

LES DIEUX DISSÉQUÉS.
Vers une science du religieux.

Fabrice Clément

In *Critique* 677 (octobre), Paris, Ed. de Minuit, 2003, pp.747-762.

SCOTT ATRAN, *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2002 (version française à paraître chez Odile Jacob).

PASCAL BOYER, *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer les religions*, Paris, Robert Laffont, 2001.

Depuis que XIXe siècle annonça sa mort avec fracas, Dieu se porte mieux que jamais. Ni le capitalisme (en 1990, on estimait que seul 0.7% de la population américaine était agnostique)¹, ni le communisme (à en juger par la vigueur contemporaine de l'Église orthodoxe) n'ont été en mesure d'éteindre la flamme du religieux. Par certains aspects, Dieu peut même être considéré comme l'un des principaux vainqueurs du champ de bataille idéologique du XXe siècle.

Les sciences humaines, une fois leur autonomie conquise, n'ont pas manqué de s'intéresser à cette permanence du religieux. Mais, à quelques exceptions près, les explications, qu'elles soulignent l'importance du religieux dans la constitution de la société ou, inversement, dans l'économie du psychisme individuel, n'ont pas fondamentalement ébranlées les hypothèses des « pères fondateurs », qu'il s'agisse de Marx, Durkheim ou Freud. Les sciences cognitives sont en passe de modifier cette situation. Le formidable développement de l'imagerie cérébrale, d'une part, a récemment donné naissance à une sous-discipline, parfois nommée « neurothéologie », qui vise à identifier les événements neuronaux associés à la phénoménologie du divin². D'autre part, les développements conjoints de la psychologie cognitive, de la psychologie du développement et de la psychologie évolutionniste encouragent aujourd'hui un nombre croissant de chercheurs à développer une théorie cognitive de la religion. Les livres de Pascal Boyer et Scott Atran s'inscrivent dans ce courant cognitiviste.

L'histoire n'a pas encore déterminé l'événement fondateur de cette nouvelle science du religieux, mais la fin du XXe siècle a vu fleurir une série de conférences dont le but explicite

¹ *The national survey of religious identification* (NSRI), Graduate School of the City University of New York, 1990.

² Sur la neurothéologie, on peut se référer à Michael A. Persinger, *Neuropsychological bases of God beliefs*, New York, Praeger, 1987 ; Vilayanur S.Ramachandran & Sandra Blakeslee, *Phantoms in the brain : Probing the mysteries of the human mind*, New York, William Morrow, 1998 Andrew Newberg, Eugene d'Aquili & V. Rause, *Why God won't go away. Brain science and the biology of belief*, New York, Balantine Books, 2002.

était d'appliquer aux phénomènes religieux les méthodes des sciences cognitives³. Publiés à quelques mois d'intervalle, les livres qui vont nous occuper ici se proposent de réunir les diverses intuitions qui ont émergé à ce jour sur la nature des phénomènes religieux au sein d'une *théorie*. Afin de comprendre la perspective dans laquelle ils s'inscrivent, nous allons dans un premier temps brièvement décrire leur dette à l'égard de celui qui a posé les bases du paradigme naturaliste dans les sciences sociales : Dan Sperber. Ce préambule nous permettra de mieux comprendre ensuite la manière dont Boyer et Atran envisagent la religion. Enfin, une dernière partie visera à montrer en quoi les théories proposées peuvent encore être affinées.

I.

Les sciences sociales n'échappent plus à la mondialisation. C'est du moins ce que semblent indiquer les trajectoires académiques de Pascal Boyer et Scott Atran. Leur carrière oscille en effet entre la France et les Etats-Unis, pays dans lequel ils occupent chacun une chaire d'enseignement⁴. A côté de cette particularité géographique, le sens de leur démarche anthropologique s'éclaire à la lumière des travaux de celui qu'ils ont beaucoup côtoyé, Dan Sperber.

Sperber, de manière plus ou moins directe, est le « père fondateur » de l'approche cognitive de la religion. Tout a commencé lorsque, jeune chercheur, il sapa les bases du structuralisme en démontrant que la culture ne pouvait pas être considérée comme un langage⁵. Fasciné par les travaux du linguiste Noam Chomski, il comprit que les sciences cognitives, encore balbutiantes, étaient en mesure de prendre à la lettre l'intuition prophétique lancée par Lévi-Strauss à la fin de *l'Homme nu* : les régularités observées par les ethnologues dans les productions culturelles sont en fait à rechercher *dans les structures même de l'esprit humain*. En 1975, il publie *Du*

³ Les efforts, tout d'abord isolés, de Pascal Boyer, Steward Guthrie, E. Thomas Lawson, Robert N. McCauley, Justin Barrett, Harvey Whitehouse, ou encore d'Ilkka Pyysiäinen, ont donné lieu à plusieurs conférences à la fin des années 90. Une revue, consacrée à l'étude cognitive des phénomènes culturels, a ensuite fait son apparition, le *Journal of Culture and Cognition*.

⁴ Pascal Boyer, après avoir été directeur de recherche au CNRS, a été nommé récemment professeur « de mémoire individuelle et collective » à l'université de Washington, dans la ville de St Louis. Scott Atran, qui est chargé de recherche au CNRS, enseigne à l'Université du Michigan, à Ann Arbor.

symbolisme en général, livre dans lequel il expose un des concepts qui forment aujourd'hui le cœur de la nouvelle approche cognitive : les concepts religieux ne sont pas véritablement compris par les fidèles, pour qui ils constituent plutôt une source d'évocation. Les propositions religieuses ne sont donc pas des propositions comme les autres et elles peuvent être qualifiées de « semi-propositionnelles »⁶. Avec le temps, Sperber développa un programme « naturaliste » pour les sciences sociales, programme dont il a proposé une synthèse dans *La contagion des idées*⁷. C'est ce fil directeur qui oriente aujourd'hui les travaux d'Atran et de Boyer.

Le programme naturalisme enjoint les sciences sociales, et l'anthropologie en particulier, à s'inscrire dans le giron des sciences. Mais cette volonté implique un engagement d'ordre ontologique. Les sciences sont en effet résolument matérialistes, ou plutôt « physicalistes » : ce qui existe réellement existe de manière *physique* (la nature exacte de ce qualificatif relevant du domaine de la physique)⁸. Du coup, les entités qui constituent traditionnellement la « matière première » des anthropologues deviennent suspectes ; après tout, personne n'est véritablement tombé nez à nez sur un système de parenté ou un mythe. Ces notions constituent plutôt des outils interprétatifs et elles ne peuvent jouer en tant que telles un rôle explicatif causal. Pour Sperber, le salut ontologique est alors à rechercher du côté de la psychologie. Si la culture existe, ce n'est que parce que des idées et des comportements sont largement diffusés au sein d'un groupe social. La culture est ainsi avant tout faite d'*idées contagieuses*. Cette idée est bien résumée par Atran :

Par culture, je n'entends désigner que la structure distribuée de la cognition, c'est-à-dire le réseau causal d'idées et de comportements présent aussi bien à l'intérieur des esprits qu'entre eux. La religion, la science et toutes les régularités de la culture ne sont que des distributions causales plus ou moins fiables (identifiables statistiquement) de représentations mentales, ainsi que des manifestations publiques de ces représentations parmi une population donnée d'esprits, dans un contexte écologique spécifique⁹.

Par conséquent, les objets de culture sont à étudier au sein d'une « épidémiologie » : autrement dit, il faut comprendre pourquoi certaines idées « prennent mieux » que d'autres dans les esprits humains. Plus spécifiquement, dans le cas des idées qui nous intéressent ici,

⁵ Dan Sperber, *Le structuralisme en anthropologie*, Paris, Seuil, 1968.

⁶ *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974.

⁷ *La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*, Paris, Odile Jacob, 1996. Pour une critique pertinente, voir Laurence Kaufmann, *Critique*.

⁸ Dan Sperber, op. cit. p.20.

⁹ Scott Atran, *In gods we trust. The evolutionary landscape of religion* (désormais IGWT), p.9 (traduction personnelle).

« expliquer la religion, c'est expliquer un type particulier d'épidémiologie mentale qui conduit les gens à développer (à partir d'informations variables) des idées et des concepts religieux assez semblables »¹⁰.

II.

Pascal Boyer occupe une place privilégiée dans la généalogie de l'approche cognitive des phénomènes religieux. Il publia ou édita en effet au début des années 90 plusieurs ouvrages qui firent de lui un pionnier incontournable en la matière¹¹. Face à l'apparat et à la prolixité des manifestations religieuses, son argument provocant résonnait comme un défi : la religion n'est pas le fruit d'une adaptation mais un produit dérivé de la mise en œuvre de nos facultés cognitives. *Et l'homme créa les dieux* a essentiellement pour objectif de présenter les réflexions menées par Boyer à un plus large public. Précisons toutefois qu'il y apporte des précisions et des compléments qui enrichissent considérablement sa théorie.

La prudence ontologique de Boyer quant au phénomène religieux se retrouve dans sa définition de la religion, qui se fait par la négative. Tout d'abord, et contrairement à un présupposé tenace, la religion n'est pas forcément explicative : bien souvent, les explications religieuses compliquent les choses au lieu de les simplifier, créant par là des « mystères pertinents » (EHCD, p.21). La religion ne peut pas non plus être considérée comme une source de réconfort : toutes les représentations religieuses sont loin de soulager une anxiété, loin de là. La religion n'est pas non plus fondatrice de l'ordre social : les dieux et les esprits ne rendent pas les règles morales plus contraignantes mais, parfois, plus intelligibles. Enfin, la religion ne peut être ramenée à une simple illusion : elle n'est pas un domaine où tout est permis et la liste des croyances surnaturelles est en fait étonnamment restreinte. Le regard anthropologique de Boyer remet par ailleurs en cause une série de présupposés quant à la nature du religieux. Ainsi, les êtres surnaturels, s'ils ont en commun d'inobservables, diffèrent sous de nombreux aspects. Il est

¹⁰ Pascal Boyer, *Et l'homme créa les dieux* (désormais EHCD), p.51.

¹¹ *Tradition as truth and communication : a cognitive description of traditional discourse*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; *Cognitive aspects of religious symbolism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; *The naturalness of religious ideas : a cognitive theory of religion*, Berkeley, University of California Press, 1995.

notamment des dieux qui sont mortels, d'autres stupides et le salut de l'âme n'est pas toujours un souci central. Comment dès lors étudier la religion ?

En fait, malgré leurs différences, toutes les croyances religieuses partagent, selon Boyer, une caractéristique : elles violent toutes certaines attentes spontanées de l'esprit humain. Ces violations portent sur certaines catégories ontologiques universelles, comme ANIMAL, ARTEFACT ou PERSONNE. Un objet, par exemple, se verra muni de propriétés qui appartiennent en principe aux personnes (vision, désirs, etc.). Mais attention, ces infractions catégorielles ne sont pas de n'importe quel type ; beaucoup d'entre elles constituent en effet des impasses cognitives qui limitent leur diffusion dans une population. Il convient tout d'abord qu'elles ne se présentent qu'en nombre limité. De cette manière, leur caractère contre-intuitif va retenir l'attention des individus sans pour autant surcharger leur mémoire. De plus, il sera possible, simplement en activant certains éléments de ces contextes, de tirer spontanément toutes sortes d'inférences. Un esprit, par exemple, n'a pas de corps, ce qui lui permet d'effectuer des actions extraordinaires, comme de passer à travers les murs. Par contre, il appartient à la catégorie des personnes. Il est par conséquent possible de lui attribuer des croyances, des désirs et des émotions, ce qui permet, dans une certaine mesure, de prédire son comportement. Enfin, il est des violations ontologiques qui « marchent » mieux que d'autres. La plupart des mythes, par exemple, mettent en scène des modifications qui s'opèrent sur des catégories ontologiques proches. Les êtres humains sont ainsi plus souvent changés en animaux qu'en plantes ; ils sont rarement transformés en artefacts. De cette façon, de nombreuses inférences restent possibles et le concept, aussi extraordinaire qu'il soit, peut s'implanter dans un terreau cognitif capable de lui prêter vie. À l'inverse, une histoire dans laquelle un prince charmant serait transformé en pot de fleur verrait son pouvoir de diffusion chuter de manière dramatique. Le catalogue des schémas conceptuels munis d'une véritable efficacité culturelle est finalement assez réduit :

Les personnes peuvent être représentées comme ayant des propriétés physiques spéciales (comme les fantômes et les esprits), des propriétés biologiques spéciales (comme ces dieux qui ne vieillissent ni ne meurent jamais) ou des propriétés psychologiques spéciales (des facultés perceptives illimitées ou le don de prescience). Les animaux, les plantes et les objets naturels peuvent aussi avoir ces caractéristiques. Les artefacts peuvent être dotés de propriétés biologiques (les statues qui saignent) ou psychologiques (elles entendent les prières). On pourrait explorer tous les mythes du monde, tous les contes et légendes, toutes les histoires fantastiques et de science-fiction, tous les dessins animés et toutes les bandes dessinées, et on découvrirait que toutes les concepts surnaturels qui y sont décrits, si invraisemblables qu'ils soient, correspondent à cette liste de schémas conceptuels sous-jacents. (EHCD, p.82)

Les idées présentées jusqu'ici prolonge la thèse que Boyer défend depuis quelques années : l'étude naturaliste de la religion consiste à montrer en quoi certains types de représentations contre-intuitives sont plus susceptibles que d'autres de s'inscrire de manière durable dans les esprits. En dernier lieu, il s'agit donc d'un problème de *mémoire*. Mais son livre va plus loin et propose un éclairage original sur certains composants essentiels du phénomène religieux comme la morale, la mort ou la fraternité. L'argument général peut être résumé en une phrase: les croyances religieuses explicites sont à considérer comme des tentatives de justification ou d'explicitation d'intuitions « qui nous sont fournies par les processus implicites de notre sous-sol mental » (EHCD, p. 302).

Dans le cas de la morale, par exemple, nous avons été dotés, en tant qu'espèce sociale, d'un *sens moral*¹². Ce dernier sous-tend nos intuitions éthiques grâce à une série de dispositions qui ont été sélectionnées au cours de l'évolution et déposées en nous sous la forme d'émotions spécifiques. C'est la raison pour laquelle la plupart des gens ressentent un sentiment de culpabilité lorsqu'ils adoptent un comportement immoral (y compris lorsque personne n'est là pour le leur rappeler). Or, les mécanismes qui sont à la source de cette intuition sont inaccessibles à la conscience. Du coup, pour reprendre les termes de Boyer, « formuler cette intuition sous la forme “ce que les ancêtres pensent de mon acte” ou “comment Dieu juge ce que j'ai fait” permet de se représenter facilement quelque chose d'extrêmement vague » (EHCD, p. 188).

Un autre exemple intéressant est celui de la mort et de la propension à croire que la vie du défunt ne se termine pas avec son dernier souffle. Là encore, plusieurs systèmes cognitifs implicites travaillent de concert. Les constituants d'une personne sont en effet multiples. Une personne est tout d'abord *vivante* et elle est par conséquent prise en charge par un système de détection des objets animés¹³. Mais elle possède également une *vie mentale* qui, pour ceux qui le côtoient, est prise en charge par un ensemble de mécanismes qui peuvent être regroupés sous

¹² Cette thèse sur l'origine « innée » de notre sens moral est en particulier défendue par Eliot Turiel, notamment dans *The development of social knowledge : morality and convention*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

¹³ De nombreux arguments plaident aujourd'hui en faveur d'une vision « modularisée » de l'esprit. L'idée de base est qu'il est plus avantageux, d'un point de vue évolutionnaire, de disposer de mécanismes de traitement de l'information spécialisés dans la résolution de problèmes spécifiques (ceux qui se sont régulièrement posés dans le passé de notre espèce). On parle ainsi aujourd'hui de « théories naïves », c'est-à-dire de systèmes prédictifs hérités de l'évolution et fonctionnant de manière spontanée face aux objets et à leurs mouvements (« physique naïve » — ou « populaire »), aux plantes et aux animaux (« biologie naïve »), ainsi qu'aux autres êtres humains (« psychologie naïve »). La nature et les limites de tels systèmes, ainsi que l'existence d'autres domaines spécifiques (arithmétique, sociologie, etc.), fait l'objet de nombreux débats aujourd'hui.

l'appellation de « psychologie naïve ». Enfin, une personne possède une *identité* propre, dont les caractéristiques ont été rangées dans un « fichier des personnes » de ses congénères. Lorsqu'une personne meurt, la réponse du système de détection du vivant est sans équivoque : on a affaire à un cadavre et les dangers liés à la contagion commandent de se débarrasser du corps. Par contre, il est beaucoup plus difficile de se séparer du fichier des personnes : ses composants peuvent être activés longtemps après le décès et les inférences propres à la psychologie naïve sont susceptibles de « prêter longue vie » encore à un individu dont l'absence matérielle ne fait pourtant aucun doute.

Pour synthétiser son propos, Boyer utilise une expression qui a toutes les chances de se reproduire à large échelle. Afin de désigner la caractéristique partagée par les différents concepts religieux, il parle de « pièges à pensée ». En effet, l'essence du religieux est d'exercer sur l'esprit humain une fascination quasiment irrésistible. Cette dernière est obtenue lorsqu'un concept est en mesure d'« activer en même temps les systèmes d'inférence liés au vivant, à la prédation, à la mort, à la morale, aux échanges sociaux, etc. Seul un nombre limité de concepts est capable d'atteindre cette pertinence multiple : c'est pour cela que la religion a des traits communs dans le monde entier. » (EHCD, p. 321)

III.

Si le but du livre de Scott Atran s'inscrit dans une perspective similaire, proposer une théorie naturaliste des phénomènes religieux, son ton diffère notablement de celui de Boyer. Du point de vue de la forme, tout d'abord, le propos d'Atran vise à convaincre aussi bien les experts que le grand public. Il se doit donc d'être plus précis et de tenir compte de toute la littérature existante, comme en témoigne sa volumineuse bibliographie. Par ailleurs, son explication s'éloigne d'une théorie strictement cognitive de la religion en tenant davantage compte des émotions et, surtout, des contraintes liées à la vie en société.

Globalement, le type d'explication proposée par Boyer ne satisfait pas complètement Atran pour deux raisons principales. Tout d'abord, une approche strictement cognitive ne rend guère compte du profond engagement existentiel qui caractérise souvent les croyances religieuses. Par ailleurs, elle ne donne pas vraiment une réponse au problème dit de « Mickey Mouse » : en quoi Dieu est-il différent de Mickey (ou de Marx) ? Tout en insistant sur le fait que les religions n'ont

pas de fonctions évolutionnaires en tant que telles, Atran montre que, étant donné l'héritage que l'évolution a légué aux hommes, il est presque impossible que des idées religieuses n'émergent pas. La métaphore qui guide sa réflexion est celle d'un paysage évolutionnaire :

Métaphoriquement, il faut imaginer l'histoire évolutionnaire de l'humanité sous la forme d'un paysage formé par différentes crêtes montagneuses. L'expérience humaine, qui réside tout au long de ce paysage évolutionnaire, converge plus ou moins sur les mêmes sentiers, exactement comme la pluie, qui tombe uniformément sur un paysage de montagne, converge vers un ensemble de lacs et de rivières, au fond de la vallée. (IGWT, p. 10-11).

C'est essentiellement la psychologie évolutionniste qui lui permet de préciser la nature de ces « sommets », ou systèmes évolutionnaires. Atran insiste tout d'abord sur l'importance de la « psychologie naïve » dans l'émergence d'un des traits importants de toute religion. Tout d'abord, il relève que l'expérience du *rêve* est susceptible de générer l'idée d'un monde parallèle, immatériel. Par ailleurs, il a été montré que nous disposons d'un mécanisme spécialisé dont la tâche est de détecter rapidement une classe d'entités spécifiques: les agents. Ces derniers se caractérisent par le fait qu'ils instiguent et contrôlent leurs propres actions. Comme il peut s'agir de prédateurs, il est crucial pour l'organisme de les repérer rapidement. Notre équipement cognitif est donc tel que, même à partir de données pauvres et fragmentaires, certains événements sont automatiquement interprétés comme étant l'œuvre d'agents. L'effet secondaire de ce dispositif est qu'il peut se déclencher pour des phénomènes pour lesquels ils n'ont pas été sélectionnés. Une ombre dans la nuit, un bruissement de feuille ou le mouvement d'un nuage peut donner lieu à une interprétation intentionnaliste¹⁴. Plus encore, les événements tragiques incontrôlables mais qui manifestent certains traits, même superficiels, de structures événementielles téléologiques (tremblement de terre, sécheresse, maladie, mort) peuvent suggérer la présence d'une mystérieuse intention sous-jacente. Selon Atran, une représentation qui est en mesure de donner une forme à cette intuition, en suggérant la présence d'un agent surnaturel, a toutes les chances de se propager au sein d'une population.

Le second sommet du paysage évolutionnaire de la religion est constitué par les « schémas d'interaction sociale ». Atran est en fait moins optimiste que Boyer quant aux facultés permettant aux individus d'interagir les uns avec les autres. Selon lui, les émotions qui constituent le

¹⁴ Cette idée a été développée par Steward Guthrie, qui voit dans la religion une forme d'anthropomorphisme généralisé, c'est-à-dire une tendance à attribuer des caractéristiques humaines à des choses et des événements non

soubassement de notre sens moral ne suffisent pas à garantir la coopération. Dans ce contexte, la croyance en des entités surnaturelles omniscientes tend à réduire la tricherie en instillant la crainte de représailles : la collaboration, qui bénéficie à tous sur le long terme, a ainsi plus de chance de porter ses fruits¹⁵. Les rituels mettent ainsi régulièrement en scène des comportements de soumission difficiles à simuler auxquels tous les membres de la communauté doivent se soumettre, y compris ceux qui occupent le sommet de la hiérarchie¹⁶.

Les conséquences extrêmement positives de la religion, que ce soit pour soulager les anxiétés individuelles ou garantir les échanges sociaux, expliqueraient ainsi pourquoi il existe dans chaque société un système de croyances religieuses. Mais une question se pose toutefois : comment ces représentations, qui sont généralement très peu plausibles d'un point de vue rationnel, peuvent-elles coexister avec les informations factuelles dont les individus ont besoin pour survivre au jour le jour ? Pour résoudre ce problème, Atran rappelle tout d'abord un enseignement de Sperber, qui a été vérifié expérimentalement par Boyer : les propositions religieuses ne sont pas crues *littéralement*. Certes, les croyants admettent que ce que l'autorité religieuse leur dit est vrai, mais le contenu de ces propositions est pour ainsi dire « découplé » de son sens normal pour devenir un support d'évocation. Mais Atran va plus loin et introduit un troisième sommet évolutionnaire : les émotions. Le phénomène religieux est en effet indissociable des rituels.

En somme, les rituels religieux impliquent des mouvements et des gestes socialement interactifs (chants, danses, murmures, etc.) et des énoncés sous forme de formules (liturgies, textes canoniques, etc.) qui synchronisent les états affectifs parmi les membres du groupe qui font montre de leur engagement coopératif. (IGWT, p. 172).

L'adhésion religieuse prendrait ainsi sa source au cœur du dispositif rituel, lorsque se déclenche le sentiment d'appartenir à un ensemble qui dépasse l'existence individuelle. Les sentiments évoqués lors de ces expériences religieuses sont ressentis comme si justes et bons que

humains (*Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1993). On peut bien sûr faire remonter les sources de cette théorie à l'Antiquité grecque (Xénophane).

¹⁵ Les conséquences positives de la coopération ont été soulignées par la théorie des jeux. Voir, par exemple, Robert Axelrod, *Comment réussir dans un monde d'égoïstes : théorie du comportement coopératif*, O. Jacob, 1996.

¹⁶ Atran donne l'exemple contemporain des présidents américains, qui font régulièrement signe d'allégeance à Dieu. La croyance en Dieu est d'ailleurs toujours considérée par les Américains comme un indice lorsqu'ils décident d'accorder leur confiance, notamment dans le monde des affaires. Ceci avait déjà fort bien été relevé par Max Weber (« Les sectes protestantes et l'éthique du capitalisme », cité in IGWT, p.263).

les quasi propositions qui en forment l'architecture conceptuelle sont désormais sincèrement tenues pour vraies.

Si l'on en croit Atran, la religion est donc là pour durer. D'un point de vue collectif, elle neutralise le relativisme moral et stabilise l'ordre social. D'un point de vue individuel, elle fournit un espoir face aux anxiétés existentielles tout en intégrant l'individu au sein d'un groupe de « frères » bienveillants. Même si la religion n'a pas véritablement été sélectionnée par l'évolution, Atran voit mal décidément mal comment une société pourrait se passer longtemps du sentiment religieux.

IV.

Ramener le contenu de deux livres aussi denses à quelques pages synthétiques entraîne bien sûr le risque de simplifier à outrance des réflexions prudentes et sophistiquées. Les réflexions de Boyer tout comme celles d'Atran sont remarquables et fondent les bases d'une science des phénomènes religieux. Attisé par les enjeux de tels travaux, il convient donc en conclusion d'évoquer certaines critiques et propositions en vue de solidifier encore l'architectonique de cette nouvelle approche.

Dans le cadre d'une approche naturaliste, la question du rapport avec la biologie, et en particulier avec la théorie de l'évolution, s'avère tout à fait cruciale. De ce point de vue, Atran et Boyer s'inscrivent dans une perspective « classique » et considèrent que l'unité de sélection naturelle est l'individu. Atran, en particulier, est très clair sur la question. Il critique avec pertinence les présupposés des sociobiologistes (qui considèrent que les normes et les groupes ont une existence réelle, alors qu'il ne s'agit que d'« objets notionnels »), et la théorie des mènes (où les unités de sélection sont les idées elles-mêmes, qui luttent pour la survie en « sautant » d'esprit à esprit)¹⁷. Son opposition à l'idée que le groupe pourrait également constituer une unité de sélection se heurte toutefois à la conception de David Sloan Wilson, un théoricien de la biologie qui vient de publier un livre remarqué sur la religion s'appuyant sur une vision

¹⁷ Du fondateur de la sociologie, Edward Wilson, on peut lire *L'humaine nature : Essai de sociobiologie*, Paris : Stock, 1979. L'idée des mènes (qui a été reprise et popularisée par Daniel Dennett) a été évoquée pour la première fois par Richard Dawkins dans *Le gène égoïste*, Paris : A. Colin, 1990 (1^{ère} éd. angl. 1976).

différente de l'évolution¹⁸. Pour Wilson, les groupes peuvent être considérés comme des unités adaptatrices lorsque leur fonctionnement est si intégré qu'ils en deviennent des « super-organismes ». Dans ce contexte, la religion pourrait alors être conçue comme une « machine darwinienne » destinée à adapter le groupe à son environnement. Cette solution, si elle fait peu de cas des états mentaux, propose une explication de certains phénomènes religieux dont l'infinie complexité semble avoir été ciselée au cours du temps sans que les individus du groupe ne soient en mesure de s'en représenter tous les détails¹⁹. Boyer comme Atran, on l'a vu, se défendent de considérer la religion en tant qu'adaptation sélectionnée par le groupe (Atran désigne même l'approche de Wilson de « pseudo-adaptationnisme »²⁰). Et pourtant, leurs analyses frôlent le fonctionnalisme à plusieurs reprises. Boyer insiste ainsi sur l'importance des émotions qui ont été sélectionnées afin que l'individu respecte les principes de la coopération avec les membres de son groupe (EHCD, p.185). Atran montre que les représentations religieuses ont notamment pour fonction d'entraîner la coordination affective des acteurs sociaux (IGWT, p. 95). Plus généralement, leur approche laisse dans l'ombre le caractère *organisationnel* qui caractérise la religion, d'un point de vue aussi bien symbolique que pragmatique. Atran, qui décrit avec finesse la manière dont les composants cognitifs, émotionnels et affectifs s'intègrent dans les phénomènes religieux, est amené à formuler des phrases curieuses où la religion devient un quasi sujet d'action : « En introduisant un agent surnaturel, la religion résout la Tragédie de la Cognition » (IGWT, p. 67).

Le problème principal qui se pose à l'approche naturaliste de la religion est donc de rendre compte de certains aspects quasi organiques de la religion. Plusieurs voies s'offrent à l'exploration. Tout d'abord, le concept d'institution, largement sous-estimé par Boyer et Atran, est à approfondir. Afin de préserver une certaine parcimonie ontologique, on peut certes concevoir les institutions comme des mécanismes publics physiquement constitués dont la fonction est de canaliser et distribuer les informations qui, pour assurer la cohésion sociale, doivent être partagées par la plupart des membres du corps social. Mais il convient alors de

¹⁸ *Darwin's cathedral : Evolution, religion, and the nature of society*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.

¹⁹ Wilson (op. cit.) prend notamment pour exemple l'extraordinaire système religieux qui sous-tend le bon fonctionnement de l'irrigation sur l'île de Bali. Ce type d'organisation, à la fois symbolique et pratique, repose sur une forme de « cognition distribuée » dont la logique ne réside dans aucun esprit particulier.

²⁰ Scott Atran, « Commentary on: P. Andrews, D. Gangestad & D. Mathews (AGM) Adaptationism – How to carry out an exaptationist program », in *Behavioral and Brain Sciences*, in press.

s'arrêter sur la dimension *productive* des représentations culturelles. L'approche cognitive, et Boyer en particulier, a en effet trop tendance à se concentrer sur la réception des croyances religieuses, réduisant ainsi le phénomène religieux une affaire de mémorisation. Avec l'aspect actif des institutions, c'est également la dimension du *pouvoir* qui revient au centre de la discussion²¹. Certes, ce dernier n'explique pas en tant que telle la religion, mais la hiérarchie est au cœur du religieux, qui est marqué par une distribution inégale des biens (matériels et symboliques)²². La part intentionnelle des phénomènes religieux, sur lequel se heurte parfois Atran, s'explique ainsi partiellement par la volonté de ceux qui en tirent le plus de profit.

Insister davantage sur l'importance des phénomènes institutionnels constitue également un moyen d'élucider l'aspect intentionnel manifesté par bon nombre de phénomènes religieux, dont l'ordonnement fonctionnel est souvent remarquable sans pour autant être conceptuellement maîtrisé par les croyants. L'approche cognitive tend en effet à ne considérer que deux types de représentations mentales : les attentes issues des systèmes spécialisés de traitement de l'information fonctionnant à l'insu des sujets, hérités de l'évolution, et les représentations conscientes qui accompagnent les informations communiquées par autrui. Il est cependant vraisemblable que le processus de socialisation, par lequel la culture prend corps, mette en œuvre des représentations largement inaccessibles à la conscience du sujet sans pour autant être héritées de l'évolution. Ces *représentations sociales*, dont la causalité mentale pourrait s'exercer sous la forme de schémas, prendraient notamment en charge les usages, généralement irréfléchis, qui forment une part importante de la culture. Elles rendraient ainsi compte de ce qu'Atran appelle « l'amorçage culturel », c'est-à-dire le conditionnement social qui finit par orienter l'attention des sujets vers les phénomènes culturellement pertinents et même à percevoir, dans des situations où les stimuli sont fragmentaires, des « icônes » culturelles²³. Ce type de représentations pourrait rendre compte de la manière dont s'opèrent les milliers d'ajustements sociaux qui, quotidiennement, donne une forme quasi intentionnelle à la culture et à la religion. De plus, de tels schémas implicites sont susceptibles de mieux expliquer les rapports entre ce qui est de

²¹ Il est à relever que l'importance de l'autorité dans l'acceptation des propositions contre-factuelles a été bien mise en évidence par ailleurs, aussi bien par Sperber (*La contagion des idées*, chap. 3) que Boyer (*Tradition as truth and communication : a cognitive description of traditional discourse*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990).

²² Sur les liens entre pouvoir et religion, on peut se référer à Maurice Bloch, *Prey into hunter : the politics of religious experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

l'ordre de l'intuitif (et donc du vraisemblable) et ce qui est du ressort du contre-factuel (et donc du mémorisable). On peut en effet supposer que les représentations culturelles inhibent ou, au contraire, autorisent certains penchants profondément implémentés dans notre mécanique mentale²⁴.

Si l'on en croit Atran et Boyer, les déclarations qui mêlent, en de savantes proportions, propositions contrefactuelles et profondes intuitions ont toutes les chances de s'inscrire durablement dans les esprits humains. Dans un monde dominé par les explications scientifiques, le message religieux est ainsi plus saillant que jamais. Il est donc difficile de résister à l'approche naturaliste des phénomènes religieux car elle nous propose de traiter, avec les outils même de la science, de l'un des phénomènes naturels les plus fascinants qui soient : la religion.

²³ Atran cite l'exemple du visage diabolique que l'on peut discerner dans les fumées s'échappant du World Trade Center, le 11 septembre 2001.

²⁴ L'idée d'un Dieu qui voit tout et qui sait tout, par exemple, est « naturelle » pour les enfants de 3 ans, qui attribuent cette capacité à tout le monde. Ce n'est que vers 4 ans qu'ils s'aperçoivent que les autres n'ont pas forcément un accès « transparent » aux informations et qu'ils peuvent donc se tromper (Justin Barrett, R. Richert & A. Driensenga, « God's beliefs versus mother's : The development of nonhuman agent concepts », in *Child Development*, 72, 2001, pp. 50-65). D'une certaine façon, la culture les autorise à conserver cette croyance dans le cas de Dieu. Jacqueline Wooley propose un argument qui pourrait être interprété de manière similaire dans le cas de la magie, qui prend une forme « autorisée » vers l'âge de 6 ans grâce à la prière («The development of beliefs about direct mental-physical causality in imagination, magic, and religion», in *Imagining the impossible : The development of magical, scientific, and religious thinking in contemporary society*, K. Rosenberg, C. Johnson, & P.L. Harris (éds), Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 99-129).