors" (malgré que l'homme y soit aussi "impliqué"); c'est dans cette "distance" qui va du parlant au phénomène dans lequel celui-là est impliqué que surgit ce frémissement "dépourvu d'intérêt pour le vivant": frémissement devant sa propre vie, c'est-à-dire sentiment que nous pourrions décrire comme de l'ébahissement, admiration, reconnaissance désintéressée, émerveillement, vénération, etc.

Etant donné que tout acte humain est toujours vécu avec cette "distance" intrinsèque, même si cet acte humain est présidé par "l'impérieuse nécessité de vivre", il existera également cette "distance" et ce "frémissement" au sujet de ce que l'on est en train de vivre. C'est pour cela que, lorsque dans notre deuxième partie nous avons présenté les "valeurs pour le vivant en tant que tel", nous avons indiqué qu'en elles, en plus d'exister "l'impérieuse nécessité de vivre", il y avait certainement quelque autre type de "valeur".

Les rapports entre ces deux types de valeur ("valeur pour le vivant en tant que tel" et "distance et frémissement") peuvent être

très variés, Nous l'avons déjà indiqué grâce à l'exemple de la mère: depuis le fait d'aller dans la même direction jusqu'à celui de s'opposer. Nous allons analyser ensuite et de façon plus détaillée les rapports entre ces deux types de valeur: nous allons voir de quelle forme se créent deux champs de force qui luttent réciproquement pour la primauté, pour la maîtrise "absolue" et sans conditions. L'étude de cette tension entre deux "absolus" va nous introduire dans l'analyse de la religion, puisque celle-ci, tel que nous le verrons, appartient au deuxième champ des forces ou deuxième "absolu": celui qui est généré autour de la "distance" et du "frémissement".

La tension entre deux "absolus" (i): le premier "absolu" ou "l'impérieuse nécessité de vivre"

D'après ce que nous constatons dans la deuxième partie de ce travail, chaque monde mythique concret est un chemin qui assure à "l'impérieuse nécessité de vivre" sa satisfaction.

Il est certain que "l'impérieuse nécessité de vivre" éprouve parfois la tentation de créer des "court-circuits" et de sortir des chemins de satisfaction que le monde mythique lui marque: par exemple, il peut exister la tentation de l'inceste ou de l'adultère dans un groupe où cela est interdit. De par la même existence de ces tentations, chaque monde mythique doit proclamer ses "valeurs" de façon combative, les présentant comme étant opposées aux "tentations": dans chaque monde "mythique", ses "valeurs" sont proclamées en tant que Vie, Cosmos, Hominisation, devant les "tentations" correspondantes, appelées Mort, Chaos, Animalité ou Inculture. Mais, quoiqu'il y ait toujours autour du monde mythique des "tentations" représentées par ces chemins trompeurs qui offrent des satisfactions "faciles" au désir de vivre, c'est le monde mythique ce qui est vécu par chaque groupe humain en tant que chemin sûr et durable dans lequel "l'impérieuse nécessité de vivre" peut trouver sa complète satisfaction.

A quel point les hommes avons-nous besoins d'éprouver la sécurité que notre vie (individuelle et en tant que groupe) n'est pas en danger grâce aux chemins inconditionnels et expérimentés du mythe? Nous avons déjà indiqué de quelle manière les travaux de Freud ont révélé, au sujet de la "libido", à quel point nous nécessitons comme base de notre existence la sécurité que nos impulsions vitales ne sont pas asphyxiées et vont, par contre, trouver la voie de leur déploiement. La conclusion à laquelle nous sommes parvenus tout au long de la deuxième partie de ce travail, a rapporté sur toute "l'impérieuse nécessité de vivre" cette constatation que Freud a fait au sujet de la "libido": justement c'est cette "impérieuse nécessité de vivre" qui nous fournit des yeux pour avoir un "monde"; si cette "impérieuse nécessité de vivre" se sentait menacée, ce qui nous tient en haleine et la seule des choses qui peut nous donner un "monde" se briserait.

La tension entre deux "absolus" (ii): le deuxième "absolu" ou "la distance et le frémissement"

Malgré tout ce que nous venons de dire, notre existence a, en fait, un autre attrait différent de "l'impérieuse nécessité de vivre". Justement, dans la section avant-dernière, nous avons étudié qu'à côté de "l'impérieuse nécessité de vivre", il y a dans l'homme

une mystérieuse "distance et frémissement"; "frémissement" qui semble surgir dans cet espace de "distance" que l'homme possède au sujet de ses propres expériences et de son "monde". Lors de la présentation de ce phénomène, nous avons répété un exemple antérieur: une mère est poussée vers son enfant non seulement par la tendresse instinctive mais aussi par le "frémissement" qu'elle ressent à la vue de cette merveilleuse promesse de vie qu'est son petit.

Nous avons aussi indiqué avant, que dans chaque monde mythique donné, "l'impérieuse nécessité de vivre" et la "distance et frémissement" semblent coexister de façon harmonieuse, puisque dans la plupart des occasions le "frémissement" ne demande pas des choses différentes de celles que demande "l'impérieuse nécessité de vivre", mais plutôt il reste admiratif devant la vie et en applaudit le déploiement. Cependant, la "distance et frémissement", du simple fait de son existence est une entité menaçante....

En effet, bien que dans la plupart des fois le "frémissement" demande de marcher sur le même chemin dans lequel est en train de nous conduire "l'impérieuse nécessité de vivre", cependant on ne peut négliger le fait que le "frémissement" peut parfois demander des choses qui soient autres: par exemple (tel que nous disions avant) que l'on laisse partir ce fils déjà adulte et qui doit créer sa propre vie.

Cela veut dire que la "distance" intérieure qui se crée dans "l'humanisation" devient un domaine où peuvent surgir un nouveau type de demandes et d'exigences, lesquelles peuvent heurter celles de "l'impérieuse nécessité de vivre".

Par conséquent, à l'intérieur de l'homme deux maîtres vivent en même temps: le "frémissement" et "l'impérieuse nécessité de vivre". Malgré leur apparente bonne coexistence, chacun de ces maîtres a la prétention d'avoir le dernier mot, la prétention d'être obéi de façon inconditionnelle, la prétention d'être un "absolu".

Cette tension latente ne peut ne pas éclater.

La tension entre deux "absolus" (iii): le fait que la "distance et frémissement" se présente de façon combative.

Au début de notre conférence, nous avons signalé que la linguistique nous révélait l'air combatif duquel se présente toujours chaque "valeur": elle se montre toujours en compagnie de son opposé afin d'obliger l'auditeur à ne pas rester passif, à ne pas se refuser à faire l'option, mais à être obligé de la choisir.

Il en est de même pour le "frémissement" qui peut surgir dans le domaine de la "distance" intérieure; pour montrer la qualité de sa valeur il doit nécessairement se comparer à "l'impérieuse nécessité de vivre": pour nous obliger à faire son choix et laisser ainsi établi que nous le préférons à n'importe quelle autre exigence absolue.

Dans cette comparaison que la "distance et frémissement" finira bien par faire à propos d'elle-même et au sujet de "l'impérieuse nécessité de vivre", où est-ce qu'elle trouvera cette "impérieuse nécessité de vivre" pour nous la présenter comme étant sa rivale?

Nous avons déjà dit que "l'impérieuse nécessité de vivre" se déploie dans un monde mythique: c'est sa tanière. C'est là que la "distance et frémissement" ira la chercher pour nous la présenter et pour nous obliger à y renoncer. Précisons encore un peu cette demeure de "l'impérieuse nécessité de vivre".

La tension entre deux "absolus" (iv): le monde mythique vu depuis le "sujet" et depuis "l'objet"

"L'impérieuse nécessité de vivre" agit à travers un système de "désirs".

Le "désir" bondit entre un "sujet" et un "objet": il y a un "qui désire" (ou sujet) et quelque chose "désirée" (ou objet). Le "système" formé par l'ensemble des "désirs" ("système" qui constitue l'itinéraire permettant de satisfaire "l'impérieuse nécessité de vivre") peut être regardé, par conséquent, depuis "celui qui désire" ou "sujet" et depuis "ce qui est désiré" ou "objets".

Chaque monde mythique représente une systématisation particulière des désirs. Chaque individu concret, membre d'un groupe humain déterminé et, par conséquent, "orienté" selon un monde mythique donné, est un ensemble de "désirs" systématisés d'une forme particulière. Ce "sujet" "est" ce "système déterminé des désirs". Cette idée s'avère être très utile, même appliquée à un autre type de recherches (par exemple, l'amour "intersubjectif" consisterait en ce qu'un "sujet" s'approprie le "système des désirs" qui est l'autre "sujet"; le rapport utilitaire aurait par contre une autre structure). Mais dans notre but actuel, ce n'est pas la peine d'y approfondir davantage.

Les "désirs" désirent des choses concrètes. Si chaque monde mythique a systématisé les désirs d'une façon particulière, cela veut dire qu'il présente aussi d'une façon particulière les objets entourant un groupe humain: il souligne certains objets et en laisse d'autres dans l'anonymat; et les objets soulignés sont soulignés d'après certains "prototypes" et selon les "traits significatifs" de ces "prototypes"; et autour de quelques "centres" déterminés. Tel que nous avons vu préalablement.

Ainsi, le monde mythique constitue les "sujets" comme un "système de désirs donné" et, conséquemment il dessine un "monde", une "interprétation ou image des choses" déterminés. C'est là que se réfugie "l'impérieuse nécessité de vivre" et où l'ira chercher la "distance et frémissement" pour s'imposer en tant que "la" valeur, tout en la "dévalorisant".

La présentation négative du sacré. Le religieux comme "distance et frémissement"

En tant que synthèse des études de phénoménologie de la religion, Rudolf Otto indique que le sacré se présente de manière ambivalente: "terrible" et "fascinant" en même temps. Il est typique de toute religion qu'il y ait une menace latente ou manifeste face à n'importe quelle structure subjective ou objective. C'est-à-dire, le sacré se présente comme étant une exigence qui prétend être absolue, et en raison de ceci il dit que n'importe quelle modalité du "vivre" humain n'est ni la vraie exigence ni la vraie vie, mais

l'exigence et la vie par excellence c'est lui, le sacré. En raison de quoi, même si le sacré est "fascinant", ceci représente à la fois une mort du point de vue de tout déploiement culturel possible de "l'impérieuse nécessité de vivre": c'est-à-dire, le sacré représente quelque chose de "terrible".

Dans toutes les religions il existe des techniques, explicites ou implicites, pour briser la structure subjective et l'interprétation du monde et instaurer ainsi l'empire de cette nouvelle sphère que constitue le sacré. Dans toutes les religions on essaie de briser ce que sont les "valeurs inconditionnelles de la vie" sous leurs deux aspects: "subjectif" et "objectif". Toute "initiation" religieuse comporte en quelque sorte la rupture du "système des désirs" (qui constitue le "sujet"): que ce soit grâce à des techniques progressives de renoncement ou grâce à des pratiques positives (par exemple, d'obéissance ou de philanthropie) qui brisent à la fois les désirs eux-mêmes. Et en même temps, toute "initiation" religieuse comporte un démantèlement de "l'interprétation du monde" propre à cette culture-là, afin d'insinuer que la "réalité" a "une autre façon".

Par conséquent, le sacré non seulement il ne satisfait pas "l'impérieuse nécessité de vivre", mais en plus en combat les prétentions. C'est-à-dire, le sacré a les caractères du "frémissement" qui peut surgir dans la "distance" intérieure de l'homme: non seulement il ne s'intéresse pas aux nécessités du vivre, mais il se présente en rival (pour le dévaloriser, s'érigeant ainsi comme le seul "absolu").

Le sacré appartient donc au domaine de la "distance et frémissement". D'ailleurs, il est possible que tout "frémissement" qui surgit dans la "distance" intérieure ait une nature semblable, religieuse en quelque sorte. Cependant, d'après l'utilisation habituelle du mot "religieux", nous réserverons le nom de "frémissement religieux" pour ce genre de stupeur qui parvient à un tel degré d'intensité, de radicalité et d'exigence qu'il devient totalisant, personnellement contraignant, et auquel on ne saurait pas échapper (ce qui se produit aussi, par exemple, dans les expériences esthétiques les plus profondes).

La présentation positive du sacré

Dans les religions concrètes qui ont existé, le sacré a eu une façon "négative" de se présenter, tel que nous venons de signaler: en exigeant la destruction du "système des désirs" qu'est le sujet et "l'interprétation du monde" dans laquelle les objets viennent se sertir. Mais les religions ont également eu un aspect "positif" dans leur façon de parler du sacré: elles ont parlé directement du sacré et de la vie que par sa seule présence il provoque dans l'homme. Quels ont été les mots utilisés par les religions pour parler du sacré de cette façon "positive"?

Les mots avec lesquels les religions ont parlé "positivement" du sacré, ont été des mots où se trouvait une intense présence du "prototype" sur lequel se fondait "l'interprétation du monde" du groupe humain qui vivait chaque religion.

Par exemple, dans les sociétés agricoles on a parlé du sacré

en des termes de "mort qui ressuscite". Dans les sociétés fondées sur l'autorité, on a parlé du sacré en des termes de "seigneurie suprême". Dans les sociétés des bergers on a parlé du Principe du Bien qu'un jour finira par triompher sur le Principe du Mal. Etc.

C'est-à-dire, afin de parler du sacré, on a utilisé ce qui pour ce groupe était indispensable pour vivre, le foyer de "l'impérieuse nécessité de vivre": cela par où l'on sentait passer la frontière, fragile et décisive, qui sépare le Vivre du Mourir.

Pourquoi celles-ci ont été les paroles "positives" sur le sacré? Par une raison structurale vus les caractères sous lesquels l'expérience religieuse se présente. En effet, le "maître" (ou la "communauté croyante" dans sa "célébration") parle du sacré comme étant quelque chose qui lui est plus vie que son ancien "système des désirs". Par conséquent, pour en parler, il doit utiliser ce qu'il a à portée de sa main pour parler de l'exigence absolue et de l'attraction absolue. Dans cette "distance" que le croyant a créée entre lui-même et l'exigence absolue de sa vitalité, si le sacré se manifeste comme une vitalité "autre", "suprême" et la "seule vraiment telle", il n'est pas possible d'en parler si ce n'est par référence à ce que, jusqu'à présent, nous croyions que c'était ce qu'il y avait de suprêmement vital et sérieux. On ne peut parler de l'absolu sacré qu'en des termes et valeurs dont on dispose.

Les mots "positifs" à propos du sacré, en tant que des simples "symboles"

Pour parler du sacré, les religions ont beau utiliser des mots pris dans la seule chose qui dans chaque époque peut mieux conduire à la vie de l'individu et du groupe, car rien ne nous autorise à penser que le sacré possède en lui-même les caractères des figures qui leur sont attribuées par le discours religieux; c'est plutôt tout le contraire. Nous allons voir cela.

Pour parler du sacré, le discours religieux a utilisé des figures différentes suivant les époques. C'est logique, car nous avons constaté qu'on utilisait les figures où était incarné le "prototype" de ce moment-là; et, de par leur dépendance de la technologie du travail et de l'organisation sociale de l'époque, ces "prototypes" variaient d'après celles-ci. Les "prototypes" ayant varié, les figures attribuées au sacré ont tout aussi varié.

Par exemple, dans la plupart des religions le croyant implore le dieu comme si c'était une personne; par contre, dans d'autres religions, le croyant ne s'adresse jamais "au dieu", mais il se borne à répéter, pour les faire "présents à nouveau", les actes sacrés originaires. Quelques traits élémentaires apparaissent dans nombre de religions, mais les figures dans lesquelles ces traits s'articulent avec d'autres traits, leur font jouer des rôles opposés: la mort est un trait du sacré tant dans les religions agricoles que dans les religions des peuples chasseurs, que dans celles des peuples bergers; mais dans les deux premières il s'agit d'une mort qui contient la promesse de devenir vie, tandis que dans les troisièmes, il s'agit d'une mort qui est en lutte avec la vie, laquelle finalement l'emportera; ou même dans les premières religions agricoles, la mort par elle-même fournit déjà l'origine de la vie, tandis que

dans les agricultures organisées autour d'une autorité forte, si la mort donne lieu à la vie, c'est parce qu'il s'agissait d'une mort acceptée par obéissance au dieu suprême.

Par conséquent, il n'est pas d'une seule figure religieuse qui puisse être également retrouvée dans toutes les religions. Là où il y a coïncidence de toutes les religions ce n'est pas dans les figures qu'elles attribuent au sacré, mais dans le fait de lui attribuer la figure la plus dense en contenu "d'impérieuse nécessité de vivre" du moment; et, à la fois, coïncidence en indiquer que le sacré est d'une "autre" sphère, signalant que toutes les valeurs les plus fondamentales par lesquelles (et desquelles) "on vit" sont de la "non valeur" et sont du "non être" en comparaison à la sphère religieuse.

. . .

Ce qui nous oblige à ne pas prendre au pied de la lettre ces figures que les religions attribuent au sacré, n'est pas seulement leur variation totale, mais la dynamique où elles se trouvent insérées. Nous avons déjà dit que le sacré se présente comme appartenant à une sphère "autre" par rapport à celle des valeurs absolues de la vie, avec laquelle le sacré rivalise (ou mieux: en contradiction avec elle, dans le rapport de "la valeur" et de "l'être" avec "le non être" et "la non valeur"). Par conséquent, le sacré ne peut pas avoir les traits du système des valeurs qui détermine la vie des groupes; le sacré satisfait une autre sphère: non utile, gratuite pour la vie humaine, la sphère de la "distance et frémissement". En raison de ceci, lorsque les religions utilisent des figures prises dans ce qui est le "plus réel" et qui a le "plus de valeur" dans une culture, les religions s'efforcent d'indiquer qu'il s'agit d'un parler inapproprié, puisque le sacré, bien qu'il soit signalé par ces figures, est "totalement autre", il est "ceci et le contraire", et appartient proprement au royaume de "l'ineffable" de par son caractère pas délimitable et pas articulable (puisque le sacré ne déclenche pas d'opérations orientées à maintenir la vie des vivants humains).

Nous pouvons donc conclure par l'affirmation que les mots avec lesquels le discours religieux parle "positivement" du sacré, sont des mots à ne pas prendre au pied de la lettre, tel que si le sacré avait ces traits-là, mais il s'agit uniquement de "symboles", de façons de suggérer et "sacramentaliser" "l'ineffable".

QUATRIÈME PARTIE. LA RELIGION AUJOURD'HUI

DEUX CONSÉQUENCES QUI DÉCOULENT DU CARACTÈRE "SYMBOLIQUE" DU DISCOURS RELIGIEUX: CE QUE LA RELIGION NE PEUT PAS ÊTRE AUJOURD'HUI

Nécessité de changer de symboles

D'après ce que nous venons d'étudier dans la troisième partie de ce travail, les mots aptes à parler "positivement" du sacré, sont ceux qui sont plus chargés "d'impérieuse nécessité de vivre" dans une culture donnée

Ces mots changent parce que les "prototypes" changent à leur tour; et ils changent parce que la technologie du travail et l'organisation sociale changent aussi.

Aujourd'hui nous n'avons pas les "prototypes" agricoles ou d'élevage du Moyen Orient à l'époque du Christ; par conséquent, aujourd'hui ce ne sont plus de paroles "denses de vie": ni la mort qui devient vie, ni l'Autorité, ni l'attente du Grand Jour où le peuple fidèle vaincra les forces du mal répandues sur la terre. Ces mots ne peuvent plus servir à faire référence à cette vie "autre" et suprême qu'est Dieu.

Par conséquent, nous devons chercher les mots qui sont aujourd'hui chargés de vie et de sérieux, si nous voulons indiquer que c'est dans le sacré que la Vie et le Sérieux suprêmes peuvent être trouvés.

En plus d'être nécessaire du point de vue culturel, ce changement est licite, du point de vue religieux: puisque, tel que nous l'avons indiqué à la fin de la partie précédente, le sacré n'est ni "mort qui devient vie", ni "Seigneurie suprême devant être obéie", ni "celui qui doit envoyer le Restaurateur final de l'histoire"; nous pouvons laisser de côté tous ces mots, avec la sécurité que nous n'écartons aucun trait propre du sacré. Ce que nous venons d'affirmer n'est pas notre supposition: c'est ce que disent les mystiques de toutes les religions, et les religions elles-mêmes (à condition de les écouter en profondeur).

. . .

Ce qui est vraiment difficile c'est de trouver quelles sont aujourd'hui les paroles chargées de vie: quels sont les "prototypes" qui naissent de la technologie du travail et de l'organisation sociale actuelles. Cette tâche constitue à elle seule tout un programme, non seulement de recherche théorique, mais aussi de tâtonnements pratiques (les groupes nombreux qui représentent la "religiosité sauvage" actuelle, sont des exemples de ces tâtonnements).

Cependant, le fait de trouver quelles sont les paroles ayant une plus grande densité de "vie", n'est pas une courte tâche, peut-être ce n'est même pas réalisable. Les doutes sur les possibilités de cette tâche, naissent de deux considérations. En premier lieu, rappelons ce que nous avons indiqué lorsque nous avons parlé de la crise qu'a été pour le discours mythique la naissance et diffusion

du discours scientifique: aujourd'hui toutes les "interprétations du monde" sont vécues en tant que provisoires, et en plus, la plupart des opérations technologiques et laborales, ainsi que celles de formation de structure sociale, ont arrêté de nourrir ces "interprétations du monde", au fur et à mesure qu'elles font de plus en plus l'objet d'un regard scientifique et technique: par conséquent, les symboles qui peuvent être élaborés d'après les "interprétations du monde" actuelles, seront moins chargés "d'absolu" et moins chargés de "cosmicité" (c'est-à-dire, ils ne couvriront pas "l'étendue totale du vivre"). D'autre part, nous sommes à présent plongés dans le "pluralisme" "d'interprétations du monde"; par conséquent, ce qui peut arriver à être le symbole de l'absolu pour certains, ne le sera pas pour d'autres.

Cependant, même dans le cas où l'on pouvait trouver les symboles religieux actuels, le fait c'est que, pour le moment, nous ne les avons pas et, nonobstant, nous avons besoin de continuer à parler de Dieu (et en premier lieu, à en parler à nous-mêmes, afin d'alimenter notre propre vie religieuse intérieure. Que faire?

Dans le monde de l'art et à condition d'avoir une profonde sensibilité, on est bien capable de se délecter avec les grandes oeuvres du passé, même si leur langage n'est pas le même que nous utiliserions dans l'actualité. Et ce qui plus est: certains langages du passé permettent l'exploration des zones de beauté qui ne sont peut-être pas ouvertes à notre langage actuel. Mais pour pouvoir jouir à présent de ces trésors du passé, nous devons avoir relativisé les mots: il nous faut qu'au moment de les lire, il ne nous oblige pas à investir la conception que le monde avait à l'époque, puisque cette conception-là n'est plus la nôtre. Seulement si on nous laisse dans cette liberté, ces oeuvres pourront devenir pour nous un aliment.

Il en est de même pour la religion. Les grands "maîtres" religieux du passé peuvent toujours nous aider à nous "initier" (et même avec des richesses très particulières qu'ils ont été les seuls à explorer) ... à condition qu'ils ne nous obligent pas à investir le monde mythique à travers duquel ils s'exprimaient.

Nous croyons qu'après la section suivante ceci pourra être résolu: non seulement nous devons ne pas investir les mondes mythiques du passé, mais il faut qu'aujourd'hui le discours religieux fasse très attention à ne pas essayer d'imposer un monde mythique quelconque (même si c'était le monde mythique actuel).

Lecture "non doctrinale" du discours religieux (i): introduction

Nous avons dit que les mots dans lesquels le discours religieux parle "positivement" du sacré, sont pris dans le monde mythique. Etant donné qu'ils appartiennent à la sphère selon laquelle dans chaque culture est canalisée "l'impérieuse nécessité de vivre", ces mots, s'ils étaient pris au pied de la lettre, ils enfermeraient de "l'information" sur ce qui peut satisfaire "l'impérieuse nécessité de vivre" et ils "pousseraient" à la recherche de cette satisfaction. Si ces mots étaient compris de cette façon, au lieu de nous faire passer de la sphère des "valeurs du vivant en tant que tel" à celle de la "distance et frémissement", ils nous maintiendraient alors dans la première. Compte tenu que "l'impérieuse nécessité de vivre" est tellement en vigueur chez nous, le fait que ces mots religieux

soient "récupérés" par cette "impérieuse nécessité de vivre" dans ses propres buts, constitue un danger qui est toujours aux aguets. Le fait de tomber dans ce danger aujourd'hui serait fatal pour la religion: si les mots religieux étaient pris comme de "l'information" (les dogmes) ou comme des "impératifs" (la morale), ils concurrenceraient de façon illégitime la science ou les discours qui transmettent des valeurs (les utopies sociales, etc.), et cette concurrence signifierait aujourd'hui un discrédit irrémédiable pour la religion (et en plus, celle-ci aurait oublié sa véritable fonction). La religion ne peut pas être une "doctrine" (dogmatique et morale) dans ce style. Voyons ceci en détail.

Lecture "non doctrinale" du discours religieux (ii): le "dogme" religieux en tant que de "l'information" scientifique?

Nous allons prendre un exemple crucial pour montrer et la tentation qui assiège la religion pour qu'elle prétende être une "science de l'au-delà", et le discrédit que cela représenterait. Notre exemple crucial sera axé sur les graves interrogations qui pèsent sur la vie humaine.

Ces graves interrogations qui pèsent sur la vie humaine découlent de la condition mortelle de l'homme. Malgré ce que nous allons dire par la suite, ces interrogations ne sont pas nées uniquement du fait que "l'impérieuse nécessité de vivre" se rebelle devant la possibilité d'être brisée par la mort; "la distance et le frémissement" a aussi sa part de responsabilité dans la naissance de ces interrogations: la "distance et le frémissement" admire le fait de "vivre" et elle reste frappée à la vue que la chaîne des événements réels ne respecte pas cette merveille qu'est la vie, elle reste frappée à la vue que ce qui "est" ne soit pas au service de ce qui "devrait être", elle est frappée d'entrevoir un autre domaine de réalité et en être éloignée; la mort non seulement elle contrarie "l'impérieuse nécessité de vivre" mais aussi la "distance et frémissement". Mais quoique les sphères contrariées soient les deux, la contrariété prend son origine dans quelque chose qui se passe dans l'une seule des deux sphères: c'est-à-dire dans quelque chose qui se passe dans la sphère du "vivre"; en effet, si le "vivre" ne finissait pas par être brisé, "l'impérieuse nécessité de vivre" et la "distance et le frémissement" n'auraient pas de motifs de se lamenter. Ainsi, l'homme souhaite secrètement qu'il se produise "un miracle" à ce niveau du "vivre": que la mort en quelque sorte disparaisse de l'horizon. Et alors jaillit la tentation de demander ce miracle à la religion. Nous allons l'analyser en détail.

Les interrogations qui pèsent sur la vie humaine peuvent adopter des formes variées. Aujourd'hui, parmi bien d'autres formes, nous pourrions recenser les suivantes. La mort qui attend inéluctablement chaque vivant à un certain moment de son chemin. La solitude radicale de l'homme et tout ce qu'il y a d'aléatoire dans la recherche d'une compagnie pour la vie. L'abandon et le manque de défense de chaque homme et son besoin de trouver de la protection face à tout ce qui le dépasse. Le risque d'avoir à choisir une tâche et un chemin qui sont toujours incertains. Le spectacle de l'immense douleur du monde. La nécessité d'avoir la certitude que l'histoire (dont la construction exige notre collaboration) conduise vers une humanité nouvelle et meilleure. Le besoin de croire qu'il y a toujours une solution, de croire que le cosmos n'est pas absurde, mais intelligible, de croire que si les choses ne vont pas bien c'est

parce que nous n'avons pas su les emboîter convenablement ... puis qu'elles sont faites pour s'emboîter.

Étant prises dans le monde mythique, les paroles de la religion se prêtent fort bien à succomber à la tentation de promettre des certitudes pour le "vivre" humain; les certitudes qui rassurent et résolvent les interrogations humaines à leur racine même: dans la mort qui les soulève. Les paroles religieuses seraient tombées dans cette tentation si, par exemple, la religion poussait à croire à un prologement de la vie après la mort; si le sacré était considéré comme une personne qui pourrait jouer le rôle de cet Amant que nous regrettons; si le sacré était pris comme cette Mère dont nous souhaiterions la constante protection et à laquelle nous voudrions recourir dans les moments d'impuissance; si le sacré était pour nous ce Père qui nous épargne de nous risquer sur des chemins incertains puisqu'il légifère pour nous les chemins corrects; si nous croyions que le sacré finirait par essuyer toutes les larmes versées par l'humanité, dans une vie ultérieure; si nous étions dans la croyance que le sacré était le secret Conducteur de l'Histoire, ce qui nous garanti qu'elle est conduite vers un progrès continue; si nous voyions dans le sacré le Grand Architecte qui a dressé les plans de l'univers, de façon que tout a été fait selon des essences qui ne peuvent que s'emboîter les unes dans les autres; etc. Si les paroles religieuses arrivaient à affirmer une de ces choses, elles seraient tombées dans la tentation qui les guette ... si ce n'était que de tels énoncés se présentaient uniquement en tant que des énoncés "symboliques" et non en tant que des affirmations semblables à celles que nous faisons à propos de l'environnement dans lequel nous vivons et duquel nous vivons.

Nous ne voulons pas nier par là la possibilité que le sacré ait une parole pour ces interrogations humaines, mais il est impossible que ce soit une parole ayant la solution du problème dans notre racine de "vivants". La nature même du sacré, lequel postule que par lui nous renoncions à "l'impérieuse nécessité de vivre", exige que le sacré ne soit pas "utilisé" pour enlever le dard "vital" enfermé dans ces interrogations, mais elle nous pousse plutôt à l'acceptation de cette douleur qui traverse la condition humaine ... et à nous ouvrir à une transfiguration d'un ordre qui est "autre". Cependant, il nous est dur de renoncer à cette éventuelle aide miraculeuse: de nos jours, la religion doit renoncer à son aspect de "science de l'au-delà", de "science des interrogations supérieures", et si les croyants nous y résistons, c'est parce que nous ne voulons pas perdre ces "dogmes" qui nous servaient comme de "l'information" pour trancher à leur racine les grandes interrogations vitales.

D'autre part, le fait de succomber à la tentation d'utiliser la religion en tant "qu'information", causerait la perte irréparable de la religion. Actuellement, la science nous a éduqués dans un style de vie tout particulier: les affirmations faites sur la réalité qui nous entoure en tant que "vivants", doivent avoir des conséquences "vérifiables de façon empirique". Si pour diminuer la douleur et atténuer l'incertitude de notre vie, nous prenions la religion en tant que de "l'information", notre action finirait par être insoutenable, puisque "l'information" que nous croyions recevoir du discours religieux, est intrinsèquement non empirique, non vérifiable (à la manière des vérifications de la science et même de l'idéologie): à long terme, nous constaterions que notre action en

faveur de "l'impérieuse nécessité de vivre" s'est appuyée sur le néant. Et, en plus, nous aurions oublié ce que la religion nous offrait d'important: quelque chose d'un autre ordre qui pourrait dire un mot à la noirceur de la vie humaine, acceptée en pleine connaissance de cause; quelque chose qui devrait nous amener dans une transformation intérieure, à partir de laquelle et sans rien changer, tout prend une perspective radicalement différente.

Lecture "non doctrinale" du discours religieux (iii): la "morale" religieuse, "orientation" pour vivre?

Nous avons indiqué que les paroles du discours religieux sont prises dans le monde mythique et, par conséquent, elles encourent le danger d'être comprises au pied de la lettre, c'est-à-dire, fournissant ce genre "d'information" dont a besoin "l'impérieuse nécessité de vivre", et "poussant" à des actions qui satisfont cet impératif. Nous venons de traiter le danger que suppose le fait qu'elles soient prises en tant que de "l'information"; à présent, nous devons indiquer comment il est facile qu'elles soient prises en tant que des "agents d'impulsion"... et à quel point cette confusion pourrait être fatale.

Déjà lorsque nous parlions du danger précédent (celui de confondre le discours religieux avec de "l'information"), nous avons dû faire un avertissement que nous devons répéter ici. Le monde mythique, concrétisation et canalisation de "l'impérieuse nécessité de vivre", n'est pas une chose à considérer comme appartenant à un "bas niveau" de l'homme: dans ce monde mythique, en même temps que le désir de vivre il existe aussi le "frémissement" admiratif envers cette vie. La capacité de mobilisation contenue dans un monde mythique, sa puissance d'entraînement vers un type donné d'action, possède un composant extraordinairement noble: "l'admiration frémisante" devant cette vie qui se déploie. Nous en avons déjà parlé à maintes reprises lorsque nous avons évoqué les soucis d'une mère. dans lesquels s'unissent l'instinct et le "frémissement"; mais il en est de même à un niveau social global: le désir d'implanter une société fondée sur la liberté individuelle (XVIII^e siècle), ou sur la justice sociale (XIX^e siècle), ne jaillit pas seulement de la "nécessité de vivre" qui devine dans ce type de société un déploiement plus durable de la survie, mais il s'agit aussi d'un "frémissement et admiration" devant cette vie qui peut ainsi mieux fonctionner. Les inquiétudes sociales sont aussi un sentiment noble, chargé de "frémissement et admiration" devant la vie, quoique il y ait aussi de déploiement de la "nécessité collective de vivre".

Nous avons signalé que dans le but d'indiquer que le sacré représente la "vraie" vie, le discours religieux prend ce qu'il y a de plus central dans la "vitalité" pour suggérer que le sacré c'est ça ... quoique "d'une autre façon". Et c'est la raison pour laquelle les grands soucis sociaux (depuis l'accomplissement des normes morales de l'époque, jusqu'aux grands désirs utopiques d'implantation d'une société meilleure), ont été utilisés pour parler du sacré, à l'objet de faire référence à la capacité d'exigence et de mobilisation enfermée dans le sacré.

Mais étant donné l'énorme force qui se trouve dans le "désir vital" et dans le "frémissement et admiration" propres des soucis sociaux, le fait d'utiliser ces soucis sociaux pour parler du sacré est devenu très souvent le contraire: on a "utilisé" cette sphère

sacrée qu'on prétendait signaler, dans l'intention de renforcer le dynamisme social.

Il n'est pas difficile de voir comment le sacré peut-il collaborer dans le renforcement des mouvements sociaux, dans le cas où ceux-ci parviennent à l'impliquer. Déjà, lorsque nous avons parlé de "l'information", nous signalions à quel point le sacré pouvait sembler garantir un avenir meilleur, etc. Le sacré peut encourager les espoirs qui soutiennent les efforts sociaux. Et même il est en mesure d'augmenter leur exigence avec l'exigence propre au sacré. Les exemples historiques de "sacralisation" de la morale sociale ou des luttes utopiques sont tellement abondants qu'il est oisif d'y insister.

Cependant, le sacré appartient à une autre sphère. Par conséquent, il ne peut renforcer l'exigence typique des soucis sociaux, puisque leur exigence est d'un autre genre lequel, justement, n'est pas au service de l'exigence morale et sociale, mais qui se présente comme lui étant supérieur.

En plus, de nos jours, le fait de se mettre au service de la morale ou de l'utopie sociales, serait fatal pour le discours religieux. Actuellement, le souci social a pris conscience de sa propre autonomie (à l'instar de la science par rapport à son rôle "d'informatrice") et il ne tolère pas d'aides inadéquates ... qui, dans certains cas, pourraient, en plus, devenir des entraves. Donnons un exemple de cette toute dernière nuance. Si par le passé, la religion a sacralisé une morale, lorsque le groupe humain cherchera une nouvelle morale (du fait que sa technologie du travail et son organisation sociale auront changé), il se heurtera avec la religion, puisque celle-ci, faute d'un outillage approprié pour la recherche des modèles sociaux meilleurs, ne sera pas en progrès, mais elle restera attachée à ce modèle social du passé qui est parvenu à s'allier avec elle. Ceci, en toute légitimité, discrédite le discours religieux ... tout en lui faisant oublier la pratique de sa vraie spécialité.

Nous ne voulons pas dire par là que l'homme religieux doit être insensible aux inquiétudes sociales de son époque, et qu'il reste indifférent face au bien ou au mal que subit son groupe humain. Par contre, tous les grands "maîtres" religieux se sont distingués par leur amour à toutes les choses. Mais il s'agissait d'un amour qui venait d'une sphère "autre" qui n'est pas celle qui anime l'inquiétude sociale, une sphère "autre" capable même de comprendre et d'aimer l'inquiétude sociale et le nerf qui l'anime; mais s'il l'aimait, ce n'était pas parce qu'il en était "possédé", mais parce qu'à partir d'un autre point d'appui il pouvait pénétrer dans l'âme même de cette inquiétude sociale, cette âme qui déclenche le souci, l'exigence et les idéaux sociaux. C'est en raison de ceci que les grands croyants peuvent être les hommes les plus libres pour changer leur idéal social lorsque l'époque est aux changements, étant donné qu'ils ne sont pas "possédés" par aucun des idéaux sociaux et ils sont capables d'aimer de façon sincère ce qui est mieux.

Il est donc licite de déduire que si un homme ne partage pas les inquiétudes sociales de son temps, il n'est pas un homme vraiment religieux (puisque le sacré l'obligerait à aimer et à parta-

ger). Cependant, l'amour de l'homme religieux envers l'idéal social ne lui vient pas de l'inquiétude sociale elle-même, mais d'un autre point de référence qui s'est révélé à lui comme étant supérieur. Ce n'est pas seulement par le dévouement à la tâche sociale que l'on parviendra à être religieux, mais peut-être en sacrifiant un peu ceci, de façon momentanée, afin d'avoir du "silence" intérieur dans lequel pourra se révéler cette nouvelle sphère qu'est le sacré; ensuite, l'on reviendra à la tâche sociale, mais on n'aura pas cherché le sacré pour être ainsi un travailleur social plus efficace, mais on aura cherché le sacré par lui-même ... et par surcroît, l'on deviendra un travailleur social plus efficace, en tant qu'une conséquence de cet amour à toute réalité et à toute vie, qui existe dans le sacré.

Lecture "non doctrinale" du discours religieux (iv): conclusion

En conclusion, "s'initier" religieusement ce consiste pas à embrasser une "doctrine": une "interprétation du monde" fondée sur une "information" donnée et qui comporte des "conduites" données (c'est-à-dire, un "dogme" et une "morale"). A quoi consiste donc "l'initiation" religieuse?

LA RELIGION COMME "TRANSFORMATION" INTÉRIEURE

Introduction

D'après tout ce que nous venons de dire, nous trouvons aujourd'hui que les symboles religieux du passé ont perdu de leur vigueur, sans que nous ayons pour autant trouvé les symboles religieux du présent (dans le cas où ce serait possible de les trouver); et même si nous trouvons ces symboles du présent, il ne sera pas légitime de les comprendre au pied de la lettre, mais il nous faudra prendre une distance par rapport à "l'interprétation du monde" qu'ils renferment. Dans cette situation difficile, comment donc vivre la religion? Pour aborder ce dernier problème, il sera utile nous rappeler l'aspect le plus authentique de l'enseignement religieux de jadis; c'est ce que nous allons faire maintenant.

"L'initiation" religieuse

Dans la troisième partie de ce travail, lorsque nous parlions de l'opposition entre deux "absolus" humains, nous avons souligné ce que la religion appartient à la sphère de la "distance et frémissement", c'est-à-dire, à une sphère différente de celle qui intéresse "l'impérieuse nécessité de vivre". Mais pour pouvoir écouter ce qui a lieu dans cette sphère de la "distance et frémissement" il faut avoir développé une capacité de compréhension adéquate, une sensibilité profonde spéciale.

Cette "capacité de compréhension" est quelque chose qui se développe par l'éducation; et l'éducation est reçue en groupe. Ceci est vrai à tous les niveaux. Par exemple, c'est grâce au groupe que le "sujet" devient un "système de désirs" donné et qu'il a une "interprétation du monde" donnée.

Il en est de même pour la capacité de compréhension du sacré.

Si dans un groupe humain il y a un "maître" religieux ayant

saisi le sacré, c'est à lui de pouvoir insinuer qu'il existe cette "autre réalité": c'est lui qui peut avoir des "disciples".

Qu'elle est "l'initiation" que le "maître" donne au "disciple"?

Tel que nous avons déjà signalé, l'homme est sollicité par deux maîtres: "l'impérieuse nécessité de vivre" et "la distance et frémissement". Mais le maître qui est initialement "au pouvoir" est "l'impérieuse nécessité de vivre". Pour arriver à écouter la voix du "frémissement", il faut faire des efforts pour créer le domaine suffisant de "distance" intérieure par rapport à cette "nécessité de vivre" qui nous entraîne. C'est ce que les "maîtres" appellent créer le "silence intérieur": faire taire la clameur de "l'impérieuse nécessité de vivre" afin que le bruit ne nous empêche pas d'entendre la voix plus douce du "frémissement" qui jaillit dans la "distance". Lorsque nous avons traité l'aspect négatif de la religion nous avons déjà indiqué comment l'on brise "l'impérieuse nécessité de vivre": en ébranlant progressivement ce "système des désirs" que l'on est soi-même, et en démontant patiemment "l'interprétation du monde" qui a été le guide de notre vivre jusqu'à ce moment.

"L'initiation" consiste donc à créer le "silence intérieur" grâce au démantèlement du "système des désirs" et aussi de "l'interprétation du monde" correspondante, et dans ce "silence intérieur" habituer l'ouïe au chuchotement déjà perceptible du "frémissement religieux" qui est là à nous appeler.

Mais cette "initiation" suppose bien des années. Faire taire l'urgence constante des "désirs" n'est pas un travail d'une seule journée, ainsi que le fait de briser le système "d'interprétation du monde" pour découvrir un autre "monde mystérieux"; et d'ailleurs, se familiariser avec cette nouvelle voix qu'est la "vénération religieuse", pour être en mesure de la reconnaître et s'y familiariser, n'est pas non plus une tâche rapide. C'est en raison de ceci que le "maître" doit accompagner le "disciple" pendant très longtemps.

Et, quelle est donc la tâche du "maître" pendant cette longue "initiation"? Sa tâche est double: l'une d'elles est d'ordre technique et l'autre "sacramentale".

La tâche du type technique correspond au deux fronts du "disciple": d'une part, ébranler le "système des désirs" avec son "interprétation du monde"; d'autre part, l'ouvrir à une nouvelle sensibilité, qui n'est pas guidée par les "tendances du vivre". En ce qui a trait à la première, le "maître" peut bien connaître plusieurs techniques pour cet "ébranlement des désirs" et pour "démanteler l'interprétation du monde"; la mise en application de ces techniques demande en plus une grande sagesse au sujet du rythme de la progression, puisque une fracture trop subite du système des désirs et de l'interprétation du monde, avant que l'audition intérieure du "frémissement" n'ait pas grandi suffisamment, laisserait le "disciple" faute de toute "orientation" intérieure, ce qui signifierait sa destruction en tant qu'un homme, la folie. Par conséquent, le maître fait un dosage progressif des différentes techniques de cet ébranlement. D'ailleurs, le "maître" doit suggérer au "disciple" la direction d'écoute à l'intérieur de son "silence

intérieur", quel est parmi les divers chuchotements celui qui mérite toute l'attention; avec quelle paix doit-il réagir et répondre, etc.; c'est-à-dire, le "maître" est le guide qui doit lui apprendre à reconnaître la voix du sacré jusqu'à ce que l'élève en soit suffisamment familiarisé.

Toute cette tâche "technique" du "maître" serait impossible à réaliser si, en même temps, le "maître" ne remplissait un rôle "sacramental", tel que nous allons l'indiquer.

Foi, sacrement, parole

Le "disciple" serait incapable d'entreprendre d'abord et de supporter ensuite ces longues années d'apprentissage, s'il n'avait pas la "foi"; c'est-à-dire, s'il ne "croit" pas que ce qu'il cherche avec tant de sacrifice vaut bien la peine, qu'il s'agit de quelque chose qui est supérieure à ce que lui offrait cette "interprétation du monde" qu'il est en train de tuer.

Comment la "foi" jaillit-elle dans le "disciple"?

Même au commencement de son initiation, n'importe quel homme est capable de distinguer obscurément la voix du sacré; il est vrai cependant qu'il ne peut se retourner envers elle quand il le voudra, et il est même incapable de l'isoler parmi d'autres voix, afin qu'elle le pénètre pleinement et qu'elle le possède; malgré tout cela il est capable de l'entendre quoique lointaine et mêlée au bruit global, et c'est pour cela qu'il peut être attiré par cette voix au point d'embrasser un dur apprentissage pour se rapprocher d'elle.

N'importe quel homme et donc "capable" d'entendre de façon lointaine la voix du sacré. Cependant, la présence du "maître" sera décisive pour que cette "capacité" arrive à s'exercer vraiment; c'est-à-dire, pour que cet homme arrive à entendre pour la première fois cette invitation en même temps proche et lointaine. Le "maître" sera le "sacrement" du sacré, son "devenir présent" pour cet homme. Pour quoi? La vie du "maître" devient étrange à l'intérieur du groupe humain: c'est une vie qui ne se conduit pas d'après "l'interprétation du monde" du groupe et qui partant ne satisfait pas le "système des désirs"; pourtant, elle apparaît de l'extérieur comme étant une vie pleine de paix et de plénitude. Ceci témoigne le fait que le "maître" vit "quelque chose" de meilleur que la suite de "l'impérieuse nécessité de vivre": ce soupçon est celui qui fait que soudainement, l'homme courant remarque cette voix silencieuse du sacré qui sonnait aussi à l'intérieur de lui-même, mais dont il ne se souciait guère d'en faire la différence parmi ce mélange de mille voix qu'était sa vie. Le spectacle surprenant de la vie étrange et sereine du "maître" a réveillé sa sensibilité intérieure, lui a fait remarquer la présence du sacré qui l'appelait; la vie du "maître" a été le "sacrement" ou mise en présence du sacré.

La vie du "maître" n'est pas uniquement le "sacrement" pour entamer "l'initiation", mais elle continue à être le "sacrement" qui soutient la "foi" du disciple pendant les longues et parfois décourageantes années de cette "initiation".

Que le "maître" soit "sacrement" n'est pas le fruit de la

seule présence physique du "maître", il est nécessaire que le "maître" témoigne par la parole sur sa propre vie et sur cette vie semblable à la sienne que tous pourrions vivre. Le "maître" en quelque sorte, doit parler de ce qui constitue cette vie qui est "autre": il a besoin des mots pour parler positivement de cette réalité.

Ces mots que le "maître" doit utiliser sont dans la religion cet aspect positif dont nous avons déjà parlé.

Jusqu'ici nous avons fait référence au cercle intime "maître-disciple". La plupart des religions vont au delà de ce cercle intime, elles sont plus "collectives". Dans cette immense majorité de religions "collectives", en plus de l'existence des "maîtres" (du moins à leur origine et, de temps en temps, pendant les siècles d'existence de cette religion), c'est la "communauté croyante" celle qui doit jouer le rôle de "maître" pour les adeptes successifs (quoique cette "communauté" manque de la génialité religieuse du maître originaire); dans ces "communautés", l'expérience religieuse où tous communient est ritualisée de façon périodique et, dans ces "célébrations", on utilise des mots pour parler positivement du sacré.

Nota. Dans cette section, le traitement que nous avons donné au "maître", en tant que "sacrement" a été trop modeste. La pratique des différentes religions montre que le "maître" non seulement "étonne" l'homme courant "l'éveillant" ainsi à une nouvelle vie, mais il "vivifie" avec puissance cet homme courant, il "l'engendre" à une nouvelle vie. Cette puissance vivifiante du "maître" est dû à son propre processus de "transformation" intérieure: s'être "transformé" signifie être devenu "un avec Dieu", avoir ramené Dieu dans ce monde; et si Dieu est dans le "maître", le "maître" a le pouvoir vivifiant de Dieu. Voici un exemple qui nous sera familier: il suffit à Jésus de dire "Viens avec moi" pour que Jean et Jacques le suivent abandonnant la barque et leur père; un mot, un regard du "maître" "vivifie", allume la vie divine d'autrui, commence à alimenter sa "transformation" intérieure. Et c'est pourquoi, le fait que le futur "maître" travaille à la propre "transformation" intérieure, n'est pas du narcissisme, mais un service au monde: c'est "ramener Dieu au monde" et avec Dieu le monde reçoit la lumière, la paix, la vérité, la vie.

Les "mots" dans les religions qui soulignent la "transformation" intérieure

Tel que nous venons de voir dans la section précédente, le "maître" tout autant que la "communauté croyante" utilisent des mots pour parler du sacré. Mais ces mots ne sont que de simples moyens pour "témoigner" de la vie qu'ils vivent (afin d'affermir la "foi" du "disciple") et, en même temps, lui diriger le regard intérieur vers le point où la voix du sacré peut apparaître. Le "disciple" sait qu'il doit trouver le sacré par lui-même: le sacré n'est pas dans ces mots, mais ces mots sont autant de simples indicateurs du chemin à suivre. Le "disciple" sait que la religion consiste à s'être "transformé" dans son intérieur: être parvenu au "silence intérieur" (c'est-à-dire, avoir brisé son propre "système des désirs" et son "interprétation du monde") afin qu'il puisse écouter et expérimenter personnellement (dans un mystérieux domaine de "distance et frémissement") la présence même du sacré.

Ce qui importe ce n'est pas le fait de "savoir sur" le sacré (ou de savoir sur "sa volonté") mais le fait de "l'expérimenter" grâce à ce qu'on a fait taire "l'impérieuse nécessité de vivre" et ainsi on a laissé que le sacré lui-même se présente et le "transforme" en lui. En raison de ceci, ce n'est pas important que les "symboles" aient un caractère provisoire et qu'ils ne puissent pas être pris au pied de la lettre: ce n'est pas d'eux dont on attend "l'absolu", mais on les considère de simples moyens transitoires pour atteindre ce que nul mot ne peut décrire de façon convenable.

Relativisme dangereux?

Il peut sembler dangereux ce style de religion, étant donné qu'il est fondé sur une "transformation" intérieure dont le juge semble être seulement le sujet. Est-ce que ce point de vue ne se prêtera pas à une prolifération de faux prophètes, où chacun d'eux pourra offrir des "illuminations" intérieures échappant à tout possible contrôle?

Cette "transformation" intérieure à laquelle fait référence, à notre avis, ce qu'il y a de plus authentique dans toute religion n'est rien d'éthéré et d'incontrôlablement subjectif. Il suffit de voir la liste des grands "maîtres" religieux qui ont existé tout au long de l'histoire de l'humanité: ils "ont expérimenté" (et ont fait "expérimenter" à leurs disciples) "quelque chose" qui semble être sérieux (étant donné la sérénité qu'ils ont atteinte dans leurs vies et l'amour qu'ils ont envers tout). C'est là que nous avons une pierre de touche pour juger des divers phénomènes prétendus religieux.

Il n'existe pas non plus de critère "objectif" pour juger la musique, rien que le témoignage de la sensibilité profonde et de ce que cette sensibilité éprouve face à de différentes compositions; et malgré cela, nous n'en courons pas le risque de nous laisser entraîner par les chansons qui ont gagné les festivals de l'eurovision... puisque Vivaldi, Beethoven ou Bela Bartok nous ont fait "éprouver" ce qui réellement a de la vraie valeur.

LA RELIGION AUJOURD'HUI

De nos jours, les mots religieux restent sérieusement menacés par toute une série de raisons que nous avons déjà signalées. En effet, tout d'abord, les symboles du passé ont perdu de leur vigueur. Deuxièmement, nous ignorons s'il va être possible de les remplacer par des symboles appropriés pour l'époque présente, et cela pour deux raisons; d'une part, à cause de la perte de valeur subie tant par le domaine de la technologie du travail, comme par la structure sociale (en raison du prologement des chaînes d'opérations, et à cause de l'esprit scientifique); d'autre part, à cause de la relativisation à laquelle ont été soumises les valeurs-racines encore existantes (relativisation due au pluralisme). Troisièmement, même si nous parvenions à trouver des symboles actuels, nous devrions les vivre sans pour autant adhérer à "l'interprétation du monde" d'où ils sont pris. Et quatrièmement, l'actuel pluralisme suppose que ces possibles symboles religieux seront différents selon le sous-groupe humain dont il s'agit (même dans une même ville), ce qui représente une nouveauté inouïe pour la religion. Toutes ces exigences de "pluralité des symboles", "d'adhésion relativiste à ces symboles", etc., ne pourront être

remplies que si dans la religion l'on souligne de façon explicite le fait que la "transformation" intérieure est la seule chose importante: ce n'est de cette façon que les mots prononcés pourront rester relativisés.

Ce que nous venons de proposer comporte un changement de la structure de ce qu'a été la religion pendant 7000 ou 8000 années! La religion des peuples chasseurs-récolteurs, la plus longue de l'histoire humaine, mettait tout son accent sur les moyens d'initiation et d'expression de l'expérience sacrée, mystique. Plus tard, lorsque grâce à l'introduction des cultures, les sociétés ont perdu leur simplicité structurale et leur cohésion sociale a devenu moins immédiate et évidente (comme l'était la parenté), les systèmes des valeurs qui étaient censés maintenir la cohésion du groupe ont dû être renforcés pour ne pas mettre en danger la survie du groupe. La religion a dû se placer là, avec quoi, de façon plus ou moins violente, elle a marginé le mystique, le "maître", toujours plus souple, plus mobile et moins contrôlable que des systèmes rigides de valeurs. Ce fait a eu comme suite que la transformation intérieure a été presque reléguée dans le domaine de l'implicite, du non thématique; c'est-à-dire, on a cessé de souligner la tâche proprement religieuse: l'initiation et la sacramentalisation de l'expérience sacrée. Il est vrai que la mystique et les maîtres religieux ont toujours été présents, mais il n'en est pas moins vrai qu'ils ont toujours été marginés, ignorés ou considérés comme constituant un "danger public". Avec la fin de l'époque agricole et l'instauration définitive de l'époque scientifique-technique, l'excessive complexité sociale et du travail, ainsi que la coexistence des différents systèmes idéologiques à l'intérieur d'une même société, produisent la faillite de ce type de religion instauré par l'agriculture. Dans notre société, à elle seule, l'expérience religieuse de ceux qui parviendront à un certain degré de transformation intérieure, ne pourra rendre valable aucun système idéologique et elle devra se tenir à l'écart de ceux-ci, même si elle peut les utiliser pour ouvrir à de nouveaux "disciples" l'expérience religieuse ou pour la sacramentaliser. Dans cet état des choses, la religion ne pourra pas s'appuyer sur des dogmatiques, ni sur des systèmes moraux, ni sur des sacerdoce institutionnels, mais sur des maîtres religieux ayant déjà parcouru le chemin dans lequel ils veulent initier d'autres.

Il semble donc qu'aujourd'hui la religion n'a pas d'autre possibilité que celle de se débrancher explicitement des systèmes idéologiques de la société. La religion devra thématiquer sur ce qu'elle ne comporte en elle-même un système "d'interpréter le monde", qu'elle n'a pas la prétention d'offrir une façon d'interpréter la réalité et un système pour se reconcilier avec celle-ci, avec soi-même, avec la douleur et la mort, mais un procédé orienté de façon directe et explicite, à provoquer une transformation intérieure, un procédé pour éveiller ou créer une sensibilité d'un ordre supérieur et insoupçonné. La religion devra s'orienter explicitement vers l'ouverture des hommes à l'expérience du sacré et vers l'abandon explicite de toute tentative d'endoctrinement grâce à une dogmatique et une morale.

CONCLUSION

Dans beaucoup de recherches contemporaines sur le discours religieux nous avons regretté le manque d'une claire distinction entre deux sphères: la religion et les valeurs (malgré les mélanges religieux que celles-ci peuvent comporter). Nous croyons que c'est justement ce manque de distinction ce qui ne laisse pas résoudre les problèmes les plus cruciaux du discours religieux. C'est donc pour cela que notre travail a eu la prétention d'établir cette distinction.

A l'objet d'établir la distinction indiquée, nous avons dû d'abord finir au préalable ce que nous entendions par "sphère des valeurs" (ou monde mythique). Ce qui est typique de cette sphère (du moins pour notre essai de distinction) c'est que, malgré sa dignité (du fait du "frémissement et distance" dont elle est pénétrée), son âme est "l'impérieuse nécessité de vivre", déployée d'une façon particulière grâce à la technologie du travail et à l'organisation sociale existante à chaque époque. C'est avec cette sphère que nous avons pu rattacher le discours scientifique (ne serait-ce que d'une manière lointaine) puisqu'il fournit "l'information" dont ont besoin les "opérations" du "vivant" humain.

La religion se distingue nettement de cette "orientation" du "vivant" humain: de ses "valeurs" et de ses "informations"... bien que pour s'exprimer elle devra utiliser des mots pris dans cette sphère. Tel que nous l'avons signalé à la fin de la quatrième partie de notre travail, aujourd'hui la religion doit assumer explicitement cette distinction et elle doit être consciente de la tâche qui lui est propre.

POLITICAL CHANGE IN SPAIN: ITS INFLUENCE ON POLITICAL AND
RELIGIOUS ATTITUDES.

JOSÉ LARREA GAYARRE

Prof. of Sociology, University
of Bilbao.

15th International Conference of Sociology of Religion.

Venezia. August, 1979.

Introduction

1. Basic Political Attitudes.
 - 1.1. Conflict with the socio-political structures increases during the change from authoritarianism to democracy (opinion level).
 - 1.2. The social class as an influential factor in the opposition to the social and political system.
 - 1.3. There is an increasing inhibition towards situations of injustice, and in the number of persons who engage in direct actions against the political system.
 - 1.4. The social class as an influential factor in the inhibition towards the system and in the increase of revolutionary action.
 - 1.5. University students as supporters of left political solution.
 - 1.6. The social class as a determining factor in this attitude.
 - 1.7. The political vote of the university students.
 - 1.8. Political vote of the university students.
 - 1.9. The vote for political parties and social class.
 - 1.10. Political leadership.
2. The Basque Factor.
 - 2.1. Three degrees of attitudes towards Basque identity.
 - 2.2. Determining conditions of Basque attitudes.
 - 2.3. The vote for Basque political parties. Socio-political contents of them.
 - 2.4. The students that are engaged in political actions and their Basque political attitudes.

Conclusions.

3. Religious attitudes

3.1.1. Basic religious factors in 1973 and 1978

3.1.2. Variables that have an influence on these basic religious factors.

3.2.1. Other factors that are assumed in political life and are related to religiosity.

3.2.2. Variables like sex, age and social class and their influence upon these factors.

3.2.3. Religious factors and legislation of divorce, abortion and public education.

3.2.4. Sacralization-Rationalization and religiosity.

3.3. The religious group and its political behaviour.

3.3.1. Political attitudes.

3.3.2. Religious group and Basque factor.

3.3.3. Religious group and political parties.

3.3.4. Religious leadership.

Conclusions.