

L'apport de Jacques Derrida au *critical religion* :
Déconstruction du signifié transcendantal « religion »
dans le discours postulant l'universalité de la religion.

Jérôme André-Louis Pilon

Thèse soumise à la
Faculté des études supérieures et
postdoctorales dans le cadre des exigences
du programme de doctorat en sciences des religions

Département d'études anciennes et de sciences des religions
Faculté des arts
Université d'Ottawa

Résumé

Les sciences des religions acceptèrent l'universalité de la religion comme une prémisse indéniable dès sa fondation. Néanmoins, certaines réserves peuvent être émises. Cette thèse poursuit la problématisation de l'universalité de la religion, entamée par un groupe d'auteurs de la critical religion, et oriente la réflexion sur les conditions d'intelligibilité de cette croyance par l'entremise d'une analyse discursive déconstructiviste contextualisant l'universalité de la religion dans son épistémè.

Plus précisément, cette thèse propose que la croyance en l'universalité de la religion soit supportée par des réseaux de croyances métaphysiques et ontologiques. La déconstruction des conditions d'intelligibilité du concept de l'universalité, juxtaposée à celle de la réification de la religion, expose des jeux de langage délimités et circonscrits par une ontologie moderne. Ces jeux de langage ontologiques sont déployés par des démarcations radicales où des séries dichotomiques, le sujet et l'objet par exemple, circonscrivent les discours dans une clôture métaphysique.

Bref, cette thèse déconstruit le signifié transcendantal « religion » et expose les conditions d'intelligibilité de l'universalité de la religion, c'est-à-dire les jeux de langage ontologiques modernes étroitement tissés et calqués sur l'ontologie classique où les discours auxquels la grande majorité des approches en sciences des religions adhèrent puisent leur intelligibilité.

Remerciements

Je tiens à remercier ici les personnes qui, de près ou de loin, ont contribué à la concrétisation de cette thèse de doctorat. Tout d'abord, mes remerciements s'adressent à ma directrice de thèse, Mme Naomi Goldenberg, car sans elle, cette thèse n'aurait jamais vu le jour. C'est aussi grâce à son enseignement et à ses recommandations que je fus mis en contact avec la philosophie continentale et la *critical religion*. Je tiens à souligner et à saluer sa patience, sa souplesse et son ouverture d'esprit qui ont su me laisser une liberté de recherche, ainsi que son dévouement pour ses étudiants.

Je souhaite aussi remercier tout particulièrement l'Université d'Ottawa pour sa généreuse bourse d'admission, puisque ces études doctorales n'auraient guère été possibles sans cet appui financier.

Je tiens à exprimer ma profonde gratitude pour ma famille et leur soutien inconditionnel au cours de ces longues années d'études et sans lequel je ne serais pas là aujourd'hui.

Je voudrais aussi remercier ma conjointe, Mélanie Grenon, pour son appui inconditionnel et ses judicieux conseils qui m'ont permis d'entamer ces études doctorales.

Introduction

L'universalité de la religion semble un fait indéniable et les cours offerts dans les départements des sciences des religions (*religious studies*) semblent démontrer ce fait : les grandes religions du monde, les religions orientales, les religions de l'Inde, les religions amérindiennes, pour n'en mentionner que quelques-unes. En effet, l'ampleur des données empiriques atteste la phénoménalité distinctive du « religieux » et démontre l'évidence de l'universalité de la religion dans les diverses cultures.

Par contre, certains doutes en lien avec cette prémisse peuvent être émis. En premier lieu, nous devons nous demander comment un terme d'origine latine – *religio* – a pu se révéler être un concept ayant une portée universelle, c'est-à-dire transculturel et transhistorique, alors même qu'il avait une signification très précise dans son contexte initial. Serait-il possible que l'universalisation du terme « religion » relève davantage d'une certaine conceptualité – ou d'une façon de penser – plutôt que d'une factualité objective ? Serait-il possible que ces « faits empiriques » n'existent que par l'entremise de discours les rendant significatifs et intelligibles plutôt que de représenter un phénomène culturel ou naturel ? Et, est-il possible d'avoir des « faits objectifs » à l'extérieur d'un discours sur la religion ?

Ce type de questionnement remet en question l'énoncé sur l'universalité de la religion et problématise l'évidence des « faits empiriques » en déplaçant le questionnement vers les conditions d'élaboration de la signification de cet énoncé. En effet, serait-il possible que l'universalité de la religion relève davantage d'un discours dont l'universalité lui est

inhérente ? La problématisation de l'universalité de la religion a été abordée par un groupe de chercheurs marginaux au sein des sciences des religions, la *critical religion*¹.

Cette thèse, qui se veut théorique, est une analyse discursive déconstructiviste de l'universalité de la religion par l'entremise de la déconstruction du signifié transcendantal « religion ». Elle a pour objectif d'une part, d'être un apport de la philosophie contemporaine à la *critical religion*, et d'autre part, d'exposer les jeux de langage métaphysiques où l'universalité de la religion et les sciences des religions puisent leur intelligibilité. La problématisation ne vise pas uniquement l'universalisation de la religion, au sens d'une phénoménalité distinctive ou d'un statut *sui generis* du religieux, mais plutôt la problématisation des réseaux de croyances et des conditions d'intelligibilité permettant l'universalisation d'un concept, la « religion » dans ce cas-ci.

Cette thèse est répartie en trois parties distinctes. La première est une contextualisation de la problématique par un recensement des écrits de quatre auteurs ayant problématisé spécifiquement l'universalité de la religion. Trois d'entre eux, Fitzgerald, Balagangadhara et Masuzawa, sont des auteurs influents du *critical religion*. Fitzgerald critique les sciences des religions et problématise la catégorie ainsi que l'universalité de la religion tandis que Balagangadhara problématise spécifiquement l'universalité de la religion dans son livre *“The Heathen in His Blindness”: Asia, the West, and the Dynamic of Religion*. Masuzawa fait, dans son livre *The Invention of World Religions, or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*, une généalogie des sciences des religions et souligne un lien intrinsèque entre le discours et l'objet « religion » et par conséquent, problématise l'universalité de la religion. Daniel Dubuisson, qui n'est pas un auteur de la

¹ Timothy Fitzgerald utilise explicitement ce terme (www.criticalreligion.stir.ac.uk/what-is-critical-religion), de même que Richard King (à paraître). Cependant, ce terme ne fait pas l'objet d'un consensus.

critical religion, problématise l'universalité et la catégorie « religion » dans son livre, *L'Occident et la religion. Mythe, science et idéologie*. Ce livre eu une influence considérable, après avoir été traduit en anglais, sur les auteurs de la *critical religion*.

Plusieurs auteurs du *critical religion* problématissent la catégorie « religion », tels Asad (1993, 2003) et McCutcheon (1997, 2001, 2005) par exemple, mais ils ne s'attardent pas spécifiquement sur l'universalité de la religion². Pour cette raison, ces auteurs ne seront pas abordés en profondeur dans cette thèse.

La deuxième partie de cette thèse est une familiarisation de la déconstruction. Elle aborde brièvement la phénoménologie de Husserl, sa critique du naturalisme, pour ensuite présenter la déconstruction. Cette thèse s'attarde uniquement aux premières œuvres de Derrida puisqu'elles mettent en évidence la clôture métaphysique de la philosophie et de l'onto-théologie en exposant les séries dichotomiques, tels le sensible et l'intelligible, le sujet et l'objet, par exemple, élevés au rang d'*a priori* transcendantal. Les théories déconstructivistes telles la différance ou la trace, par exemple, ne sont pas abordées en profondeur puisque d'une part, ils pourraient faire l'objet d'une thèse à eux seuls et d'autre part, ils ne contribuent pas à l'objectif de cette thèse.

L'analyse discursive déconstructiviste s'avère particulièrement propice afin d'exposer les séries dichotomiques utilisées dans les discours des sciences des religions, tels le naturalisme, l'essentialisme, la phénoménologie, le subjectivisme, l'empirisme, par exemple. La déconstruction du signifié transcendantal « religion » vise à exposer les jeux de

² Asad problématise succinctement l'universalité de la religion dans le premier chapitre de son livre *Genealogies of Religions :Disciple and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Son approche généalogique expose davantage les liens intrinsèques entre les discours et le pouvoir, largement inspiré de Michel Foucault. La déconstruction de l'universalité de la religion s'attarde davantage aux conditions d'intelligibilité en exposant les dichotomies métaphysiques des jeux de langage onto-théologiques implicites aux discours modernes, tels le naturalisme et la phénoménologie, par exemple.

langage métaphysiques permettant à des concepts, la religion dans ce cas-ci, de s'élever au-delà des contingences historiques et d'être universelle.

La troisième partie de cette thèse est une déconstruction des hypothèses de deux auteurs abordés dans la première partie, soit Balagangadhara et Fitzgerald. Ce choix est justifié d'une part, par l'influence et la notoriété de ces chercheurs au *critical religion* et, d'autre part, par leurs critiques des sciences des religions ainsi que leurs suggestions de nouvelles approches. La déconstruction de ces hypothèses expose, en dépit des intentions explicites de ces auteurs d'élaborer de nouvelles méthodes, une clôture métaphysique commandant et circonscrivant les jeux de langage utilisés. En acquiesçant à certains jeux de langage, Balagangadhara et Fitzgerald réitèrent le réseau de croyances qu'ils critiquent et cela, en dépit de leur intention explicite de s'en soustraire. Cette thèse vise à exposer le réseau de croyances où l'universalité de la religion puise son intelligibilité et, par le fait même, exposer les conditions d'intelligibilité des jeux de langage onto-théologiques.

Chapitre premier : L'universalité de la religion est remise en question

1.1 L'apport des chercheurs appartenant au groupe *critical religion*

Un groupe de chercheurs, Asad, 1993, 2003; Balagangadhara, 1994; Fitzgerald, 2000, 2007a, 2007b; Masuzawa, 2005; McCutcheon, 1997, 2001, 2005, 2007; King, 1999, entre autres, se démarque des autres chercheurs en sciences des religions par une approche critique problématisant certaines notions couramment utilisées dans les sciences des religions. Il va de soi que les chercheurs de ce groupe ne forment pas un ensemble défini et homogène et que leurs méthodes de recherche varient considérablement. Cependant, ils ont plusieurs points en communs, soit : la problématisation et la contextualisation du discours des sciences sociales, et l'utilisation catégorielle de la religion au sein des sciences des religions, la problématisation du « métadiscours » occidental au sujet de la religion, la prise en considération d'une fluidité sémantique partiellement déterminée par sa contextualisation discursive plutôt que par l'essence de l'objet, ainsi que la prise en considération de nouvelles approches telle l'analyse discursive de Michel Foucault, par exemple.

Quatre auteurs du *critical religion* problématisent spécifiquement l'universalité de la religion : S.N. Balagangadhara, D. Dubuisson, T. Fitzgerald et T. Masuzawa. Un bref survol de ces auteurs est nécessaire afin de contextualiser leur problématique de l'universalité de la religion. Une critique exhaustive de deux de ces auteurs, que sont S.N. Balagangadhara et T. Fitzgerald, constituera la troisième partie de cette thèse. Ces auteurs seront abordés en suivant l'ordre chronologique de leurs publications.

1.2 Critique de l'universalité de la religion par S. N. Balagangadhara

S.N. Balagangadhara a été l'un des premiers auteurs dans le contexte des sciences des religions à remettre en question l'universalité de la religion. Son livre, intitulé *“The Heathen in His Blindness”: Asia, the West, and the Dynamic of Religion*, est une étude consacrée spécifiquement à la problématisation de l'universalité de la religion. Balagangadhara soutient que cette dernière relève de croyances religieuses occidentales intrinsèques à son identité, plutôt qu'à des faits empiriques. Il va de soi que cette thèse de Balagangadhara requiert des explications puisqu'elle semble, de prime abord, irrationnelle ou contrefactuelle. Tout d'abord, l'auteur aborde deux hypothèses interdépendantes, à savoir, l'étroitesse des liens entre le christianisme et l'identité occidentale, et le fait que le concept de « religion » est exclusif à la culture occidentale. À la lumière de ces deux hypothèses, Balaganadhara postule qu'il est possible de créer, par l'entremise d'une typologie « neutre », une nouvelle description des cultures et des « religions » non occidentales, c'est-à-dire ne relevant pas de l'identité ou de l'histoire occidentale (Balagangadhara, 1994).

Dans un premier temps, Balagangadhara problématise l'universalité de la religion en exposant des contradictions engendrées par la panoplie de définitions utilisées afin de pouvoir cerner la « religion ». L'auteur soutient que les définitions de la religion varient selon les approches utilisées. D'une part, elles peuvent être très inclusives, identifiant des phénomènes très hétéroclites incluant souvent des phénomènes généralement classifiés comme « séculiers ». Cette ambiguïté conduit à des difficultés pour distinguer les rituels séculiers des rituels religieux, par exemple. D'autre part, elles peuvent être trop exclusives en établissant une liste de caractéristiques spécifiques auxquelles plusieurs « religions », particulièrement les traditions orales n'ayant aucune Église, ne correspondent plus.

À partir de ces ambiguïtés, l'auteur fait remarquer que l'idée de pouvoir identifier clairement un « phénomène religieux » par l'entremise d'une définition universellement admise et acceptée s'avère utopique. Selon lui, la fluidité sémantique du terme « religion » n'offre aucun « point fixe » dans le temps, ce qui est problématique pour la recherche d'un « objet » spécifique *et* universel. Deuxièmement, l'absence d'une définition universellement acceptée rend impossible la localisation d'un objet spécifique. Autrement dit, si aucune définition ne peut être acceptée universellement, de quel objet parle-t-on ? Et cet objet, circonscrit et observé par l'entremise d'une définition, n'est-il pas intrinsèquement lié à sa définition, donc variant selon celle-ci ?

Balagangadhara (1994) soulève la critique suivante face à ce problème de définition : comment certains auteurs occidentaux peuvent-ils prétendre observer des « phénomènes religieux » parmi toutes les cultures de l'humanité en l'absence d'une définition claire et précise de la religion ? Conséquemment, l'auteur trouve particulièrement problématique la prétention des sciences des religions de pouvoir distinguer les « phénomènes religieux » des « phénomènes séculiers » sans définition claire et précise du religieux. Comment des auteurs peuvent-ils cerner, sans le moindre problème, l'objet « religion » s'ils ne peuvent guère s'accorder sur la définition de l'objet en question ? La « religion » observée et étudiée n'est-elle pas étroitement liée à sa définition ? Comment peut-on relever des dénominateurs communs parmi une diversité de cultures et ressembler ces dénominateurs sous la catégorie « religion » si la définition de ce terme est problématique ?

Ces arguments que soulève par Balagangadhara l'aident à remettre en question l'universalité de la religion, et à émettre l'hypothèse d'une révolution sémantique du terme « religion », révolution qui aurait été effectuée par le christianisme dès ses tout débuts, et qui aurait influencé et déterminé la conceptualisation de la « religion » jusqu'à aujourd'hui.

1.2.1 La révolution chrétienne : changement du champ sémantique de *traditio* et de *religio*.

Balagangadhara remonte ensuite dans l'histoire afin de démontrer que la signification du terme *religio* date d'avant le christianisme. Selon l'auteur, le terme *religio*, dans la culture gréco-romaine, était spécifiquement utilisé afin de signifier une tradition – *traditio* – transmise d'une génération à l'autre. La *religio* n'était donc pas soumise aux raisonnements logiques et celle-ci ne nécessitait aucune « adhérence aux croyances » puisqu'elle constituait une tradition (Balagangadhara, 1994, 42). Conséquemment, il n'y avait alors aucun lien logique entre la « vérité » et la « *religio* » puisque les pratiques ancestrales, c'est-à-dire la tradition, sont performatives. Balagangadhara postule que le christianisme a effectué un changement de la signification, c'est-à-dire au champ sémantique du terme *religio*, en établissant un lien logique entre les croyances et les actions. Il affirme :

What Christianity did then, and was to repeat the same feat centuries later during the Reformations, was to criticize practice by criticizing beliefs. That is to say, it postulated a link between *practices and beliefs* of a type that (I conjecture) was unknown in the Antiquity: practices express or embody the beliefs that human beings entertain (*ibid.*, 56).

Le changement sémantique du terme *religio* permit d'établir des liens logiques entre les actions et les croyances et, par le fait même, offrit un cadre où le questionnement de la véracité de la *religio* devint à la fois intelligible et possible. Ainsi, la question « Est-ce que votre religion est vraie ? » pouvait se poser en toute légitimité. Balagangadhara soutient que les païens, n'ayant pas adopté ce changement de la signification du terme *religio*, ne pouvaient pas comprendre le lien logique entre *religio*, au sens de *traditio*, et la véracité des croyances.

Pour les païens, la question « Est-ce que votre *religio* est vraie ? » était absurde et sans signification puisqu'en tant que tradition, au sens performatif, on ne peut que questionner la

fidélité de la tradition, mais pas sa véracité (*ibid.*). Selon Balagangadhara, ce lien d'intelligibilité explique d'une part la prédominance des doctrines et de l'herméneutique des textes dans l'authentification d'une religion dans l'histoire de la pensée occidentale et, d'autre part, la naissance de l'hérésie et de son contraire symétrique, l'orthodoxie (*ibid.*).

Afin de recadrer le champ sémantique actuel avec celui de l'époque de la naissance du christianisme, Balagangadhara limite sa recherche aux « religions » rivales telles qu'elles furent identifiées par le christianisme. Ainsi, le problème de la définition est contourné, selon l'auteur, puisque l'identification de la religion est effectuée par des membres adhérant et s'identifiant à ce « phénomène ».

Selon Balagangadhara, la « révolution chrétienne » de la sémantique du terme « *religio* » délimita quatre « religions » spécifiques que sont : le christianisme, le judaïsme, l'islam et le paganisme (païens) (*ibid.*). Il circonscrit les religions selon le champ sémantique où le terme fut articulé par les membres de cette communauté partageant et utilisant ce terme. Il est important de noter que les païens sont l'exception, puisqu'ils ne partageaient pas cette nouvelle constellation sémantique du terme « *religio* ». Selon Balagangadhara, ils ont été identifiés par les responsables du changement sémantique, le christianisme, par un terme péjoratif et générique (paganisme) désignant plus ou moins « les autres croyances » non monothéistes. Les deux autres groupes identifiés, le judaïsme et l'islam pouvaient, pour leur part, facilement concevoir la supériorité du monothéisme sur le polythéisme, étant eux-mêmes monothéistes.

Selon Balagangadhara, l'établissement d'un lien d'intelligibilité entre les croyances et les actions accentua la primauté de la véracité des croyances et permettait l'identification à la fois des païens et des hérétiques. Cette nouvelle identification procura un pouvoir auprès de l'identifiant sur l'identifié. En d'autres mots, le christianisme s'est arrogé le pouvoir par

l'entremise d'une nouvelle configuration discursive permettant à la fois la création et l'identification des païens et des hérétiques.

Balagangadhara stipule que cette restructuration sémantique de « *religio* » par les chrétiens engendra non seulement un lien d'intelligibilité entre les actions et les croyances, mais aussi entre la religion et le cosmos. Le christianisme eut recours à « l'intelligibilité explicative » (*explanatory intelligibility*) du cosmos afin de justifier et de légitimer la religion. Cette intelligibilité explicative n'est pas, selon l'auteur, uniquement discursive, mais aussi expérientielle puisque *to grow up within a religious tradition is to grow up with this fundamental experience where the Cosmos has an explanatory intelligibility. Equally, to have a religion is to have this experience (ibid., 332)*. Cette « intelligibilité explicative » unit à la fois « explications » et « raisons³ » engendrant une expérience particulière où le sujet et le cosmos deviennent intelligibles, c'est-à-dire ayant une signification (*purpose*) existentielle singulière (*ibid.*).

L'auteur accepte donc l'idée d'une perméabilité de l'expérience aux « conceptions » du monde. Conséquemment, concevoir le monde par un paradigme d'« intelligibilité explicative du cosmos » engendre forcément une expérience concomitante, c'est-à-dire des attentes et des questions structurées et créées par ce paradigme. En ce sens, les questions de type eschatologique ou existentiel (*purposes*) deviennent tout à fait légitimes et intelligibles pour un sujet réfléchissant à la signification de son existence ou à la signification du cosmos, puisque ce sujet attribue *a priori* au cosmos une « structure » intelligible détenant un sens existentiel propre. Cette réflexion est l'une des contributions les plus originales de

³ Il est important de ne pas confondre « raison » avec raisonnable ou rationnel puisque le sens du terme « raison » est spécifique, il s'apparente à « justifications » ou « motivations ». Ce terme pourrait s'articuler dans un autre contexte comme ceci : Connaître *les raisons* de ses actions.

Balagangadhara au *critical religion* quoique l'auteur n'offrant pas d'explications supplémentaires au sujet de cette plasticité de l'expérience, laisse son articulation en suspens.

1.2.2 Processus dynamique de la religion : universalisation de la religion par prosélytisme et sécularisation.

Un autre apport significatif de Balagangadhara au *critical religion*, c'est le lien qu'il fait entre une généralisation de la croyance en l'intelligibilité explicative du cosmos et l'universalisation de la religion. Selon l'auteur, ce processus d'universalisation s'est produit en deux mouvements distincts mais complémentaires que sont le *prosélytisme* et la *sécularisation*.

Le prosélytisme n'est pas abordé en profondeur par Balagangadhara. En fait, il n'y a pas beaucoup à dire sur cette attitude particulièrement « religieuse » qu'est le fait de chercher à susciter des prosélytes, c'est-à-dire de nouveaux adhérents. Il va de soi que cette attitude, intrinsèque au développement du christianisme et à la doctrine chrétienne, a assuré la propagation de cette religion et de ses doctrines. Le prosélytisme engendre, de par ses conséquences logiques, un processus d'universalisation.

L'universalisation de la religion s'effectue aussi par l'un processus de sécularisation. Selon Balagangadhara, la théologie chrétienne se métamorphosa en un discours naturaliste conservant la croyance en l'intelligibilité explicative du cosmos (*ibid.*). Autrement dit, la naturalisation de la théologie chrétienne est une restructuration discursive séculière des récits théologiques chrétiens. Le naturalisme adhère donc à l'intelligibilité explicative du cosmos par l'entremise de la croyance d'une nature intelligible. Ainsi, selon l'auteur, le naturalisme constitue une naturalisation de la théologie chrétienne.

Balagangadhara admet que les explications et les raisons utilisées dans le discours naturaliste afin de justifier la croyance en un cosmos intelligible diffèrent de celles du discours théologique compte tenu du fait que le naturalisme apparaît diamétralement opposé à la théologie. Par contre, selon lui, l'adhérence à la croyance d'un cosmos intelligible prédétermine inévitablement le naturalisme à être une variation sur le thème de la théologie chrétienne. Autrement dit, le discours naturaliste constitue une variation visant à légitimer certains postulats théologiques. Balagangadhara affirme :

secularization consists in finding the Cosmos the same kind of place, having the Cosmos as an object of experience but doing so without being dependent on one particular kind of account. Or, it is like possessing the structure of an account without oneself accepting some particular interpretation of the variables. (*Ibid.*, 493)

Le naturalisme s'érigea en particulier, à partir de l'époque des Lumières, sur les assises de la Raison, notion capitale et prédominante à l'époque. Ce nouveau discours critiqua sévèrement les doctrines religieuses de l'époque médiévale et constitua, selon Balagangadhara, une naturalisation de la théologie chrétienne. Contrairement à la croyance populaire où le processus de sécularisation est perçu en réaction aux doctrines religieuses engendrant un discours diamétralement opposé au discours théologique, Balagangadhara affirme que la sécularisation constitue une variation discursive légitimant et justifiant les thèmes théologiques. Le processus d'universalisation s'effectuerait donc d'une part par prosélytisme, c'est-à-dire à travers le discours théologique, et d'autre part, par sécularisation, c'est-à-dire à travers le discours séculier.

Selon lui, le discours séculier envisage la « religion » comme un « objet » de recherche, ce qui engendre inévitablement son universalisation et sa naturalisation. Autrement dit, l'objet « religion » devient un phénomène *naturel*, donc *réel* et *identifiable*. En naturalisant l'objet « religion », on légitime son universalité. Il est important de noter que ce dernier

terme n'a pas la même signification que dans le discours théologique où il dénote la suprématie du christianisme par rapport aux autres « religions ».

Le discours séculier reconfigure l'objet « religion » comme un phénomène naturel, c'est-à-dire inscrit *dans la nature*. En naturalisant la religion, ce discours lui attribue une *essence naturelle*. Toutefois, en omettant de problématiser le terme « religion », ce discours a conservé de nombreuses croyances théologiques, puisque le terme « religion » *dérive* d'un discours théologique. Selon Balagangadhara, cette alliance rend ce discours séculier complice de la théologie. Il affirme que :

'religion' is a concept in theoretical (or systematic) theology analogous to the way 'species' and 'blackhole' are terms within theoretical biology and blackhole physics... As a concept within theology and as one which presupposes such a theory, using it involves us in doing theology as well (ibid., 281).

Une brève critique doit d'être faite. Balagangadhara soutient que la sécularisation constitue la naturalisation du discours théologique. Par contre, il demeure silencieux en ce qui concerne les conditions d'intelligibilité de l'essentialisation permettant de « postuler » l'essence « naturelle » de la religion. Autrement dit, il ne remet pas en question le processus selon lequel l'essentialisation a pu devenir intelligible – sensé – à l'intérieur du naturalisme. Ne serait-il pas plus exact de postuler qu'il existait préalablement un discours au sujet des essences permettant l'intelligibilité d'une « essence naturelle » ? Ce discours, ne saurait-il pas empreint de celui de la philosophie ? Ce lien d'intelligibilité des deux discours, n'est-il pas celui de la philosophie implicite au discours de la théologie *et* du naturalisme ? Ces questions seront posées et éclaircies tout au long de ce travail.

Il est aussi important de noter que Balagangadhara ne fait nullement référence à la philosophie continentale. Cette lacune devient particulièrement apparente lorsqu'il problématise le discours naturaliste alors que la philosophie contemporaine, autant analytique

que continentale, a problématisé et exposé des postulats métaphysiques dans le discours naturaliste. Or, postuler que le discours séculier au sujet de « l'essence naturelle » de la religion relève uniquement de la naturalisation du discours théologique, consiste en fait à faire fi du lien nécessaire à l'intelligibilité de ces deux discours, c'est-à-dire la conservation de postulats métaphysiques issus d'une tradition philosophique antérieure. Cette thèse tentera de démontrer que ce lien à la métaphysique – à la philosophie – est ce qui a déterminé en grande partie l'intelligibilité du discours des sciences des religions, ainsi que la croyance en l'universalité de la religion.

1.2.3 Critique de l'universalité de la religion et des études des religions.

Balagangadhara critique plusieurs éléments des sciences des religions : l'absence d'une théorie globale, l'utilisation du terme « religion » et de son cadre théologique implicite, la croyance en l'universalité de la religion, l'oblitération des discours non occidentaux dans les sciences des religions, et la prédominance de la terminologie occidentale dans les études des religions non occidentales. Nous aborderons ces thèmes dans les chapitres qui viennent.

Balagangadhara n'est pas le premier théoricien à souligner l'absence d'une théorie de la religion au sein de la discipline des sciences des religions (voir McCutcheon, 2001, 2007; Smith, 1982, 2004). Cependant, Balagangadhara ne soulève pas cette problématique seulement en exposant les problèmes référentiels et catégoriels engendrés par l'absence d'une théorie *globale* de la religion, mais il propose aussi que l'influence de postulats théologiques implicites délimite et détermine la conception actuelle de la religion. Selon lui, une théorie globale de la religion est non seulement nécessaire pour expliquer, à l'instar des sciences naturelles expliquant le monde physique, le phénomène « religieux », mais elle permettrait à

la discipline des sciences des religions de se « légiférer » elles-mêmes, c'est-à-dire à l'aide de ses propres connaissances et méthodes (*ibid.*). L'auteur avance que :

When we have a theory which describes the universe in such a way that our theories about the world constitute a part of the *explananda*, then an identity between classification and knowledge will be an accomplished fact. Such a theory would order itself. We are far, far away from such a stage (*ibid.*, 283).

Une théorie de la religion pourrait alors expliquer et démontrer, non pas la nature, l'essence ou l'universalité de la religion, mais plutôt la *spécificité occidentale* de la « religion ». Cette perspective s'apparente à celle des constructivistes sociaux, puisque Balagangadhara circonscrit et délimite la religion à son lieu d'émergence, c'est-à-dire à ses contingences historiques. Ainsi, il ne généralise – universalise – pas le concept « religion » à l'ensemble des cultures, mais le circonscrit à la culture occidentale. Balagangadhara ne tente aucunement de minimiser l'influence de la religion dans l'histoire occidentale. Bien au contraire, il démontre que les récits théologiques sont au cœur même de l'identité occidentale, autant dans la théologie que dans le naturalisme, c'est-à-dire au sein des discours séculiers. Bref, il problématise l'universalité de la religion et propose, en contextualisant cette croyance, sa spécificité occidentale. Conséquemment, il suppose que la croyance en l'universalité de la religion émerge d'un mélange d'ethnocentrisme et de théologie plutôt que d'une « théorie » scientifique (*ibid.*).

Une critique peut être émise à l'égard de la possibilité d'une « théorie » de la religion. Certaines difficultés particulières sont engendrées par l'utilisation d'un cadre épistémologique représentationaliste⁴. Il fait aussi noter que Balagangadhara ne semble pas conscient que de postuler la possibilité d'élaborer une « théorie » de la religion relève aussi d'un discours particulier, d'un discours séculier et naturaliste plus précisément. En d'autres

⁴ La deuxième partie de ce travail abordera en profondeur cet aspect.

mots, il ne réalise pas que le cadre rendant cette hypothèse intelligible, c'est-à-dire postulant l'existence d'une théorie explicative globale des faits d'un phénomène particulier de la réalité, relève d'un discours occidental typiquement moderne.

Plusieurs autres auteurs problématisent la possibilité d'une telle théorie explicative indiquant que ce type de projet est un idéal irréalisable, y compris Asad, 1993, 2003; King, 1999; Masuzawa, 2005; Murphy, 2007. Ces auteurs abordent l'étude des religions selon différentes méthodologies, telles l'analyse discursive ou la généalogie entre autres. Ces approches scrutent les formations discursives articulant et déterminant les problématiques, tandis que Balagangadhara postule la possibilité d'une théorie explicative de la réalité pouvant expliquer le phénomène occidental de la « religion », et son discours s'insère dans un discours naturaliste postulant l'hypothèse que la réalité est déchiffrable par des théories. Les phénomènes religieux sont d'après lui des réalités concrètes pouvant être observées et analysés. Dans une telle conception, le discours au sujet de l'objet n'est qu'une représentation de l'objet réel et la « connaissance » de l'objet relève de l'adéquation de la représentation à la chose. Cette théorie de la connaissance est une épistémologie représentationaliste qui présuppose l'existence d'un sujet et d'un objet qui auraient à « entrer » en contact l'un avec l'autre, où ce contact définirait la connaissance.

Le manque de référence à la philosophie continentale dans l'œuvre de Balagangadhara explique en grande partie sa tentative d'élaborer « une théorie » de la religion, puisque de nombreuses œuvres philosophiques contemporaines abordent spécifiquement cette problématique. Par exemple, certaines croyances postulées par l'épistémologie représentationaliste sont problématisées par la philosophie contemporaine (Davidson, 1984; Derrida, 1967a, 1967b, 1967c; Heidegger, 2001; Foucault, 1969; Levinas, 1971, 1978, 1995; Lyotard, 1979, 1983; Rorty, 1979, 1991, 1994; Wittgenstein, 2004).

Revenons aux hypothèses de Balagangadhara. Sa critique de l'universalité de la religion est révolutionnaire dans le contexte qu'il présente comme une croyance semble être, de prime abord, difficile à soutenir puisque l'abondance des « faits religieux » semble suffire à démontrer l'universalité de la religion. Cependant, Balagangadhara soutient que cette croyance n'est soutenue que par l'ensemble des catégories utilisées et que les « faits religieux » ne sont en réalité que des projections d'une conception particulière du monde (*world view*), et que cette conception est théologique (*ibid.*).

Cette conclusion a aussi été adoptée par D. Dubuisson (1998) et T. Masuzawa (2005). Les arguments de Dubuisson, dans un cadre méthodologique très différent, débouchent cependant sur une problématisation des « faits religieux » similaire à celle de Balagangadhara. Quant à Masuzawa, elle critique la notion de l'universalité de la religion par l'entremise d'une généalogie des grandes religions du monde, explicitant le contexte et les conditions d'émergence de ces dernières et arrive à des conclusions similaires à celles de Balagangadhara, quoiqu'avec un cadre méthodologique fort différent.

Balagangadhara critique aussi les sciences des religions pour l'oblitération de discours non occidentaux. Il explique ce processus d'oblitération de l'Autre par l'emploi de grilles catégorielles occidentales (*ibid.*). En d'autres mots, le discours occidental monopolisant une perception – une discussion – unilatérale. L'Autre devient donc à la fois une création et une variation du Même. Cette critique du discours occidentale par Balagangadhara n'est cependant pas originale puisque cet aspect fut relevé par de nombreux auteurs, autant dans la philosophie continentale (Derrida, 1967a, 1967b, 1967c; Levinas, 1971, 1978, 1995) que dans le *critical religion* (Dubuisson, 1998; Fitzgerald, 2000; King, 1999; McCutcheon, 1997). Les auteurs du *critical religion* abordent d'ailleurs cette problématique à partir de différents

discours : construction d'objet, relation de pouvoir entremêlé au savoir, analyse discursive ou sémantique, etc.

Les conclusions des auteurs mentionnés ci-dessus sont similaires en apparence, mais leurs méthodologies diffèrent considérablement. Prenons le cas de Richard King (1999) qui aborde spécifiquement la question de l'oblitération de l'Autre par le discours occidental et qui note qu'un processus dynamique bilatéral plutôt qu'unilatéral est responsable de l'émergence de ce discours. Selon sa théorie, l'un des pôles détient plus de pouvoir que l'autre, mais la genèse constitutive du discours s'établit par un échange bilatéral (King, 1999). Mais King, comme d'autres auteurs du *critical religion*, s'inspirent en grande partie de la philosophie contemporaine, ce que Balagangadhara ne fait pas.

L'omission de la philosophie continentale chez Balagangadhara constitue, comme nous avons déjà noté, une lacune qui a des conséquences importantes. Le thème de l'oblitération de l'Autre par le discours occidental a été en effet abordé de façon spécifique par la philosophie continentale, mais Balagangadhara n'en fait aucunement mention et tout porte à croire qu'il ignore ces débats philosophiques européens. Il problématise donc l'oblitération de tout discours non occidental au sein des sciences des religions, mais il n'utilise pas de critiques soulevées par certains philosophes continentaux au sujet de l'impossibilité, dans le jeu de langage subjectiviste et ontologique, de pouvoir parler de l'Autre (Levinas, 1971, 1978, 1995). Un approfondissement de l'apport de la philosophie continentale au *critical religion* constitue donc un objectif intéressant et fait partie des objectifs de cette thèse.

1.3 Les formations cosmographiques et la problématisation de la catégorie « religion » : critique par D. Dubuisson.

Daniel Dubuisson est un historien des religions. Son livre, *L'Occident et la religion : Mythes, science et idéologie*, est à la fois une critique de l'universalité de la religion et une critique catégorielle de l'utilisation du terme « religion » dans les discours humanistes et anthropologiques. Dubuisson ne fait pas partie du mouvement *critical religion*. Par contre, il soulève de nombreuses problématiques comparables, telles la problématisation du discours anthropologique et des méthodes comparatives des études des religions, la critique de l'ethnocentrisme, la critique de l'universalité de la religion et l'oblitération des discours non occidentaux dans l'étude des religions par une typologie occidentale. Dubuisson offre un apport significatif au *critical religion* et son influence s'accroît après la traduction de son livre⁵.

1.3.1 Problématisation du discours des études des religions.

Le cadre méthodologique des recherches de Dubuisson diffère considérablement de celles de Balagangadhara. Dubuisson fait de nombreuses références à l'analyse discursive, aux problématiques soulevées par la philosophie contemporaine et souligne les liens intrinsèques entre la formation des objets et les formations discursives. En d'autres mots, son type de recherche prend en considération les limites et les directions imposées par la langue dans la conceptualisation d'une problématique.

Dans une approche discursive, le sujet est problématisé et décentré. Ainsi, Dubuisson exprime-t-il ce paradoxe : « ce qui n'existe pas mais que nous nommons grâce à notre langue (l'âme, les anges) n'existe-t-il pas quand même d'une certaine façon pour notre esprit, plus

⁵ Son livre a été traduit et publié en anglais en 2004.

en tout cas que ce qui existe effectivement, mais que notre langue ignore ? » (Dubuisson, 1998, 51). Langue et objet semblent, selon cet auteur, être deux facettes d'un même processus. L'objet n'est pas « objectivement réel », c'est-à-dire « en attente » d'être « découvert » par une méthode appropriée, puisqu'il est nécessairement « investigué » et « décrit » par la langue. Autrement, comment pourrait-on étudier un objet en extériorité à la langue? Serait-il possible d'avoir des faits « objectifs » et intelligibles à l'extérieur d'un discours? Or ces « faits », puisqu'ils constituent des « faits », ne sont-ils pas un discours en soi, c'est-à-dire l'objet *en soi*?

Dubuisson est très explicite sur ce point : l'objet est configuré par une topique – un réseau discursif – permettant sa « perception ». Conséquemment, il ne peut guère y avoir d'« objet » sans discours, et inversement, il ne peut guère y avoir de discours sans objet⁶.

Voici un passage de Dubuisson à ce propos :

Cette topique générale contient des schèmes qui définissent tout d'abord les lieux d'où l'on parle et les objets dont on parle à l'exclusion de tous ceux, tout aussi vraisemblables, qui auraient pu leur être substitués ou associés. À une époque donnée, l'état d'un système de savoirs, comme celui de la science contemporaine, peut être comparé à une combinatoire qui contiendrait un certain nombre de points d'observation exclusifs (structuralisme, marxisme, fonctionnalisme, historicisme, freudisme, nominalisme, etc.), à partir desquels, et de ceux-là seulement, est menée l'exploration conceptuelle du monde environnant.

Cette exploration est en outre toujours préorientée pour une autre raison, car cette réalité environnante est elle-même thématifiée autour d'un certain nombre d'objets exemplaires et exclusifs (le mythe, le langage, la fonction symbolique, le sens, l'imaginaire, l'hypertexte, etc.). En d'autres termes, les réalités auxquelles les sciences humaines sont confrontées sont déjà construites, textualisées, classées et ordonnées en fonction de cette double combinatoire (des lieux d'où l'on parle et des objets dont on parle) (*ibid.*, 173).

⁶ Ce discours « totalement indépendant de l'objet » s'avère être lié à la problématisation de l'épistémologie. Le discours représentationnel prétend que le langage, à l'instar d'un miroir, *représente la réalité*. Conséquemment, ce discours s'arroge le privilège d'une objectivité et d'une neutralité qui, ce travail tentera de la démontrer, s'avère être une illusion discursive.

Le discours et l'objet sont intimement liés puisque l'objet ne peut être « abordé » qu'à l'intérieur d'un discours. Conséquemment, Dubuisson signale la délimitation et la prédétermination du sens par les schèmes herméneutiques. Dubuisson relate à ce sujet :

On associera également à cette topique globale la plupart des schèmes herméneutiques qui régissent nos conceptions du sens et de la vérité, qui sont de la même façon le résultat de thématisations singulières. Ce qui signifie que nos propres conceptions de la vérité et du sens, auxquelles nous serions pourtant tentés d'accorder une valeur absolue ou invariable, sont elles aussi le résultat de constructions historiques particulières, liées à certains usages et à certaines pratiques intellectuelles qui définissent ensemble un certain type ou certains types d'explication. Les conceptions que l'on peut se faire du sens et de la vérité ne procèdent jamais non plus d'une relation immédiate avec la réalité; elles sont définies à l'intérieur d'une culture par les règles que cette même culture a reconnues comme orthodoxes. (*ibid.*, 174)

Dubuisson problématise et contextualise la fluidité sémantique non seulement de la « religion », mais de la langue en général, qui est toujours à l'œuvre à chaque interprétation. Il problématise donc le concept de vérité et la signification en général. Le terme « religion » est contextualisé à l'intérieur du discours où il devient significatif. Toutefois, Dubuisson ne fait que relever l'influence d'un réseau discursif, mais n'approfondit guère ce dernier. Il aurait pu, dans un cadre de déconstruction, « démanteler » ce réseau discursif et exposer des réseaux de croyances « s'appuyant » et se légiférant les uns les autres; mais il ne le fait pas.

Dubuisson souligne l'influence incontestable du siècle des Lumières et des sciences sociales dans la propagation de deux thèmes centraux desquels « gravite » le discours moderne : l'unité de l'Homme et l'universalité de la religion (*ibid.*, 225). Le thème de l'unité de l'Homme a été lourdement critiqué au XX^e siècle par la philosophie contemporaine, autant analytique que continentale (Derrida, 1967a, 1967b, 1967c; Levinas, 1971, 1978; Lyotard, 1979, 1983; Foucault, 1966, 1969, Quine, 1977; Wittgenstein, 2004). Le thème de l'universalité de la religion, critiqué depuis longtemps par divers chercheurs isolés, a été repris aujourd'hui avec force.

Dubuisson prend en considération les débats philosophiques contemporains afin de contextualiser la « religion » en tant que discours. Cette position est très originale puisque, généralement, la philosophie *et* les sciences des religions évitent la problématisation de la religion et adhèrent plutôt à un discours prétendant soit à sa particularité soit à son universalité⁷. Par exemple, certains auteurs tentent d'intégrer la déconstruction à la théologie (Caputo, 2007; Depoortere, 2008; Nault, 2000, 2004) tandis que d'autres utilisent le terme « religion » sans y percevoir la moindre ambiguïté (Pyysiäinen, 2003; Rappaport, 1999; Wilson, 2002).

Dubuisson souligne également l'influence d'un schème herméneutique « structurant » et prédéterminant le discours occidental, celui de la théologie monothéiste qu'il décrit comme mode de connaissance privilégié en Occident. Voici un passage explicite à ce sujet :

L'influence de la théologie monothéiste, en tant que mode de connaissance et d'argumentations et en tant que vision centripète du monde, s'est probablement propagée très loin de ses origines, peut-être jusque dans nos modèles épistémologiques et cosmographiques les plus positivistes. La préférence et les privilèges accordés aux explications fondées sur la reconnaissance d'une clause exclusive, aux processus sous-tendus de bout en bout par une force unique, aux oppositions tranchées (Dieu *versus* humanité ; âme *versus* corps, etc.), aux *big bang* cosmogoniques et aux évolutions linéaires et uniformes ne représentent-ils pas en quelque sorte la traduction séculière d'un schème de pensée dominé par la référence constante, mais implicite, à un monde dominé par un Dieu transcendant, omnipotent et créateur de toutes choses (*ibid.*, 45) ?

Plusieurs auteurs abordent l'influence des religions monothéistes dans l'histoire des religions. Cependant, très peu relèvent l'influence de la théologie monothéiste comme *mode de connaissance* spécifique, c'est-à-dire comme « schème structurant de la pensée » alors que Dubuisson aborde implicitement la thèse suivante : les pensées, c'est-à-dire le sensé et

⁷ Il est important de noter que certains auteurs y font exceptions, ils sont peu nombreux toutefois (Asad, 1993; Balagangadhara, 1994; Fitzgerald, 2000, 2007a; McCutcheon, 1997; Murphy, 2007, Smith, 1982, 2004).

l'intelligible, ne relèvent pas de facultés transcendantes mais de constructions sociales inscrites dans des réseaux discursifs et sociaux.

Dubuisson aborde succinctement le déploiement de la pensée occidentale qu'il voit axée sur des séries dichotomiques où une clause exclusive, globale et unique expliquerait la totalité. Cette « façon de penser » est, selon lui, intimement liée à l'influence du monothéisme. Sur ce point, il fait un apport considérable et original aux sciences des religions. La philosophie contemporaine problématise explicitement ces *a priori* conceptuels liés à la culture et aux jeux de langage (Heidegger, 2001; Derrida, 1967a, 1967b; Levinas, 1978; Wittgenstein, 2004). Ce travail tentera de poursuivre davantage cette piste de recherche entamée par Dubuisson.

Dubuisson affirme, tout comme Balagangadhara, que le concept de « religion » relève d'une culture spécifique et que, par conséquent, il ne peut pas constituer une catégorie universelle, transcendante ou transhistorique. Voici un passage explicite à ce sujet :

Ce que l'Occident a objectivé, et l'Histoire des religions à sa suite, sous le nom de *religion* est donc quelque chose de tout à fait singulier et qui ne pouvait convenir qu'à lui-même, qu'à son histoire. Et avec la notion elle-même ce furent les propres catégories intellectuelles de l'Occident qui furent objectivées, élevées à la dignité de références ou de normes intangibles. C'est pourquoi l'on peut sans doute affirmer qu'une telle objectivation est à la fois arbitraire, puisqu'elle se contente de généraliser, d'étendre à l'humanité entière l'emploi d'un concept autochtone, et narcissique, dans la mesure où elle ne reconnaît et n'intègre que ses propres notions et manières de penser. (*ibid.*, 130)

Dubuisson affirme que l'objectivité ne relève guère d'une « méthode scientifique » révélant la réalité des choses « telles qu'elles sont » mais plutôt d'un discours épistémologique. Ainsi, sous le voile de la sécularisation, des catégories typiquement occidentales furent généralisées et élevées aux statuts de catégories objectives et universelles.

La confusion émerge donc de la généralisation du concept « religion » à l'ensemble de l'humanité, d'une « vaine tentative ethnocentrique et narcissique » de généraliser une

catégorie particulière afin de rendre ces « phénomènes religieux observés » plus familiers et sensés. Conséquemment, selon Dubuisson, les sciences des religions ne devraient guère utiliser ou se limiter à la catégorie « religion », puisque cette catégorie est étroitement liée à la culture occidentale. Les sciences des religions devraient plutôt aborder ce que Dubuisson appelle les *formations cosmographiques*.

1.3.2 Les formations cosmographiques

Dans un premier temps, nous devons définir « formations cosmographiques ». Voici une explication de Dubuisson.

C'est pour cette raison que l'on préfère regrouper ici tous ces faits *religieux* avec d'autres (conceptions et pratiques collectives, constructions symboliques, techniques corporelles et mentales, systèmes discursifs et sémiotiques, mondes ou êtres imaginaires, etc.) dans la catégorie plus pertinente et plus englobante des *formations cosmographiques*. Elle nous semble être la seule qui, aujourd'hui, permette de surmonter les vieux antagonismes stériles qui culminent dans l'idée de religion et de relativiser l'importance de tous les débats qui ne se définissent que par rapport à ses critères intrinsèques. Précisément parce que cette catégorie est capable de subsumer l'ensemble des conceptions globales et englobantes du monde, quelles que soient leurs orientations philosophiques (athées, théistes, matérialistes, fatalistes, cyniques, indifférentes ou agnostiques), la diversité des éléments dont elles reconnaissent l'existence (êtres surnaturels, lois cosmiques, naturelles ou historiques, principes universels, forces ou énergies vitales, concepts transcendants, idéaux éthiques ou politiques, etc.) et la nature des pratiques, des règles de vie et des prescriptions qu'elles impliquent (*ibid.*, 33, c'est l'auteur qui souligne).

Les formations cosmographiques ne se limitent pas aux croyances *religieuses*, mais examinent toutes croyances directrices déployant une certaine signification du monde. Le discours moderne, épistémologique plus précisément, prétend parvenir à l'objectivité et à la connaissance par la méthode scientifique. Or, la philosophie contemporaine nous révèle que tout discours est un réseau de croyances où chaque énoncé doit nécessairement s'appuyer sur

d'autres énoncés afin d'être significatif, et non sur l'adéquation de la représentation à la chose (Davidson, 2001; Rorty, 1994).

Ainsi, le discours prétendant parvenir à l'objectivité est davantage fondé sur un réseau de croyances que sur une factualité empirique irrévocable. De ce fait, il ne peut y avoir de vérités « absolues », « transhistoriques », « transculturelles » ou « métadiscursives » puisque *le regard que nous portons sur nous-mêmes ou sur le monde est le fruit, longuement mûri, d'une construction historique particulière (et non le résultat d'un mécanisme objectif et invariable)* (Dubuisson, 59). Autrement dit, les formations cosmographiques contextualisent les discours, plutôt que prétendre à l'« objectivité » ou à la « vérité ».

L'étude des formations cosmographiques permet de révéler les réseaux de croyances où les théories deviennent significatives. La religion, tout comme l'étude des religions, s'articule inévitablement à l'intérieur d'un réseau discursif. Ainsi, *le statut scientifique de l'idée de religion est illusoire, car il résulte en fait d'un processus complexe où se mêlèrent des observations triviales, des déductions bâties sur nos propres préjugés intellectuels et des schèmes explicatifs empruntés aux épistémologies les plus étroitement positivistes* (ibid., 132).

Dubuisson problématise l'utilisation de la « religion » comme catégorie fondationnelle dans le discours occidental en démontrant que cette dernière est intrinsèquement liée à la culture occidentale. Ainsi, l'universalisation de la « religion » constitue une généralisation d'une formation cosmographique occidentale et, par le fait même, mène à l'oblitération de toutes autres formations cosmographiques.

Cette thèse s'apparente à celle de Balagangadhara au sujet de la dynamique des religions. Leurs thèses postulent que les discours théologique et naturaliste constituent des groupes d'énoncés – de croyances – engendrant une conception et une expérience du monde particulière, et qu'elles sont spécifiquement liées à la culture occidentale. Cependant,

Balagangadhara circonscrit l'origine de ce réseau de croyances à la religion. Or, le concept de « vérité », par exemple, conservé sous l'effigie de la « connaissance » dans l'épistémologie, est intrinsèque à la philosophie et non exclusivement à la théologie ou à la tradition judéo-chrétienne. Cette critique de Balagangadhara sera élaborée dans la troisième partie de ce travail.

Les hypothèses de Dubuisson soulèvent aussi le problème de l'oblitération de l'*Autre*. Le discours occidental postule des « religions » dans toutes les cultures et cette « catégorisation » constitue une représentation de l'*Autre* dans une « vision-du-monde » familière. Ce processus d'oblitération de l'*Autre* sous l'« universalité de la religion » constitue une relecture occidentale « percevant » sa propre grille catégoriale sur le monde. De ce fait, d'après Dubuisson, *le discours ethnocentrique, qui se trouve être le discours hégémonique reconnu pour être le seul capable d'exprimer l'universel, communique à celui qui en parle la langue et qui le profère, la sensation incomparable que le monde est partout son monde (ibid., 279)*. Autrement dit, alors que ce discours prétend parler de l'*Autre*, il ne constitue qu'une variation de lui-même.

Dubuisson affirme que l'étude des *religions* devrait plutôt être l'étude des *formations cosmographiques*. Cette suggestion est novatrice. Son application ne doit pas être limitée par une épistémologie postulant une démarcation radicale entre les « croyances » et les « connaissances » où les « croyances » seraient associées aux variations culturelles et historiques, tandis que les « vérités » seraient associées à l'objectivité et à la factualité. Dans la catégorie « croyances » seraient comprises les religions et les mythes, tandis que la scientificité et l'objectivité seraient associées à la « connaissance »⁸. Ce discours moderne

⁸ Nous avons relevé précédemment que d'après dans le discours moderne, la « vérité » et la « connaissance » ont la même signification.

est lié à la sécularisation, c'est-à-dire à l'émergence d'un discours axé sur la connaissance issue de la Raison et de la méthode scientifique (Asad, 2003; King, 1999; Fitzgerald, 2007a, 2007b).

Les sciences des religions sont présentement vouées à être un discours « conciliant » ces deux oppositions, puisqu'elles adhèrent aux discours séculiers en tentant de démontrer et d'observer les « systèmes de croyances », c'est-à-dire les religions, des différentes cultures. Cependant, une démarcation radicale entre croyance et vérité est maintenue et établie par ce discours séculier qui s'accorde le privilège épistémologique de discerner la connaissance de la croyance.

Suivant la perspective de Davidson (1984), on peut conclure que s'il n'y a que des « croyances » et non des « vérités », non seulement cette démarcation radicale devient en elle-même une croyance, mais l'horizon des sciences des religions devrait être définie comme l'étude des réseaux de croyances ou des *formations cosmographiques*. Autrement dit, les sciences des religions ne se limiteraient pas à étudier la religion, mais incluraient dans sa recherche *tout réseau de croyances*, incluant de prime abord les croyances fondationnelles du discours occidental. Dès lors, les grilles catégorielles de l'Occident constitueraient « l'objet » de prédilection de l'étude des formations cosmographiques puisque nos concepts, nos catégories, nos sciences relèvent de celles-ci. C'est dans ce sens que l'exposition des postulats implicites au discours moderne de l'occident et sa déconstruction systématique constitue, et ce travail tentera de le démontrer, une première étape nécessaire aux sciences des religions. La déconstruction du signifié transcendantal « religion » s'insère dans ce projet de recherche.

1.3.3 Critique de l'anthropologie, de l'ethnocentrisme et de l'universalité de la religion

L'analyse rigoureuse à laquelle Dubuisson se livre montre que le succès de l'exportation de la notion de « religion » provient d'une généralisation suspecte du cas occidental, car nulle part ailleurs qu'en Occident la religion n'existe en tant que domaine distinct. Or, selon Dubuisson, *l'erreur transcendantale a consisté et consiste encore aujourd'hui à considérer comme notion universelle ce qui n'est après tout que la version épurée de l'une de nos plus vieilles catégories indigènes (ibid., 84).*

Les discours postulant l'universalité de la « religion » créent l'illusion d'une pertinence universelle de la catégorie « religion ». Or, ces discours ne sont que des formations discursives occidentales étroitement liées à une historicité. A l'instar de Balagangadhara, Dubuisson souligne que *la religion est admise a priori comme une catégorie évidente, universelle et intemporelle (ibid., 238).* Autrement dit, elle est une catégorie non problématisée et universalisée.

Dubuisson reproche à l'anthropologie et à l'histoire des religions d'avoir effectué un travail d'acculturation en affirmant que

les données fournies par la philologie, l'histoire et l'ethnographie ont été systématiquement retraduites dans les catégories *religieuses* de l'Occident chrétien. Ce formidable et incessant travail d'acculturation (et de falsification !) a eu pour résultat de gommer toute étrangeté, toute altérité. Le chamanisme sibérien, les cultes civiques romains, les cérémonies vaudou, les gravures rupestres préhistoriques et tant d'autres ont été indistinctement « formatés » aux dimensions et aux calibres de nos cadres de pensée (*ibid.*, 132).

Nous pourrions certes répliquer que les « autres » cultures, qui adhèrent à ce discours occidental dans la description de leur culture, confirment la véracité et la pertinence de ses catégories universelles. Dubuisson affirme que cette adhésion aux catégories du discours occidental n'est certainement pas le résultat d'une relation égalitaire ou d'une recherche

concernant la « réalité des choses » ou « l'essence du phénomène » en question, mais relève plutôt du fait que ces cultures sont placées en contact ou sous l'influence directe de l'Occident. Ainsi, elles

ont été contraintes de s'inventer une religion en se mettant à l'école de l'Occident... [et que cet] effet pervers, « l'effet religion » si l'on veut absolument lui donner un nom, procède de l'acculturation exercée sans relâche par notre civilisation hégémonique et conquérante (*ibid.*, 133).

En fait, la question suivante s'impose : ces cultures non occidentales, ne sont-elles pas entendues et reconnues par les sociétés occidentales dans la mesure où elles peuvent acquiescer aux grilles catégorielles de l'Occident et les valider. Autrement dit, les « porte-parole » de ces cultures non occidentales, ne sont-ils pas précisément « porte-parole » dans la mesure où souscrivent à notre langage, c'est-à-dire au langage séculier et moderne⁹ ? D'ailleurs, comment ces cultures pourraient-elles prendre part aux « conversations savantes » concernant la question religieuse, pour ne mentionner que celle-ci, sans *a priori* avoir reçu notre héritage culturel – notre éducation – ou minimalement, parler notre langage ?

Ce processus d'acculturation est bilatéral et l'un des pôles, afin d'être vu et entendu, doit avoir recours au langage de l'autre, ce qui influence aussi « sa » représentation à l'intérieur de ce langage. Autrement, il n'y aurait pas de « compréhension mutuelle ». Par exemple, King (1999) démontre que la « découverte » de l'hindouisme et du bouddhisme relève d'un processus dynamique bilatéral d'acculturation et de réappropriation. Il est évident que l'un des pôles est plus influent que l'autre. Cependant, cette « découverte » relève d'une « entente relative mutuelle » par l'entremise de « porte-parole » assurant une « traduction

⁹ Le terme « langage » représente un discours donnant accès à un sens, à une signification. Le discours séculier-moderne est présentement le langage des savants de l'Occident. Le terme « langage » ne se limite absolument pas à une langue spécifique telle le français ou l'anglais, par exemple.

légitime ». En ce sens, les cultures non occidentales contribuent tout de même à l'élaboration de leur « représentation ».

Cette question soulève l'empiricité du phénomène « religieux » et donc les nombreuses descriptions de l'anthropologie et de l'ethnographie. Ces dernières semblent apporter des faits empiriques supportant l'universalité de la religion. Or, le questionnement est dirigé moins vers les formations discursives postulant l'universalité de la religion, que vers sa justification. Les énoncés perdent donc de leur « factualité » lorsque l'on constate que *d'un strict point de vue empirique descriptif, il [est] impossible, quand bien même on en acceptait le principe, de dire et a fortiori de décrire ce qui constituait l'invariant, le noyau immuable des religions (ibid., 236).*

Comment pourrait-on alors expliquer la présence et la persistance d'un noyau invariable et idéal – la religion – dans la multiplicité des diverses cultures? Cette problématique ressemble étrangement à de nombreux débats philosophiques occidentaux recherchant des éléments universaux non conditionnés dans la constante fluctuation de la réalité. Le discours fondé sur une distinction fondamentale entre le sensible et l'intelligible, dont le premier est conditionné et le second non conditionné, rencontre le même paradoxe, c'est-à-dire qu'il doit pouvoir expliquer la présence d'éléments universels, tels que la logique et la mathématique par exemple, dans une empiricité infiniment variable.

L'une des réponses à cette question fut que les idéaux relèvent de l'« intelligible » et « surplombent » le sensible. Autrement dit, cette idéalité offre une stabilité et une unité dans la perpétuelle transformation de l'empiricité, c'est-à-dire du sensible. Cette démarcation radicale entre le sensible et l'intelligible ne relève pas de la science, mais de la métaphysique et de la philosophie helléniste plus précisément. En d'autres mots,

admettre *a priori* que l'intelligible transcende le sensible et que ce dernier ne découvrira jamais sa plénitude et son achèvement qu'avec le soutien du précédent est une attitude incompatible avec les ambitions d'une authentique saine démarche scientifique. Pour cette dernière, l'intelligible n'appartient pas moins que le sensible à ce monde-ci et ils relèvent tous les deux de processus historiques comparables. Le sens d'un fait, *religieux* ou autre est aussi historique, aussi conditionné que ce fait lui-même. Il n'est pas plus mystérieux ni moins immanent que l'autre. L'un et l'autre se situent très exactement sur le même plan, le plan humain (*ibid.*, 247-248).

Dubuisson n'aborde pas uniquement les implicites théologiques reliés à l'usage du terme « religion », mais aussi le réseau de croyances où il devient significatif, c'est-à-dire le discours occidental en général. Comment la « religion » pourrait-elle être significative, c'est-à-dire avoir un sens dans le discours occidental, si elle n'était pas *a priori* imbriquée dans une *épistémè*?¹⁰ Cette *épistémè*, ne détermine-t-elle pas en grande partie la signification des mots? Autrement dit, ne constitue-t-elle pas une « archive » déterminant l'intelligibilité et le sensé? Cet héritage discursif occidental a été problématisé par la philosophie contemporaine, autant analytique (Davidson, 1984; Quine, 1977; Rorty, 1979, 1991, 1994; Wittgenstein, 2004) que continentale (Derrida, 1967a, 1967b, 1967c; Foucault, 1966, 1969; Heidegger, 2001, Levinas, 1978; Loytard, 1979, 1983).

Ainsi, l'objectivité de la factualité de la religion est symptomatique d'un discours objectiviste prétendant accéder à l'objectivité, c'est-à-dire à la réalité des choses telles qu'elles sont. Partant de la prémisse que nous ne pouvons guère accéder à un point de vue métadiscursif, c'est-à-dire en extériorité à toute historicité et à tout discours, les « faits » et les « données » ne sont que des formations discursives soutenues et légitimées par une *épistémè*. Dubuisson est très clair sur ce point.

¹⁰ Michel Foucault définit *épistémè* comme *l'ensemble des relations pouvant unir, à une époque donnée, les pratiques discursives qui donnent lieu à des figures épistémologiques, à des sciences, éventuellement à des systèmes formalisés...L'épistémè, ce n'est pas une forme de connaissance ou un type de rationalité qui, traversant les sciences les plus diverses, manifesterait l'unité souveraine d'un sujet, d'un esprit ou d'une époque : c'est l'ensemble des relations qu'on peut découvrir, pour une époque donnée, entre les sciences quand on les analyse au niveau des régularités discursives* (Foucault, 1969, 259).

Comment d'ailleurs sortirait-elle [l'histoire des religions] de ce cercle magique alors que l'objet qu'elle est censée étudier lui est fourni par sa propre tradition culturelle, laquelle, en sous-main, lui impose en supplément les moyens et les cadres de son enquête ? La condamnant par là à retrouver les mêmes préjugés, à poser les mêmes questions, à réemployer sans cesse les mêmes arguments et à se tenir enfermé dans les mêmes apories (*ibid.*, 273).

D'après Dubuisson, l'illusion de l'objectivité et de la neutralité de nos grilles catégorielles ne relève guère de certitudes métaphysiques, puisqu'elles ne sont ni démontrables ni réfutables, mais plutôt d'une familiarité discursive ayant un passé de plus de vingt-cinq siècles¹¹.

Les recherches de Dubuisson évoquent des problématiques similaires à celles soulevées par la philosophie contemporaine. Cependant, elles n'approfondissent pas l'apport de la philosophie aux questions qu'il soulève. Nous sommes en droit de nous demander si cette lacune ne relève pas d'un manque de connaissance en matière de philosophie contemporaine puisque Dubuisson est, de par sa formation, un historien des religions. Néanmoins, il soulève des points saillants et fondamentaux et contrairement à Balagangadhara, Dubuisson problématise l'universalité de la religion en termes de formations discursives plutôt que « d'influence judéo-chrétienne », contextualisant simultanément le discours et la problématique.

La contribution de Daniel Dubuisson aux sciences des religions est importante. Sa prise en considération de l'*épistémè* comme « topique déterminante » dans la conceptualisation de l'universalité de la religion est très innovatrice.

De même, Fitzgerald (2000, 2007a) aborde les paradoxes engendrés par la fluidité sémantique du terme « religion » ainsi que l'aspect historique du discours au sujet de la

¹¹ Dubuisson signale l'influence helléniste indéniable : *Les réflexions concernant, par exemple, l'universalité et l'origine de la croyance aux dieux, la présence ou l'absence d'une bienveillante providence ou le type d'interprétation que l'on pouvait appliquer aux mythes, ont débuté en Grèce longtemps avant la naissance du christianisme pour être reprises ensuite par les premiers pères de l'Église* (*ibid.*, 169).

religion, mais il ne problématise pas l'ensemble discursif, c'est-à-dire l'*épistémè*. Masuzawa aborde l'aspect historique et généalogique de la religion dans une période spécifique et déterminante des études des religions en recadrant l'émergence des « grandes religions » du monde, mais elle ne problématise pas l'*épistémè* permettant l'intelligibilité de l'universalité et du discours des « grandes religions » du monde. Ces deux auteurs ne font par ailleurs aucune référence à la philosophie contemporaine problématisant l'héritage métaphysique légué par la culture occidentale. Remédier en partie à cette lacune est l'un des objectifs de ce travail. Par conséquent, si cette thèse s'inspire en grande partie des recherches effectuées par Dubuisson, son objectif est d'approfondir un aspect philosophique trop peu abordé par cet auteur.

1.4 Problématisation de la catégorie « religion » : critique par T. Fitzgerald.

Timothy Fitzgerald est l'une des figures les plus importantes du *critical religion*. Ses recherches problématisent et contextualisent l'utilisation de la catégorie « religion » dans un cadre méthodologique sociohistorique. Son premier livre, *The Ideology of Religious Studies*, élabore deux critiques. La première postule que les sciences des religions, entendue comme l'étude « scientifique » du phénomène religieux, était vouée à l'échec dès son commencement puisqu'elles adhéraient implicitement à des prémisses théologiques. La seconde critique souligne la confusion et l'inutilité de l'utilisation du terme « religion » en affirmant que le terme n'apporte aucune contribution analytique particulière autrement qu'à l'intérieur de son cadre théologique.

Dans son deuxième livre, *Discourse on Civility and Barbarity*, Fitzgerald aborde des problématiques similaires, mais comme le titre le suggère, par l'entremise d'une perspective

discursive plutôt qu'idéologique. Ces deux livres sont des incontournables du *critical religion*.

1.4.1 Problématisation et contextualisation de la catégorie « religion »

Fitzgerald propose deux types de problématique, basés sur des catégories primaires et des catégories secondaires. Les catégories secondaires s'attardent sur le problème définitionnel. Fitzgerald, comme plusieurs autres auteurs, soutient que les problèmes définitionnels dans l'étude de la religion conduisent forcément à des définitions soit trop exclusives, soit trop inclusives. Par contre, d'après Fitzgerald, les problématiques primaires, plus « essentielles » et « significatives » sont celles qui contextualisent l'utilisation du terme « religion » à l'intérieur des discours idéologiques. Il est important de noter que dans son livre sur *The Ideology of Religious Studies* (2000), Fitzgerald envisageait cette contextualisation par l'entremise de ce qu'il appelle des « idéologies ». Cependant, dans son deuxième livre (2007a), il abandonne ce terme et opte pour « discours ».

Fitzgerald soutient que l'objet « religion », dans le discours moderne, a recours à une panoplie d'*a priori* idéologiques et ne constitue aucunement une « objectivité » du monde, mais plutôt une construction idéologique liée à des contingences historiques particulières. Ce point démarque particulièrement Fitzgerald de Balagangadhara, puisque ce dernier soutient que les sciences des religions n'a pas de « théorie de la religion », acquiesçant par le fait même à la *possibilité* d'une théorie de la religion, tandis que Fitzgerald affirme que les théories séculières sont inévitablement insérées dans des idéologies « modernes », et souligne que le discours moderne s'articule à partir d'une démarcation radicale entre le séculier et le religieux. Voici un passage à ce sujet.

What I wish to point out is that the secular is itself a sphere of transcendental values, but the invention of religion as the locus of the transcendent serves to disguise this and strengthen the illusion that the secular is simply the real world seen aright in its self-evident factuality. And it follows from this that such a distinction between the religious and the non-religious realms must exist universally in all societies, awaiting recognition by those who have yet to outgrow the mystifications and irrationalities of their respective traditions (Fitzgerald, 2000, 15).

En contextualisant la religion à l'intérieur de son discours moderne, Fitzgerald remet en question l'ensemble discursif (idéologique) responsable de la mise en place et de l'articulation de la dichotomie « religion-séculier ».

Ce point semble, de prime abord, en accord avec Balagangadhara dans la mesure où les deux auteurs dénoncent la présence d'*a priori* théologiques influençant et déterminant la « religion ». Par contre, Fitzgerald tente de contextualiser les contingences historiques de la signification du terme « religion » à l'intérieur de l'idéologie moderne. Conséquemment, sa recherche ne se limite pas aux implicites théologiques comme le fait Balagangadhara. En ce sens, Fitzgerald révèle une « dialectique » dans l'articulation de la dichotomie religieux-séculier qui constitue une unité oppositionnelle où l'identité de chaque terme est déterminée par leur exclusivité mutuelle.

Fitzgerald met en contraste l'idéologie séculière de l'époque moderne et l'idéologie de chrétienté (*Christendom*) de l'époque médiévale. Il souligne que l'idéologie de chrétienté était holistique et hiérarchique, fondée sur l'ordre, et que l'idéologie moderne, c'est-à-dire séculière, a émergé en réaction à cette dernière en valorisant l'individualisme, la démocratie et le naturalisme, dont les fondements sont le sujet, la science et la Raison (*ibid.*). En d'autres mots,

it was the creation of a new category (natural religion) whose ideological function was to clear a conceptual space for 'secular nature' – not only the world as an object imagined as a machine or an organism but also natural individuals, natural rationality, natural forms of exchange, natural markets (*ibid.*, 29).

L'idéologie moderne engendre un changement sémantique de la « religion », transformant celle-ci en « phénomène naturel ». L'universalité de la religion devient *ipso facto* « naturelle » puisque le concept d'universalité est intrinsèque au naturalisme¹².

Fitzgerald rapporte :

One can see this process especially in relation to the changed meaning of the 'secular' from a division within a totality of Christendom combining all created beings in a cosmic hierarchy to a fundamentally distinct and neutral (factual) sphere of nature: natural individuals, freedoms, civil society, markets, and rationality defined in terms of natural science and contrasted with the supernatural, otherworldly sphere of private soteriological commitment. In reality the neutral, factual sphere, 'the secular' – the arena of scientific knowledge, modern politics, civil society, and Individuals maximizing natural self-interest – is itself an ideological construction, and it is the location of fundamental modern western values. But it is presented as a universal given to which all cultures (if they are fully rational) should conform (*ibid.*, 5-6).

Selon Fitzgerald, la science des religions est davantage une « théologie œcuménique libérale » (*liberal ecumenical theology*) qu'une « science », puisqu'elle constitue un projet idéologique moderne issu d'une tradition théologique. Ainsi, l'idéologie moderne naturalisa la religion, et non pas la théologie comme chez Balagangadhara (*ibid.*, 5). Ce changement d'idéologie engendra l'universalisation de la *religion*, puisque cette dernière, étant re-classifiée sous « catégorie naturelle », devint inévitablement un « phénomène naturel » présent dans toutes les cultures.

Ce point contraste avec celui de Balagangadhara, affirmant que l'universalité de la religion est originaire de la théologie judéo-chrétienne, alors que Fitzgerald circonscrit l'universalité de la religion à l'idéologie moderne. Néanmoins, ces deux auteurs postulent que le naturalisme naturalisa la religion.

¹² L'universalité et l'essentialisme sont intrinsèques au naturalisme, qui postule des « essences naturelles ». Le deuxième chapitre constitue une explication détaillée de ce propos.

Les trois auteurs abordés jusqu'à présent (Balagangadhara, Dubuisson et Fitzgerald), s'accordent tous sur le fait que la « religion » est une catégorie anthropologique particulière intrinsèque à l'histoire de l'Occident et qui ne peut guère être universalisée ou transférée d'une culture à l'autre.

Revenons maintenant aux recherches de Fitzgerald. Son approche socio-historique localise l'émergence des sciences des religions dans l'idéologie protestante de la fin du XVIII^e siècle. Il affirme que les études comparatives des religions et la phénoménologie ont accompagné la transformation de l'idéologie médiévale de chrétienté en une étude scientifique des religions du monde. Voici un passage révélateur à ce sujet de l'auteur.

Phenomenology of religion is a form of liberal ecumenical theology, and that phenomenologists and their nineteenth century antecedents in comparative religion have extended and transformed the traditional soteriological meaning of faith in Jesus Christ, and its cultural/institutional context of Christendom, in many different crosscultural directions to include greater and greater numbers of presumed analogues (*ibid.*, 14).

De surcroît, Fitzgerald a recours à une grille catégoriale d'influence marxiste et relève des facteurs coloniaux et économiques à l'origine de cette idéologie. Ainsi,

[he is] arguing that the category [religion] is at the heart of modern western capitalist ideology and that it mystifies by playing a crucial role in the construction of the secular, which to us constitutes the self-evidently true realm of scientific factuality, rationality and naturalness (*ibid.*, 20).

Cette prise en considération de facteurs coloniaux n'est pas originale, puisque Balagangadhara y fait aussi référence. Cependant, l'utilisation de la terminologie marxiste dans les recherches de Fitzgerald suggère une influence plus prononcée que chez les autres auteurs du *critical religion*¹³. Fitzgerald localise donc la transformation sémantique du terme « religion » au tournant idéologique « moderne » engendré par l'expansion du protestantisme

¹³ L'utilisation d'un concept tel « idéologie capitaliste », par exemple, révèle une influence marxiste.

et du capitalisme, tandis que Balagangadhara localise cette transformation sémantique dès l'origine du christianisme.

Fitzgerald contribue d'une façon significative à la question en abordant cette problématique d'idéologie occidentale capitaliste suivant une perspective sociologique et marxiste, et en identifiant des intérêts économiques et impérialistes comme facteurs déterminants dans la construction de la catégorie « religion ». Ainsi, Fitzgerald affirme que les études comparatives des religions collaborèrent implicitement à ces intérêts économiques en justifiant et légitimant le discours impérialiste. L'auteur rapporte :

What it seems to suggest, rather, is a mechanism that became increasingly more pronounced as European and American economic and imperial expansion gathered pace: the projection of western ideological assumptions onto the very different cultures encountered (*ibid.*, 34).

Or, Balagangadhara, s'il décèle des liens intrinsèques entre les sciences des religions et le colonialisme, n'a pas recours à la terminologie sociologique ou marxiste.

1.4.2 « Religion » : une construction idéologique moderne

L'une des contributions significatives de Fitzgerald est sa « déconstruction » de du terme « religion » dans l'idéologie moderne. Il est important de ne pas confondre l'utilisation du terme « déconstruction » chez Fitzgerald avec celle de Jacques Derrida qui travaille à un niveau différent en poursuivant le projet heideggérien de *Destruktion* de la métaphysique dans le discours occidental,¹⁴ tandis que Fitzgerald « déconstruit » le terme « religion » tel qu'utilisé dans les sciences des religions par l'entremise de l'histoire et de la sociologie¹⁵.

¹⁴ Ce point sera approfondi dans la deuxième partie de ce travail portant spécifiquement sur la déconstruction de Jacques Derrida.

¹⁵ Fitzgerald rapporte à ce sujet : *In fact the logic of the sociological approach to religion, I will argue, leads to its deconstruction, which is exactly the opposite of the phenomenological goal, which reifies it (ibid., 12).*

Fitzgerald remarque, par exemple, que la conceptualisation protestante d'une religiosité privée est primordiale et déterminante dans l'établissement de la démarcation radicale entre le séculier et le religieux. Dans une telle perspective, on ne doit pas rechercher « l'essence » de la religion dans les manifestations publiques, mais plutôt dans l'expérience privée d'une conscience. De ce fait, la religion est placée dans l'individuel et le privé, tandis que l'espace public correspond au politique, c'est-à-dire l'État. Il y a là une dichotomie qui postule que les décisions individuelles prises dans l'espace « privé » sont, dans une certaine mesure, différentes et « en opposition » aux règlements ou aux intérêts de l'État, prises *par* et *dans* un espace public. En d'autres mots,

The Protestant doctrines of salvation introduced a profoundly different concept of the private conscience. The new doctrines of the self in relation to God and the world had implications for philosophical concepts of individual autonomy, for economic activity, for ideas about rationality, civil society and human rights, and for the development of the institutions of representative government. With regard specifically to the category religion, there developed an influential notion that the truly religious consciousness is private, that religion is defined in terms of some special kind of experience had by individuals, and that the institutional forms of ritual, liturgy, and church are merely secondary social phenomena that are either not in themselves religious or are religious in a secondary, derivative sense (*ibid.*, 27-28).

En signalant l'influence de l'« idéologie » des doctrines protestantes adhérant à la notion d'une expérience privée, ainsi que de l'idéologie moderne postulant un sujet libre, en lien avec la démarcation radicale entre la « religion » et le séculier, Fitzgerald rejoint plusieurs autres auteurs qui ont aussi relevé ces liens, dont Balagangadhara (1994), Dubuisson (1998) et King (1999).

Cependant, une critique peut être émise. L'intelligibilité d'une expérience privée qui suppose une conscience autonome et un sujet rationnel ne peut guère relever uniquement des doctrines protestantes, puisqu'elle puiserait leur intelligibilité en elle-même, par elle-même. Ce discours doit forcément adhérer à une ontologie pour être « intelligible » et sensé.

Autrement dit, ce discours doit être « appuyé » non seulement par l'idéologie protestante, mais aussi par une *épistémè*. Cette *épistémè* s'articule à l'intérieur d'une ontologie qui est autant déployée par le discours philosophique que par celui des doctrines protestantes. En ce sens, prétendre pouvoir établir une démarcation claire et nette entre l'influence de ces discours soulève de nombreux problèmes. L'*épistémè* ne constitue donc pas un « ensemble d'énoncés similaires » ou partageant des « points de vue » semblables, mais constitue plutôt un réseau de forces et de contraintes prédéterminant et circonscrivant les énoncés. En d'autres mots, l'*épistémè*

n'a pas pour fin de reconstituer le système de postulats auquel obéissent toutes les connaissances d'une époque, mais de parcourir un champ indéfini *de relations...* de saisir le jeu des contraintes et des limitations qui, à un moment donné, s'imposent au discours (Foucault, 1969, 260, c'est moi qui souligne).

Ceci soulève l'inexorable difficulté de la problématisation d'un discours. Nous ne mentionnerons ici que brièvement cette problématique puisque la deuxième partie de ce travail élabore davantage ce point. Un discours, étant largement déterminé par cette *épistémè*, ne peut pas être critiqué d'un point de vue « neutre » et « objectif », c'est-à-dire d'un point de vue « extérieur ». Seulement un autre discours, c'est-à-dire d'autres énoncés ou d'autres croyances, peut « critiquer » des énoncés. Un discours ne peut pas détenir un privilège épistémologique absolu, c'est-à-dire une autorité lui permettant de légiférer tous les autres discours. Autrement dit, les énoncés établissent des relations entre eux, mais aucun énoncé ne peut « légiférer » les autres par un pouvoir qu'il s'accorderait lui-même ou de par une puissance « législative ».

Une seconde critique peut être émise à l'égard des hypothèses de Fitzgerald. En effet, son cadre d'analyse établit des liens entre « idéologie » et « religion ». Toutefois, l'utilisation du terme « idéologie » est problématique, puisque ce terme est vague et étroitement lié au

discours moderne. De ce fait, son utilisation oriente la recherche vers une dynamique typique des idéologies modernes, puisqu'elle postule l'existence d'une entité homogène appelée « idéologie ». Ce type de discours explique mal l'intelligibilité de l'ensemble du discours puisqu'il postule l'existence d'entités idéologiques aprioriques, c'est-à-dire qui ne sont pas problématisées.

Or, dans une analyse discursive, ce n'est pas « l'idéologie » qui est problématisée, mais le réseau d'énoncés déployant ces « idéologies ». Autrement dit, l'analyse discursive tente de démontrer comment certains discours peuvent se déployer et se former à l'intérieur d'un réseau de formations discursives. Les idéologies ne sont pas des entités homogènes et statiques, mais constituent des ensembles discursifs hétérogènes et dynamiques. Autrement dit, Fitzgerald réifie les idéologies. Cette critique sera élaborée davantage dans la troisième partie de ce travail.

Selon Fitzgerald, la conceptualisation du terme « religion » fit son apparition avec l'émergence du discours moderne. Une démarcation radicale entre le séculier et le religieux fut établie associant les croyances et les mythes à la religion, tandis que le séculier fut alors associé à la raison, à la vérité et à la science. Cette position de Fitzgerald est diamétralement opposée à celle de Balagangadhara, puisque Fitzgerald suppose que l'idéologie moderne constitue une coupure idéologique d'avec l'époque médiévale, tandis que Balagangadhara prétend que le discours théologique fut simplement naturalisé avec le discours moderne.

Fitzgerald associe la dichotomie séculier-religieux à un processus dialectique expliquant en partie l'armature du discours moderne, mais ne souligne aucune continuité entre cette période et celle qui la précède puisque Fitzgerald prétend que le discours moderne est en réaction à l'idéologie de chrétienté. Par contre, Balagangadhara démontre une

continuité entre la période moderne et les précédentes, dont le fil conducteur serait la théologie judéo-chrétienne. Or, y a-t-il continuité ou rupture entre ces deux paradigmes ?

Cette thèse tentera de démontrer que la coupure idéologique de l'époque moderne maintient un réseau de croyances dont l'origine s'avère être helléniste plutôt que moderne. Ainsi, cette continuité non signalée par Fitzgerald ne doit pas être recherchée exclusivement dans la théologie judéo-chrétienne, telle que Balagangadhara le soutient, mais aussi et principalement dans l'ontologie classique issue de la tradition helléniste. L'omission de l'héritage helléniste dans l'histoire de la pensée occidentale est une lacune non seulement de ces deux auteurs, mais aussi du *critical religion* en général. Cette lacune provient en grande partie de l'insuffisance de référence à la philosophie contemporaine, qui a problématisé explicitement les présupposés ontologiques et métaphysiques dans le discours moderne.

Ainsi, Fitzgerald et Balagangadhara affirment que l'universalité de la religion fut mise en place par l'entremise du discours naturaliste qui « naturalisa » la religion, engendrant ainsi une catégorie universellement valide. Cependant, ils n'abordent guère comment l'essentialisation, c'est-à-dire la possibilité même de postuler des essences, a pu être intelligible et sensée, autant dans le discours moderne que dans la scolastique que dans l'antiquité.

Nous n'avons qu'à penser aux diverses « religions » du monde. Dans le discours moderne, celles-ci deviennent des manifestations spécifiques de diverses religions validant et légitimant la catégorie universelle « religion »¹⁶. Fitzgerald pour sa part, problématise partiellement l'idéologie utilisée afin de rendre intelligibles les études comparatives des

¹⁶ Fitzgerald écrit à ce propos : *The importance of this was that it paved the way for imagining the possibility of 'religion' existing outside the biblical world of faith (ibid., 28)*. Autrement dit, la « religion » devint, à l'extérieur de son contexte théologique initial, une catégorie épistémologique, c'est-à-dire une connaissance représentant une réalité naturelle et universelle.

religions en démontrant que cette méthode aurait été inconcevable – inintelligible – à l'époque médiévale, puisque la religion, n'étant pas une catégorie distinctive « représentant une facette du monde », constituait une vision globale de la chrétienté. Fitzgerald et Balagangadhara n'abordent cependant pas l'incontestable influence du jeu de langage métaphysique, c'est-à-dire l'horizon permettant l'intelligibilité de l'*universalité* en soi. En ce sens, Fitzgerald et Balagangadhara n'abordent aucunement les conditions d'intelligibilité de l'essentialisation et de l'universalisation en soi. Ce point sera approfondi davantage dans la troisième partie de ce travail.

Selon Fitzgerald, les sciences des religions ont conservé le postulat théologique de la croyance en un Être supérieur. Ainsi, à défaut de pouvoir prouver l'existence d'un Être suprême, les études comparatives des religions s'attardent à prouver l'universalité de la croyance en un Être supérieur. En d'autres mots, *the myth is that there is one Ultimate Reality, God or The Transcendent, who is ontologically outside the world but who gives meaning and purpose to human relationship, to history, and to suffering (ibid., 31).*

Ce mythe constitue, selon Fitzgerald, une forme de continuité entre le discours de chrétienté et le discours moderne. Cette continuité, contrairement à ce que dit Balagangadhara, ne se trouve guère dans la naturalisation de la théologie, mais plutôt dans la *conservation* de cette croyance théologique à l'intérieur du discours moderne. Autrement dit, Fitzgerald, contrairement à Balagangadhara, ne prétend pas que la théologie s'est « transformée » en un discours séculier, mais que le discours séculier a conservé l'universalité de la croyance en un Être supérieur. Conséquemment, Fitzgerald soutient que les sciences des religions, afin de couper le lien avec la théologie, devraient avoir recours

exclusivement aux sciences humaines afin d'étudier le contexte culturel et social de la religion.¹⁷

Mentionnons une brève critique à ce propos. Fitzgerald problématise le discours des sciences des religions en proposant qu'il constitue des constructions idéologiques étroitement liées au discours moderne. Or, paradoxalement, Fitzgerald affirme aussi que les sciences des religions devraient avoir recours exclusivement aux sciences humaines, et particulièrement à la sociologie et à l'histoire. Il semble y avoir une profonde contradiction que Fitzgerald ignore, puisque ces dernières sont aussi intrinsèques aux idéologies modernes.

Comment pourrait-on étudier les religions exclusivement par les sciences humaines tout en problématisant le discours moderne? Autrement dit, les « vraies sœurs » des sciences des religions, n'ont-elles pas les mêmes « parents », c'est-à-dire les idéologies modernes ? Cet « air de familiarité » entre les disciplines des sciences humaines n'est pas problématisé par Fitzgerald. Or, la problématisation des sciences humaines a été l'objet de nombreuses discussions par des philosophes contemporains (Derrida, 1967a, 1967b, 1967c; Foucault, 1966, 1969; Heidegger, 2001; Lyotard, 1979; Wittgenstein, 2004). Fitzgerald n'y fait aucune référence. Tout comme Balagangadhara, il semble, du moins dans son premier ouvrage, ignorer ces débats philosophiques¹⁸.

En ne problématisant pas le discours moderne dans son ensemble, mais uniquement l'« invention religion », Fitzgerald crée une démarcation arbitraire plaçant « religion » en marge, voire même en extériorité au discours qui l'a « créé ». Autrement dit, Fitzgerald

¹⁷ Thus reconceptualizing the study of religion by severing its ties to theology, far from weakening it, strengthens it. It realigns the field with **its true sisters, anthropology, history, and cultural studies** (ibid., 13, c'est moi qui souligne)

¹⁸ Fitzgerald rectifie ses hypothèses dans son deuxième livre intitulé *Discourse on Civility and Barbarity : A Critical History of Religion and Related Categories* en problématisant les sciences humaines.

problématise le terme « religion » par l'entremise du « langage » moderne lui permettant d'accéder à un métalangage au sujet de la construction idéologique « religion ».

Paradoxalement, Fitzgerald a recours dans sa critique au même jeu de langage qui a « inventé » la religion en premier lieu. Autrement dit, sans la problématisation de ce jeu de langage moderne, Fitzgerald arrive à la prétention que certains discours, les sciences sociales dans ce cas-ci, détiennent l'autorité de « légiférer » les autres discours. Fitzgerald ne semble pas conscient de sa position épistémologique typiquement moderne en adhérant à la possibilité de pouvoir accéder à un métalangage. Cette critique sera approfondie dans la troisième partie de ce travail.

1.4.3 La non-pertinence de la catégorie « religion »

Fitzgerald (2000, 2007a) propose d'abandonner l'utilisation de la catégorie « religion » permettant, selon les essentialistes, de « percevoir » cette phénoménalité distinctive du religieux, puisque ce terme est ambigu, sans référent stable et issu d'un cadre théologique judéo-chrétien. L'auteur décrit à plusieurs reprises comment la spécification « religion » ou « religieux » est inutile, portant même à confusion et qu'une analyse sociologique ou historique suffirait. Voici un passage explicite à ce sujet.

In other words, when we talk about 'religion' in a non-theological way, we are fundamentally talking about culture in the sense of ritualized institutions imbued with meaning through collective recognition. Further, I suggest that the proposal made by some writers that religion, while part of culture, is a distinct subcategory of culture, fails. In that case, I argue that the word 'religion', with its theological and supernaturalist resonance, is analytically redundant. It picks out nothing distinctive and it clarifies nothing. It merely distorts the field (Fitzgerald, 2000, 17).

Fitzgerald déplace donc la question au sujet de l'universalité de la religion vers l'utilisation discursive de la catégorie « religion » et, en dernier lieu, remet en question la

légitimité épistémologique de cette catégorie. Ainsi, il fait remarquer que '*Religion*' is itself the misconception that lies at the heart of the debate (*ibid.*, 49).

Fitzgerald n'est pas le premier à critiquer la réification de la « religion ». McCutcheon (1997) aborde spécifiquement ce problème dans son livre intitulé *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Selon lui, la réification, l'essentialisation et le statut *sui generis* de la religion sont intrinsèquement liés. Il résume comme suit le raisonnement du point de vue essentialiste : puisque la « religion » représente un phénomène particulier de la nature, elle est donc « observable » par une méthode particulière. Autrement dit, cette discipline « distincte » permet l'observation et l'étude d'une particularité phénoménale « religieuse ».

Fitzgerald critique l'approche octroyant une spécificité particulière (*sui generis*) aux religieux. Il rapporte à ce sujet :

The concept of the phenomenon of religion that cannot be reduced to either theology or sociology is itself a reification. The idea that religion has a special, set-apart status and that religious institutions cannot be treated as social institutions in exactly the same way that all other kinds of institutions can be treated, on the grounds that the researcher must remain agnostic regarding the ontological status of the transcendental focus of religious rituals, demonstrates that religion is a concept with an assumed unique ontological and methodological presupposition built into it (*ibid.*, 56).

Cependant, Fitzgerald est ambivalent puisque d'une part, il affirme clairement que l'utilisation de la catégorie « religion » est non-pertinente, puisqu'elle n'apporte aucun éclaircissement particulier et que les sciences humaines suffisent, et d'autre part, il se contredit malgré ses bonnes intentions, puisque sa critique de la construction idéologique de la « religion » constitue aussi une critique implicite des sciences sociales, puisque celles-ci emploient le même jeu de langage. Autrement dit, Fitzgerald critique l'idéologie moderne d'être responsable de la création de la catégorie « religion » tout en affirmant que ce cadre

constitue néanmoins une option viable pour « observer » des faits sociologiques, historiques et psychologiques.

Ainsi, Fitzgerald problématise d'une part la réification et d'autre part, l'essentialisation de la religion dans le discours moderne, mais s'abstient de mettre en cause les autres catégories utilisées par ce même discours, c'est-à-dire les catégories de la sociologie et de l'histoire plus précisément. Il y a un problème épistémologique sous-jacent créant une contradiction que Fitzgerald n'explique guère. Cette critique sera approfondie dans la troisième partie de ce travail.

Fitzgerald suggère donc, à la lumière de sa précédente suggestion d'abandonner la catégorie « religion », de changer le nom « sciences des religions » à « études culturelles » ou « études ethnographiques culturelles ». Il écrit: *since 'religion' does not do the job, then we can surely just as easily invent another name for the department. We could call it humanities, or cultural studies, or ethnographic cultural studies, or theoretically informed ethnographic studies (ibid., 50)*. Encore une fois, Fitzgerald semble proposer que les sciences humaines constituent un sol épistémologique valable.

1.4.4 Apport significatif de *Discourse on Civility and Barbarity*

Dans son deuxième livre, Fitzgerald remplace « idéologie » par « discours » étant donné que le terme *idéologie* est trop vague, trop ambigu et problématique¹⁹. Cette fois, il problématise la « religion » en exposant la fluidité sémantique du terme à travers l'histoire. Cette approche problématise non seulement la « religion » mais l'ensemble discursif où la « religion » acquiert sa signification. Fitzgerald généralise, à la lumière de ses conclusions

¹⁹ Ce terme est étroitement lié aux Idéologues issus des Lumières. Or, le projet de Fitzgerald est une critique de la conceptualisation du terme « religion » par les Idéologues. Conséquemment, aborder cette problématique en utilisant le terme « idéologie » semble paradoxal.

précédentes, la fluidité sémantique qu'il attribuait à la notion de religion à l'ensemble du discours, *incluant* les sciences humaines. Ainsi, Fitzgerald affirme *that none of these categories has fixed meanings and that they are fundamentally rhetorical and strategic* (2007a, 23). Autrement dit, en problématisant la fluidité sémantique de la « religion », Fitzgerald relativise et contextualise le discours des sciences humaines et conclue que *tous* les discours sont nécessairement construits, *incluant* la sociologie et l'histoire.

On peut noter que Tim Murphy (2007) introduit lui aussi la sémiologie dans l'étude de la religion. Cependant, nous pouvons écarter l'hypothèse d'une influence entre les deux auteurs puisque leurs livres furent publiés la même année.

Fitzgerald contextualise la « religion » dans son réseau de croyances modernes, c'est-à-dire où elle devient significative et expose la fluidité sémantique du terme dans l'histoire.

Voici un passage à ce sujet.

Contrary to the superficial impression conveyed by the appearance of historically continuous usages, 'religion' is not something that simply exists in the world, a 'phenomenon' with a stable and continuous identity, but is an ideological category with a shifting semantic in relation to other unstable and contested categories like the secular, science, politics, the state, and so on (*ibid.*, 99).

Selon Fitzgerald, la fluidité sémantique affecte autant les catégories séculières que les catégories « religieuses ». Par contre, en dépit de sa problématisation de l'ensemble du discours moderne, il n'aborde pas explicitement le problème épistémologique sous-jacent, qui découle du besoin de concilier un point de vue prétendant accéder à la « réalité des choses » et, simultanément, postuler que les catégories sont des constructions discursives ? En d'autres mots, si le monde est « décrit » et « perçu » uniquement par des constructions discursives, comment peut-on simultanément adhérer à la croyance que le langage constitue un moyen de représenter le monde *tel qu'il est* ? Et comment doit-on « interpréter » la

« validité universelle » des connaissances et des faits, s'ils ne sont que des constructions discursives ?

Ce type de réflexion remet en question non seulement la possibilité d'accéder à une connaissance objective et universelle, mais aussi la croyance en l'accès d'un monde totalement indépendant du langage. Autrement dit, si les « faits » et les « connaissances » ne relèvent pas de l'adéquation de la représentation à la chose, ils ne constituent des « preuves » que parce qu'ils sont appuyés et légitimés par un réseau de croyances, c'est-à-dire d'autres énoncés. Cette thèse tentera de démontrer que le jeu de langage de l'épistémologie représentationaliste doit être pris en considération afin de pouvoir pleinement contextualiser le discours des sciences des religions.

Dans ce deuxième livre, Fitzgerald élargit sa conceptualisation dialectique des dichotomies précédemment mentionnées concernant le religieux et le séculier à l'ensemble du discours moderne, puisque ce dernier est aussi articulé par des séries dichotomiques. Voici un passage de l'auteur.

Behind this binary opposition lies a series of other oppositions, such as nature and supernature, reason and faith, this world and the other world, the material and the spiritual, the inner and the outer, mind and matter, male and female, which constantly displace each other in a *never-ending deferral of meaning* (*ibid.*, 24, c'est moi qui souligne).

Cette problématisation des séries dichotomiques dans le discours occidental est abordée dans la philosophie continentale, et particulièrement par la déconstruction de Jacques Derrida. Ainsi, lorsque Fitzgerald affirme que la signification d'un mot est indéfiniment différée – *never-ending deferral of meaning* –, il problématise nécessairement l'ensemble des croyances au sujet de la *signification en général* et non seulement de la « religion » ou de la dichotomie religieux-séculier.

Fitzgerald n'explicite pas cette problématique, en dépit du fait que ce travail de « déconstruction » a été entamé par la philosophie contemporaine. Les notions de « trace » et de « *différance* » dans la déconstruction derridienne sont à la fois une critique de la présence d'un référent fixe dans la conceptualisation du signe et une conceptualisation du signifié comme étant le résultat d'un jeu de la différence des signifiants, c'est-à-dire d'un renvoi perpétuel de la signification dans le jeu de la différence. Autrement dit, cette problématisation des catégories dichotomiques dans le discours occidental engendre forcément une « déconstruction » de la métaphysique, de l'ontologie moderne et de l'épistémologie puisque ces dernières constituent les fondements où les séries dichotomiques se déploient²⁰.

Ainsi, le problème de Fitzgerald relève de son manque de référence à la philosophie contemporaine. La « déconstruction » sociohistorique des premiers écrits de Fitzgerald devient de plus en plus similaire à la déconstruction derridienne problématisant les présupposés métaphysiques dans le discours occidental, mais Fitzgerald n'y fait toujours aucune référence. Il semble ignorer l'apport de la philosophie contemporaine aux problématiques mêmes qu'il soulève.

La généralisation de la fluidité sémantique des mots conduit inévitablement Fitzgerald à problématiser les sciences humaines et tout particulièrement l'histoire. Cette dernière devient une « relecture » plutôt que des « faits » historiques. En problématisant la stabilité du référent et l'histoire, Fitzgerald remet aussi en question la prétendue « objectivité » du discours séculier. Dès lors, la prétention d'objectivité des « données » anthropologiques et ethnocentriques, par exemple, semble une impossibilité ou une illusion discursive

²⁰ Ce point sera largement discuté dans la deuxième partie de ce travail.

puisqu'elles relèvent davantage d'un réseau d'énoncés que d'une « pure » factuelité. Voici un passage révélateur à ce propos.

There is an underlying assumption generated by this kind of descriptive prose that there are societies in the world, that societies have a number of areas, and that these have become increasingly evident to scientific reason as they have become progressively differentiated. One of these areas is 'religion' which has changed its position in relation to the other areas. They are, as it were, preexistent, but they change their forms and their ways of relating to each other. They were there already, but they separated out from each other, as though they were agents growing up and coming into their own maturity. What this language fails to bring home is that these transformations were *inventions*, new imaginings which did not so much transform already existing entities such as societies, but invented them as rhetorical abstractions (for no one has actually seen 'a society' or 'a religion'; they are metaphysical objects) as part of a newly generated and entirely different imaginative representation of the world (*ibid.*, 97, c'est moi qui souligne).

Fitzgerald problématise en partie le discours moderne, quoiqu'il n'aborde pas les « organisateurs discursifs », c'est-à-dire les croyances implicites permettant la cohérence et l'intelligibilité du discours occidental. Encore une fois, cette lacune relève du manque de référence à la philosophie contemporaine, puisque cette dernière a problématisé les implicites métaphysiques à l'intérieur du discours moderne. Ainsi, Fitzgerald n'aborde pas comment le signifié, c'est-à-dire l'universalité de la religion par exemple, est intelligible et significatif en premier lieu. En d'autres mots, Fitzgerald critique la prétention d'objectivité du discours moderne et rappelle vaillamment que ce discours est aussi une construction idéologique, mais il n'aborde pas comment ce discours *nous*²¹ est intelligible.

Nous pourrions affirmer que l'intelligibilité du discours moderne relève de sa familiarité. Or la familiarité n'explique pas comment le discours moderne a pu être intelligible lors de son émergence, c'est-à-dire lors des Lumières. Certains pourraient aussi rétorquer que l'intelligibilité du discours moderne relève de la logique et de la rationalité. Or,

²¹ Par « nous », nous signifions les membres participant et percevant l'intelligibilité de ce discours.

non seulement ces signifiés transcendants, de par leur universalité, doivent être *déjà constitués*, c'est-à-dire en extériorité à toutes contingences historiques, mais ils n'expliquent toujours pas l'intelligibilité du concept même de « signifiés transcendants ». Autrement dit, l'explication de l'intelligibilité du discours moderne ne peut se justifier exclusivement par les concepts de la raison et de la logique postulés *a priori* par le discours moderne comme fondement transcendantal, puisque c'est la notion même de signifié transcendantal qui permet de postuler *a priori* que la raison et la logique sont des « éléments transcendants », c'est-à-dire préconstitués et universels.

Dans l'analyse discursive, la justification d'une croyance ne peut pas être élaborée exclusivement par la logique, puisque cette dernière ne peut, à elle seule, expliquer l'émergence du réseau de croyances à la fois cohérent et fluctuant. En d'autres mots, si la logique et la cohérence suffisaient, il y aurait un développement continu vers une vérité éternelle et universelle, c'est-à-dire une connaissance absolue. Or cette « stabilité transcendantale » des mots relève d'un réseau de croyances postulant un référent stable. Ainsi, un énoncé s'avère illogique, s'il est inséré dans un réseau de croyances postulant l'inverse.

Fitzgerald soutient que la fluidité sémantique affecte l'ensemble des constructions « idéologiques » du discours moderne. Cependant, il ne problématise pas l'intelligibilité d'un référent fixe, c'est-à-dire la possibilité pour des éléments d'être « transcendants » ou en extériorité à toutes les contingences historiques. Autrement dit, le signifié transcendantal, comme condition essentielle à l'intelligibilité même de l'universalité, requiert un « réseau de croyances » « supportant » la possibilité pour une signification de s'élever au-delà de ses contingences historiques et de « devenir » transcendantale. Autrement, comment pourrait-on formuler et comprendre le concept de « transcendantalité » sans reconnaître, au préalable,

l'existence d'un discours postulant la possibilité à un référent d'être en extériorité aux contingences historiques ?

Fitzgerald situe l'intelligibilité de l'universalité de la religion dans l'universalité de la Raison. Or, cette thèse tentera de démontrer que cette croyance en l'universalité de la Raison n'aurait pas été intelligible aux Lumières sans un héritage métaphysique helléniste tacite, c'est-à-dire sans la philosophie plus précisément, puisque la Raison est articulée par un discours transcendantaliste postulant la possibilité pour un élément de s'élever au-delà de ses contingences historiques, c'est-à-dire d'être transcendantal. Fitzgerald, tout comme Balagangadhara, néglige l'influence de l'héritage helléniste dans l'histoire de la pensée occidentale.

1.5 Critique de l'universalité de la religion par T. Masuzawa : généalogie des « grandes religions » du monde.

The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism de Tomoko Masuzawa représente une contribution significative au *critical religion*, puisqu'il propose une généalogie des « grandes religions » du monde. Ayant recours à l'approche généalogique initiée par Michel Foucault, ses recherches relèvent les formations discursives dans leur lieu d'émergence afin d'exposer les changements sémantiques à l'intérieur des constructions discursives. Masuzawa signale alors des coupures et des changements discursifs et épistémologiques plutôt que des continuités dans la conceptualisation et la problématisation de la « religion ». Autrement dit, elle démontre que la problématisation de la « religion » est étroitement liée et déterminée par un réseau discursif variant.

La problématisation et la conceptualisation de la « religion » ne furent pas, tout au long de l'histoire, articulées par les mêmes discours. De plus, cette généalogie des grandes religions du monde révèle que les discours au sujet de la « religion » ne se sont pas progressivement « libérés » des croyances et des mythes irrationnels afin de révéler une « pure factualité », c'est-à-dire une « objectivité ». Masuzawa soutient que ce sont les interactions *entre* les différents discours qui ont articulé et modifié le terme « religion » et non pas un référent stable ou un objet « réel » spécifique.

Elle aborde la construction des « objets » par l'entremise des formations discursives. Conséquemment, elle n'essentialise pas la « religion », comme si elle détenait une distinction phénoménale particulière ou une signification universelle et intemporelle, mais s'attache aux formations discursives créant et modifiant l'objet « religion ». En ce sens, Masuzawa révèle non pas une essence ou un objet distinct dénommé « religion », mais plutôt des constructions discursives en perpétuelle mutation.

Ainsi, les discours établissant une continuité de l'objet sont symptomatiques d'une approche essentialiste postulant des « essences » naturelles, idéales ou transcendantales. De plus, la conceptualisation linéaire et évolutionniste de l'histoire qui accompagne postule une progression infinie vers le même objet. Ces réseaux de croyances modernes ne représentent pas la réalité *telle qu'elle est* mais se constituent à partir de formations discursives. Conséquemment, le discours « objectiviste », postulant la possibilité d'atteindre une vision objective de la réalité, relève davantage d'une illusion discursive que de l'adéquation de la représentation à la chose.

Ce type de question soulève à nouveau le problème épistémologique mentionné précédemment : La réalité existe-t-elle indépendamment des discours ? Peut-on prétendre observer un « objet réel », la « religion » dans ce cas-ci, en toute objectivité tout en affirmant

que cet objet ne soit pas construit par un discours? Ces problèmes méthodologiques et épistémologiques cruciaux ne sont guère abordés explicitement par Masuzawa.

1.5.1 Avant les « grandes religions » du monde

Masuzawa entreprend la généalogie du terme « religion » à une période charnière où les grandes religions du monde, telles qu'elles sont articulées actuellement, émergent. Elle circonscrit et délimite cette transformation sémantique du XVII^e jusqu'au début du XX^e siècle.

La généalogie de Masuzawa situe un premier réseau discursif déployant une signification particulière à la « religion » qu'elle délimite du XVII^e siècle jusqu'à la première moitié du XIX^e. Cette formation discursive classifiait la religion en quatre catégories distinctes : le christianisme, le judaïsme, le mohammedanisme (l'islam) et l'idolâtrie (les païens, le polythéisme) (Masuzawa, 2005, 59). Cette typologie constituait un « champ » discursif où la religion avait une signification particulière. La prédominance des religions monothéistes est incontestable; toutes les croyances n'adhérant pas au monothéisme sont forcément païennes ou idolâtre. À cette époque, la religion constituait *grosso modo* une « variation théologique sur le thème du monothéisme » (*ibid.*).

Il est important de souligner que la contextualisation de la formation discursive de cette époque permet de créer une distance relative à l'égard de notre discours actuel, contextualisant la signification de la religion à l'intérieur de ce réseau d'énoncés. Fitzgerald a relevé de nombreux anachronismes commis par des chercheurs éminents, puisque ces derniers utilisèrent des catégories actuelles afin de décrire des « phénomènes religieux » d'une autre époque (Fitzgerald, 2000, 2007a). Ces anachronismes relèvent d'un manque de

problématisation du langage utilisé. En d'autres mots, l'adhérence au discours moderne crée l'illusion d'une objectivité et, par conséquent, d'une validité universelle.

Or, la signification du mot « religion » a considérablement varié d'une époque à l'autre. Conséquemment, faire fi de cette fluctuation sémantique est une faiblesse méthodologique que Fitzgerald comme Masuzawa critiquent abondamment (Fitzgerald, 2000, 2007a, Masuzawa, 2005). Nous n'avons qu'à penser à l'utilisation de catégories séculières dans un contexte où ces catégories n'existaient guère. L'utilisation de « l'État » par exemple, dans l'« analyse » d'une culture n'adhérant point à ce langage, est forcément problématique puisqu'elle accorde à la catégorie « État » un privilège épistémologique fondé sur le discours moderne. Or, ce discours moderne n'est ni transcendantal ni en extériorité à l'histoire. Ceci soulève donc la question suivante : comment un réseau de croyances peut-il légiférer et « analyser » un autre réseau de croyances ?

Ces anachronismes constituent une *relecture* moderne d'une époque où ces catégories ne signifiaient rien, puisqu'elles n'existaient guère. Ce jeu de langage moderne émerge d'un discours particulier établissant une distinction claire et nette entre le séculier et le religieux. Conséquemment, aborder la religion d'une autre époque ou d'une autre culture par l'entremise des catégories modernes soulève de nombreux problèmes méthodologiques. En d'autres mots, ce type d'analyse – de relecture – semble être une légitimation et une justification du discours moderne plutôt qu'une « lecture objective de l'histoire de l'humanité ».

Retournons à la généalogie de Masuzawa. Elle décrit d'abord l'ensemble discursif de la « religion » d'une époque spécifique – du XVII^e siècle jusqu'à la première moitié du XIX^e siècle – afin d'accéder, dans la mesure du possible, à sa signification à l'intérieur de son contexte discursif. Masuzawa rapporte que la « religion » était foncièrement hégémonique

et exclusive, visant à confirmer la suprématie de la religion chrétienne. Dans le discours de cette époque, le christianisme constituait l'unique véritable religion où convergeaient toutes les révélations divines. Ainsi, les autres « religions » n'étaient que des égarements, des déviations, et des impuretés confirmant la grandeur et la véracité du christianisme (Masuzawa, 2005). Ce discours au sujet de la « religion » émergeait essentiellement des récits bibliques. Conséquemment, les thèmes bibliques – la création du monde, le péché originel, l'unité et la pureté de l'origine des peuples, la perdition et la damnation de l'homme, etc. – constituaient aussi des « schèmes » herméneutiques. Masuzawa est explicite sur ce point.

Interestingly, then, the very existence and the considerable prosperity of false religions—or what amounts to a vast reign of “Satan’s empire”—turns out to be proof of the absolute truth, necessity, and mercy of the Christian God. In short, in this formulaic calculation, the more numerous and powerful those benighted un-Christians are, the more is it certain that Christians have it right, for, ultimately, all the misfortunes of the world—including the current state of apparent powerlessness and failure of Christendom to reign universally—are attributable to original sin and the consequent universal perdition; and this truth about the human condition, it seems, Christians understand more profoundly than any other members of the human race (*ibid.*, 56).

L'influence des récits bibliques a été aussi soulignée par Balagangadhara et Fitzgerald. Par contre, Masuzawa délimite une période historique très spécifique et contextualise la signification de la « religion » à l'intérieur du réseau discursif précis correspondant. Balagangadhara soutient que le processus de sécularisation fut une métamorphose du discours théologique. Par conséquent, il situe la restructuration sémantique du terme « religion » dès l'origine du christianisme et il réduit la totalité de la période moderne au naturalisme. Ce réductionnisme engendre une homogénéité discursive qui manque de nuance, puisque l'époque moderne fut caractérisée par de nombreux changements et par de nombreux discours hétérogènes.

Fitzgerald réifie moins l'époque moderne. Toutefois, il ne contextualise pas assez les formations discursives puisqu'il privilégie une méthode historique plutôt que généalogique. Cette lacune devient particulièrement apparente lorsqu'il a recours à une terminologie typiquement moderne attribuant des intentionnalités ou des finalités à des discours. Sa conception du pouvoir est particulièrement révélatrice à ce sujet.

Fitzgerald mentionne à quelques reprises l'influence du pouvoir (Fitzgerald, 2000, 2007a). Contrairement à Masuzawa, sa conception du pouvoir relève d'un discours marxiste. De ce fait, sa terminologie descriptive, étroitement liée aux discours modernes, établit des entités « homogènes et autonomes » ayant des intentionnalités pouvant expliquer l'origine des formations discursives²². Ainsi, Fitzgerald affirme que la typologie occidentale favorise l'impérialisme idéologique. Voici un passage révélateur de Fitzgerald à ce sujet :

For the confusions that abound at the conceptual level in the analysis of 'religion' suggest that, fundamentally, the idea cannot be clearly articulated in its relation to other prevalent analytical categories, and this mistake (I suggest) has been generated by the de facto institutional dominance of western theology through the auspices of phenomenology. These confusions also suggest a connection with **cognitive imperialism**, which is essentially an attempt to remake the world according to one's own dominant ideological categories, not merely to understand but to **force compliance** (Fitzgerald, 2000, 22, c'est moi qui souligne).

Fitzgerald perçoit, dans une causalité linéaire de cause à effet, une intentionnalité et une finalité attribuable à une entité – *cognitive imperialism* – œuvrant à travers les discours²³. Cette attribution d'un pouvoir spécifique à une entité homogène est typique de l'ontologie moderne attribuant une intentionnalité à une idéalité. Autrement dit, Fitzgerald attribue, à l'instar d'un sujet, des motivations intrinsèques à des idéologies ou à des concepts. En

²² Ces entités « homogènes » sont, notamment, le capitalisme, l'impérialisme idéologique, les classes sociales, etc.

²³ L'impérialisme cognitif utiliserait le discours comme un sujet utilise la parole, pouvant à la fois manipuler et imposer sa volonté à d'autres sujets. La parole est alors l'instrument d'une intentionnalité avec des motifs intrinsèques.

affirmant que « l'impérialisme cognitif » (*cognitive imperialism*) « impose » (*force compliance*) son idéologie.

Cette critique envers Fitzgerald ne prétend guère que les discours ne sont aucunement influencés par des intérêts économiques, mais elle problématise la conception du pouvoir, ce que néglige Fitzgerald. Or, cette conception du pouvoir centrée sur une entité dominante contrôlant et influençant les discours pour ses propres fins relève d'une construction discursive particulière. Autrement dit, Fitzgerald ne problématise pas *entièrement* le jeu de langage, c'est-à-dire celui-là même lui permettant de problématiser le discours au sujet de la religion et l'ontologie moderne entre autres. Ainsi, le manque de référence à la philosophie contemporaine est flagrant puisque cette dernière a problématisé le pouvoir.

Les recherches généalogiques de Masuzawa adhèrent à une conception du pouvoir similaire à celle de Michel Foucault, c'est-à-dire que le pouvoir est une « force » décentralisée, émanant de plusieurs discours hétérogènes. Le pouvoir, dans la philosophie de Michel Foucault, est constitué

des rapports de forces multiples qui se forment et jouent dans les appareils de production, les familles, les groupes restreints, les institutions. [...] Le pouvoir, ce n'est pas une institution, et ce n'est pas une structure, ce n'est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés [...] le pouvoir n'est pas quelque chose qui s'acquiert, s'arrache ou se partage [...] le pouvoir s'exerce à partir de points innombrables, et dans le jeu de relations inégalitaires et mobiles [...] que les relations de pouvoir ne sont pas en position d'extériorité à l'égard d'autres types de rapports (processus économiques, rapports de connaissance, relations sexuelles), mais qu'elles leur sont immanentes; elles sont les effets immédiats des partages, inégalités et déséquilibres qui s'y produisent, et elles sont réciproquement les conditions internes de ces différenciations; les relations de pouvoir ne sont pas en positions de superstructure, avec un simple rôle de prohibition ou de reconduction; elles ont, là où elles jouent, un rôle directement producteur (Foucault, 1976, 123-124).

La généalogie de Masuzawa démontre aussi que la sémantique du mot « religion » n'a jamais été fixe. Autrement dit, elle n'a jamais été le résultat d'un consensus universel ou une

entité idéale homogène autour desquels toutes les formations discursives graviteraient. La « religion » est une synergie de plusieurs discours s'accordant sur une signification *en général*, mais divergeant sur plusieurs aspects. Ainsi, l'hétérogénéité est fondamentalement impliquée dans la formation des discours, puisqu'elle permet une transformation continue. Autrement, la sémantique des mots serait statique, donc toujours *identique*, puisque l'objet serait toujours le même.

Il va de soi que les communautés participant à cette hétérogénéité discursive détiennent un pouvoir. Toutefois, ce pouvoir ne doit pas être limité et circonscrit à un sujet en particulier – un président, un auteur – ou à une entité idéale homogène spécifique, tel le capitalisme, par exemple. Le pouvoir et le savoir, étant intimement liés dans une recherche généalogique, ne sont pas le privilège d'un élément central unique²⁴.

Il est aussi important de souligner que la généalogie telle que pratiquée par Masuzawa recherche les formations discursives dans leur lieu d'émergence et non dans l'adéquation de la représentation à la chose comme dans le discours épistémologique. L'ontologie moderne engendre le jeu de langage de l'épistémologie représentationaliste postulant que les signes, c'est-à-dire le langage, constituent une *représentation* de la réalité et que la connaissance relève de l'adéquation de la représentation à la chose. Dès lors qu'une subjectivité est posée comme fondement, le langage devient un filtre transparent permettant au sujet d'entrer en contact avec le monde en *se le représentant*. Or, ce « problème » épistémologique a déjà été soulevé et a suscité certaines questions telles que : La « religion » existe-t-elle comme réalité objective ou est-elle uniquement une pratique discursive ? Comment peut-on discerner les constructions discursives de celles qui relèvent d'une représentation de la réalité dans le

²⁴ Michel Foucault aborde spécifiquement le problème du pouvoir et du savoir dans son livre *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*.

langage ? Ces questions ouvrent la problématique au jeu de langage de l'épistémologie représentationaliste qui sera abordée plus en profondeur dans la deuxième partie de ce travail.

La généalogie de Masuzawa s'attarde au contexte discursif de la signification du terme « religion » à une époque spécifique. Masuzawa souligne que du XVII^e siècle jusqu'à la première moitié du XIX^e siècle, la taxonomie utilisée étalant les types de religion consistait davantage en une description des « peuples » ou des « nations », puisque la religion ne signifiait pas un ensemble des croyances ou une « vision du monde ». Cet ensemble discursif, largement influencé par les ambitions encyclopédiques, visait à catégoriser les différents « peuples » ou les différentes « races ». Il n'est donc pas surprenant de voir, à cette époque, la prédominance des recherches empiriques et anthropologiques décrivant les « peuples » et leur « mode de vie » plutôt que leurs « systèmes » de croyances.

En d'autres mots, ces recherches ne « pouvaient » guère entrevoir l'ensemble des croyances d'une religion, comme les sciences des religions l'envisagent aujourd'hui, puisque la religion, à l'intérieur des formations discursives de cette époque, constituait différents « modes de vie » au sens de différentes « races » ou « cultures ». Masuzawa est explicite à ce sujet.

It is useful to remember, also, that the early modern taxonomic system does not identify *religions* as such—that is, its aim apparently is not to sort out the plurality of “belief systems” as we understand the term today; instead, it recognizes and categorizes different “nations,” or in our terms, different “peoples.” [...] it classifies peoples according to the kinds of homage they pay, the ceremonies and customs they observe for that purpose, as well as according to the specific objects and beings to which they perform these acts [...]. It is not surprising, then, that the early modern accounts seem far more interested in collecting and enumerating empirical particularities and material details than in discovering any organizational principle that might help systematize these particulars and details (Masuzawa, 2005, 61, c'est l'auteure qui souligne).

Masuzawa démontre que les sciences des religions n'étaient pas un discours *solitaire* au sujet de l'objet « religion », mais plutôt un discours *solidaire* à un réseau de croyances.

Ainsi, elle expose un lien intrinsèque entre le discours *et* l'objet. Une généalogie aborde les changements discursifs *et* les changements de l'objet, puisqu'ils sont intrinsèquement liés. Masuzawa ne recherche pas une évolution linéaire de type logique où la recherche, tout en se perfectionnant, *représenterait* de plus en plus fidèlement l'objet « religion » tel qu'il *est réellement*, puisque cette perspective est plutôt symptomatique d'un discours épistémologique postulant que la connaissance consiste en l'adéquation de la représentation à la chose. Elle a recours à une analyse discursive envisageant le discours de l'épistémologie représentationaliste comme un *effet* discursif plutôt qu'une *connaissance* absolue.

Masuzawa souligne que ces changements discursifs ne sont guère « quelques changements méthodologiques » dans la recherche d'un objet en particulier, mais plutôt des ruptures épistémologiques concernant la conceptualisation globale de la « religion », c'est-à-dire les méthodes, les discours *ainsi que* les objets. Elle rapporte qu'à partir du XIX^e siècle, l'enthousiasme pour les recherches encyclopédiques était à la baisse. Conséquemment, la deuxième moitié du XIX^e siècle fut une période d'incertitude et de remise en question de la nomenclature au sujet des « religions » (*ibid.*, 64).

1.5.2 L'émergence des « études comparatives des théologies »

Masuzawa fait un apport significatif en prenant en considération la multiplicité des discours dans la formation des objets. Les changements sémantiques relèveraient d'une hétérogénéité discursive, c'est-à-dire de la confrontation de plusieurs discours. L'émergence d'un nouveau discours ne se produit donc pas dans une linéarité logique. La généalogie de Masuzawa ne décrit pas une succession de discours qui, dans une linéarité de type cause à effet, progresserait vers l'objet « véritable » de la religion, mais elle décrit une panoplie de

discours hétérogènes créant des tensions discursives et, par conséquent, des changements sémantiques.

L'hétérogénéité discursive crée des discours, et pourtant, ces discours doivent se référer à des termes dont la signification est similaire. Autrement, ils ne pourraient guère échanger et argumenter entre eux, puisqu'ils ne se comprendraient pas. Ces discours s'entendent sur un consensus *relatif* et créent, par leur adhérence à certaines croyances et à certaines significations, une communauté d'adhérants et d'utilisateurs. Certes, ces discours ont des arguments qui diffèrent, mais ils partagent nécessairement une *entente relative minimale*.

L'un de ces discours qui fut particulièrement influent dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, ce sont les études comparatives des théologies²⁵. Masuzawa fait remarquer que le discours actuel des sciences des religions effectue une « relecture » minimisant l'influence des études comparatives des théologies sur les sciences des religions²⁶. Voici un passage fort révélateur à ce sujet.

The nineteenth-century literature of comparative theology is clearly less valued as a disciplinary heritage of the science of religion than the now likewise discredited but still widely acknowledged legacy of the armchair-anthropological, pseudoevolutionary “theories” of religion that were advanced at about the same time. This state of affairs is rather peculiar, given that, even at a cursory glance, it is amply obvious that there is great affinity and commonality of interest between the present practice of world religions (as the mainstay of the business of “religious studies” curricula) and nineteenth-century comparative theology, whereas there is little continuity between the assumptions governing the scholarly practice of religious studies today and that of Victorian anthropology (*ibid.*, 73-74).

Masuzawa rapporte que cette « relecture » permet aux sciences des religions d'identifier une affiliation entre cette dernière et l'anthropologie plutôt qu'avec les études

²⁵ Il est important de noter que cette appellation relève de Masuzawa et qu'historiquement, cette approche se présentait comme une étude comparative des *religions* puisque dans ce contexte discursif, « religion » signifiait implicitement « théologie chrétienne » (Masuzawa, 2005).

²⁶ Les sciences des religions font peu allusion à l'influence de ce discours « théologique », puisque cette dernière ne correspond guère à l'aspiration de scientificité des sciences des religions amorcées dès la fin du XIX^e siècle (*ibid.*).

comparatives des théologies. Cependant, l'influence des études comparatives des théologies sur les sciences des religions est beaucoup plus considérable que celle de l'anthropologie. Cette *relecture* révèle bien les liens intrinsèques entre la formation des objets et les formations discursives, puisque les sciences des religions, dans leur relecture, s'identifient davantage avec le discours, perçu comme « scientifique », de l'anthropologie qu'à celui de la « théologie comparative », alors que leur nomenclature relève davantage de cette dernière.

Une autre question importante doit d'être soulignée. Comment ce discours des études comparatives des théologies a-t-il pu être adopté par une communauté *savante*? Il devait forcément être considéré, à cette époque, comme un discours savant²⁷? Ce discours devait donc s'insérer dans une *épistémè*, puisqu'il n'était guère « illogique » ou « inintelligible ». En fait, ce discours des théologies comparées, à l'exception de quelques postulats théologiques fondamentaux, avait recours aux mêmes rhétoriques, au même vocabulaire, à la même logique, au même *jeu de langage* que la communauté discursive participante. Autrement, ce discours « théologique » n'aurait pas été « reconnu », ni été intelligible par cette communauté. Bref, ce discours n'existerait probablement pas, au sens historique du moins, puisqu'il aurait été oblitéré²⁸. Cette « communauté savante » n'était point constituée d'un discours homogène, mais d'un réseau discursif hétérogène. Ainsi, les études comparatives des théologies s'inséraient et contribuaient à ce réseau discursif, puisqu'elles abordaient l'étude de la religion telle qu'elle signifiait à cette époque.

²⁷ A l'époque, les études comparatives des théologies n'étaient guère considérées trop « théologiques » en « manquant de rigueur scientifique » pour participer aux études des religions mais constituait plutôt une contribution aux discours au sujet de la religion. C'est uniquement à la *relecture*, donc en rétrospective, que les études des religions se démarquèrent définitivement de ce discours trop « théologique » et pas assez « scientifique ».

²⁸ Un discours qui n'est ni intelligible, ni sensé, ni logique, ne peut guère être soutenu par une communauté, puisque le discours exige une compréhension *mutuelle relative minimale* pour être *significatif*.

L'hétérogénéité des discours ne se limite pas à une « discipline » abordant un objet spécifique. La démarcation des discours est idéale, c'est-à-dire effectuée par des *catégories* idéales. Les discours s'entrecroisent dans un métissage discursif puisque leur hétérogénéité *génère* des discours. Nous n'avons qu'à penser à la « contribution » du discours philosophique à ce réseau discursif. La philosophie adhéra et contribua à cette communauté savante, c'est-à-dire *autant* au discours des études comparatives des théologies *qu'au* discours anthropologique, et toute démarcation radicale entre ces discours relève d'un schème idéal.

Il ne faut guère s'y méprendre, ce travail ne prétend pas que l'anthropologie est une variation de la philosophie, mais il soutient que le discours philosophique, idéaliste et spéculatif plus précisément, a contribué à cette communauté « idéale » adhérant et participant à ce réseau discursif. C'est ainsi que cette partie de la philosophie qui pose l'hypothèse d'une évolution progressive de l'homme, du monde et de l'Esprit (*Spirit, Geist*), contribua indirectement à la formation et à l'intelligibilité des autres discours de cette communauté d'adhérants, telles que l'anthropologie, l'ethnologie, les études comparatives des religions, etc. C'est dans ce sens qu'un discours ne peut pas être significatif « par lui-même », mais qu'il le *devient* par son adhérence et sa participation à des réseaux de croyances.

Pour ces raisons, l'influence de la philosophie idéaliste et spéculative, « établissant » une intelligibilité à l'« histoire de l'humanité », ne peut pas être circonscrite exclusivement au discours philosophique, puisqu'il n'est significatif que par sa participation à des réseaux de croyances « l'appuyant » et le « supportant ».

Masuzawa démontre que le discours au sujet de la religion ne fut jamais le monopole d'un discours en particulier, mais plutôt « l'effet » d'un métissage de discours hétérogènes, tel que la philosophie, le naturalisme, les études comparatives des théologies, l'anthropologie,

etc. Ces formations discursives déterminent la « conceptualisation » et la signification de la religion à une époque précise. Autrement dit, le discours des études comparatives des théologies participa à la naturalisation de la religion en adhérant au discours naturaliste, mais ce dernier ne fut intelligible que parce qu'il participait au discours philosophique, et que ce dernier n'était lui-même intelligible que parce qu'il adhérait à une ontologie, et ainsi de suite.

La signification de la « religion » n'émerge donc pas des *profondeurs* de l'être, de l'objet ou de sa nature, mais plutôt de la *surface* des discours (Foucault, 1969). La généalogie ne s'attarde pas à la verticalité du sens, c'est-à-dire à sa profondeur, à sa source ou à son « essence », mais plutôt à son horizontalité, c'est-à-dire au réseau des croyances où l'énoncé devient significatif. En revanche, dans le discours naturaliste, la religion est considérée comme un phénomène « naturel » dont l'origine doit être recherchée *dans* la nature, et de cette prémisse, il n'y a qu'un pas à franchir pour rechercher la « nature religieuse inscrite dans la profondeur de l'être humain ».

Retournons à la généalogie de Masuzawa. L'utilisation du terme « religions du monde » par l'étude comparative des théologies peut, à première vue, paraître très actuelle. Cependant, il ne faut pas s'y méprendre, « religions du monde » signifiaient, à cette époque, une comparaison des religions ayant comme objectif de démontrer la supériorité du christianisme par rapport aux autres religions.

Les études comparatives des théologies constituaient une *justification* visant à démontrer la suprématie des postulats théologiques chrétiens. Masuzawa souligne ce point en abordant deux auteurs influents de cette époque.

For both Maurice and Clark, then, the most important and at the same time most edifying consequence of a “fair survey” of the great religions of the world is that it testifies to the truth and universality of Christianity, alone among all others. [...] In this new literature of comparative theology, non-Christendom comes to be represented as the domain of so many incomplete religions, which are at best

preparatory phenomena, and whose transcendent aspirations have been from the beginning—insofar as they are humanly and thus capriciously contrived—doomed to fail (Masuzawa, 2005, 79).

Masuzawa relève bien que les études comparatives des « religions du monde » signifiaient plutôt « études comparatives théologiques » : *a comparison of the “religions of the world” yields an essential **religious** truth—rather than **scientific** facts—namely, that Christianity is the only true religion among the multitude of what turn out to be, in the last analysis, pseudoreligions* (Masuzawa, 2005, 77, c’est l’auteure souligne).

Selon Masuzawa, ce discours à prétention « scientifique » de l’époque tentait de « démontrer » l’évolution et le perfectionnement de la religion jusqu’à son apogée, c’est-à-dire le christianisme. Ce discours constituait plutôt un discours théologique « sécularisé » grandement influencé par les théories évolutionnistes et téléologiques de l’époque, où toute l’histoire de l’humanité convergeait vers la grandeur du christianisme et de l’Occident plus précisément. Ainsi, les études comparatives des théologies classaient les « religions du monde » en deux catégories : « religion universelle » (*Universal religion*) et « religion spécifique/ethnique » (*race-specific religion*) (*ibid.*).

Cette classification fut en partie inspirée du projet encyclopédique de classer les nations ou les « races » – religion ethnique/spécifique – mais en diffère toutefois en désignant le christianisme sous la catégorie « religion universelle ». « Religion universelle » ne signifiait plus l’ambition d’universaliser le christianisme, puisque les écrits anthropologiques et ethnologiques de plus en plus nombreux révélaient que le « monde » était beaucoup plus grand qu’anticipé. Ainsi, « religion universelle » signifiait une *idéauté universelle*, c’est-à-dire dénotait une portée et la validité universelle du christianisme.

A l’époque, cette qualité d’universalité était exclusive au christianisme, et par conséquent, ce discours supposait que le christianisme était l’unique religion à pouvoir

s'élever au-dessus des contingences historiques et ethniques pour atteindre une idéalité universelle. Autrement dit, le christianisme était l'unique religion à détenir une vérité universelle et une validité universelle, transhistorique et transculturelle. À l'opposé, les « religions spécifiques/ethniques » étaient perçues comme historiquement contingentes, c'est-à-dire conditionnées par des facteurs géographiques, culturels, ethniques et historiques révélant les différentes « races » (Masuzawa, 2005, 23).

1.5.3 L'émergence des études comparatives des religions

Nous avons souligné précédemment l'hétérogénéité discursive de la fin du XIX^e siècle. Un autre discours au sujet de la religion durant la même époque était celui des « études comparatives des religions ». Ce discours est l'un de ceux qui contribuèrent au changement sémantique du terme « religion », puisqu'il ne circonscrivait plus la « religion » à la grille taxonomique des encyclopédistes. Dès lors, le terme dénotait un ensemble cohérent de croyances.

Cette nouvelle « signification » permettait de *comparer* les « religions » puisque chaque religion constituait un « ensemble de croyances » comparable. De plus, le naturalisme, les « sciences empiriques » plus précisément, postulait qu'une analyse « objective » s'établissait en comparant les objets. Cette méthode permettait de démontrer les similarités et les différences entre les « objets », révélant *ipso facto* leur *nature*²⁹. Ce discours « naturalisa » les catégories et, par le fait même, la religion. Masuzawa affirme à ce sujet :

The collapse of the old taxonomy was not, however, simply a matter of one framework losing ground and eventually being replaced by another. What changed was not so much the method of how to count and categorize religions, but the very manner in which—in an important sense, for the first time—a

²⁹ Le raisonnement du naturalisme va comme suit : Les objets de « nature similaire » sont regroupés sous une catégorie spécifique. Par exemple, la « religion » est une catégorie révélant un phénomène distinct, c'est-à-dire les phénomènes religieux. Ces derniers sont donc des manifestations de ce phénomène naturel.

“religion” was to be recognized, to be identified as such, so that it might be *compared* with another. [...] It would seem highly improbable that such a science [of religion] could have been initiated in the absence of this foundational presupposition, in other words, without the seemingly axiomatic notion that both “religion” as a genus and “religions” as particular species are objectively discernible, identifiable, and at least in principle, isolable. (Masuzawa, 2005, 64-65)

Cette transformation de l’ensemble discursif offrait un cadre d’intelligibilité et de légitimité aux études comparatives des religions. Par contre, cette nouvelle conceptualisation ne constitue point le pluralisme religieux actuel. Le discours évolutionniste de l’époque privilégiait le christianisme, non pour des raisons théologiques, mais parce qu’il constituait « l’apogée » de l’humanité.

Selon Masuzawa, la grille catégorielle des études comparatives des religions était très similaire à celle des études comparatives des théologies, puisque la « religion du monde » (*World religion, World’s religion*) ressemblait étrangement à la « religion universelle » et les « religions nationales » (*national religions*) ressemblaient aux « religions spécifiques ». Les ressemblances « classificatoires » sont évidentes (Masuzawa, 2005, 119-120). Autrement dit, les deux types d’études comparatives s’accordent, en dépit de leur différence terminologique, sur le fait qu’il « existe » une « religion du monde », ou une religion universelle, ainsi que des religions nationales, ou des religions spécifiques, et que ces dernières sont identifiables de par la nature même de l’objet, c’est-à-dire la religion dans ce cas-ci.

Il est important de noter que l’objectif des études comparatives des religions, par contraste avec les études comparatives des théologies, était d’établir une nomenclature représentant les qualités intrinsèques – la *nature* – des religions observées (*ibid.*). Ce projet se distinguait des tentatives préalables d’établir une représentation démographique des religions. Toutefois, l’étude comparative des religions se distinguait des études comparatives des théologies par son souci d’un cadre méthodologique scientifique, c’est-à-dire « neutre »

et « objectif ». En d'autres mots, ces études n'avaient pas comme objectif de faire prévaloir la supériorité du christianisme, mais bien d'appliquer une méthodologie scientifique à l'étude de l'objet « religion ». Ainsi, la supériorité d'une « religion du monde » était déterminée par ses qualités intrinsèques et non plus par la supériorité du christianisme.

Il est important de noter qu'à cette époque « religion du monde » signifiait « religion à tendance universaliste », c'est-à-dire qui, de par sa validité universelle, s'élève au-delà de ses contingences historiques. La différence des grilles classificatoires des études comparatives des religions et des études comparatives des théologies réside essentiellement dans le fait que l'attribution de « religion du monde » n'est plus limitée au christianisme, mais inclut *potentiellement* toute religion universelle. Cependant, dans l'absence d'une n'ayant religion à caractère universel autre que le christianisme, ce dernier demeure l'unique religion universelle.

Cette simple nuance terminologique des études comparatives des religions et des études comparatives des théologies peut paraître anodine, mais elle a des conséquences considérables. L'utilisation de la catégorie « religion du monde » démarquait les études comparatives des religions d'un point de vue classificatoire, puisqu'elle préférait une recherche scientifique de la religion et ne constituait pas une plaidoirie en faveur de la supériorité du christianisme. Masuzawa conclut à ce sujet :

What was uncontested and seemingly beyond any challenge was the assumption that Christianity was one religion endowed with the characteristics of a universalistic world religion. Because Christianity's universalism in one sense or another was assumed, it was generally not discussed at all (*ibid.*, 120).

Le terme « religion du monde » fit son apparition à cette époque, mais sa sémantique différait encore considérablement de celle du XX^e siècle puisqu'il n'admettait pas de pluralisme religieux. En fait, il signifiait tout le contraire puisque "*World religion*" in this

exclusivist sense was not synonymous with, but rather distinct from and diametrically opposed to, the “religions of the world,” that is, other religions (ibid., 119).

A l'intérieur de ce discours, l'universalité du christianisme ne pouvait guère être remise en question puisqu'étant implicitement une « religion universelle », la problématisation des « qualités intrinsèques d'universalité » attribuées au christianisme aurait, par le fait même, contraint à problématiser la catégorie « religion universelle ». Ce discours occasionna la réification et la sécularisation de la religion puisque « religion du monde » signifiait implicitement le christianisme, mais tout en étant « articulé » dans un discours en « extériorité » au discours théologique. Ainsi, il devint à la fois *compréhensible* et *possible* d'aborder la « religion » dans un discours séculier.

En résumé, « religion du monde » signifiait une seule religion, donc une religion « universelle », et les études comparatives des religions se démarquèrent de par leur complicité au discours naturaliste privilégiant une méthodologie axée sur la raison et la science. Voici un passage très explicite à ce sujet de C.P. Tiele, un auteur très influent de cette époque.

Strictly speaking, there can be *no more than one universal or world religion*, and if one of the existing religions is so potentially it has not yet reached its goal. This is a matter of *belief which lies beyond the limits of scientific classification* (C.P. Tiele dans Masuzawa, 2005, 112-113, c'est moi qui souligne).

Un point saillant au sujet de la « religion du monde » se doit d'être souligné. Cette dernière signifiait à l'époque « religion dont la validité est universelle, transculturelle et transhistorique »; néanmoins, il faut se demander comment ce postulat au sujet de la possibilité d'une religion universellement valable, a pu être intelligible dans le discours séculier de cette époque en premier lieu.

Il faut se demander si la possibilité pour la « religion universelle » de transcender ses contingences historiques n'est-elle possible et intelligible que dans la mesure où réseau discursif permet à certains éléments de « transcender » ses contingences historiques ? Autrement dit, comment pourrait-on postuler l'existence d'une religion universelle, c'est-à-dire d'une validité universelle, transculturelle et transhistorique, capable de s'élever au-delà de ses contingences historiques sans avoir préalablement, comme toile de fond herméneutique, un réseau de croyance « permettant » cette possibilité ? Et cette conceptualisation n'est-elle pas en grande partie *prédéterminée* par le jeu de langage qui assure son intelligibilité ? Ces questions seront abordées explicitement dans la deuxième partie de ce travail.

Un autre point saillant à noter, c'est que l'utilisation du terme « religion » dans le discours actuel ressemble étrangement à la rhétorique de la religion universelle ou de la religion du monde du XIX^e siècle. À cette époque, le terme « religion universelle » attestait l'existence d'une religion universelle. Pour les études comparatives des religions, la catégorie « religion universelle » se réfère à un concept générique et universel,³⁰ tandis que pour les études comparatives des théologies, le christianisme était la religion universelle et les autres religions ne constituaient que des versions incomplètes ou des égarements. En ce sens, ces deux discours s'entendent sur le fait que l'universalité est intrinsèque à l'objet, c'est-à-dire inscrite dans la nature de l'objet, mais le premier discours attribue cette universalité à la religion tandis que pour le second discours, l'universalité est intrinsèque au christianisme. Voici un passage de C.P. Tiele très explicite à ce sujet.

It is clear... that *universalism* may be accepted as an *essential quality*. In that sense there can be only *one real world-religion*, whether such a religion exist

³⁰ L'idéalité est intrinsèque à l'universalité puisque qu'elle permet à un « élément » d'être au-delà de toutes contingences historiques, c'est-à-dire d'être idéal ou transcendantal.

already, though not yet fully developed, or whether it is to be expected from the future by a combination of different existing religions (C.P. Tiele dans Masuzawa, 2005, 116, c'est moi qui souligne).

Ce changement sémantique effectué par le discours naturaliste reconfigura la « religion » en un « objet naturel ». Or, il faut se demander si la catégorie « religion », telle qu'employée aujourd'hui dans les études des religions, ne relève pas de la même rhétorique que celle utilisée pour la « religion universelle ». En d'autres mots, la « religion » devint l'entité idéale permettant l'intelligibilité d'un pluralisme religieux puisque ce dernier adhère implicitement au fait qu'il y a une *unité* dans la diversité du phénomène « religieux ». Autrement, comment pourrait-on parler de « pluralisme religieux » si cette diversité n'était pas unifiée par la catégorie « religion » ?

Le pluralisme religieux est postulé *a priori* par de nombreux auteurs parmi les sciences des religions. Par exemple, T. F. Godlove (2010) justifiait l'utilisation du terme générique « religion » afin de représenter la diversité des phénomènes religieux en dépit d'un consensus en ce qui concerne sa définition. Non seulement l'impossibilité d'un consensus définitionnel est problématique, mais Godlove ne problématise pas sa position épistémologique en postulant l'existence d'une catégorie idéale « religion » ayant la capacité de représenter et de ressembler une panoplie de phénomènes variés. Godlove assume que l'entité idéale « religion » possède la capacité d'unifier et de représenter un ensemble de phénomènes divers, malgré le fait que cette entité pose de nombreux problèmes définitionnels.

Godlove acquiesce à deux croyances implicites : la « religion » existe « réellement » puisque la diversité religieuse en est une preuve, et le langage constitue une représentation de la réalité, c'est-à-dire de phénomènes *réels*. Godlove accorde au concept de « religion » un privilège épistémologique de « neutralité » et d'« objectivité » lui permettant de représenter

adéquatement la réalité tout en révélant, parmi une panoplie de phénomènes divers, une unité « naturelle » à ces objets qui est établie par la *nature religieuse* de l'objet.

Or, cette rhétorique, n'est-elle pas une réplique de celle de la « religion universelle » ? L'idéalité de la « religion », c'est-à-dire sa capacité de subsumer une variété de phénomènes sous la même catégorie, n'est-elle pas similaire à la rhétorique de la « religion universelle » postulant l'existence d'une religion universelle et naturelle ? Certes, la « religion » dans le discours actuel ne signifie plus « religion universelle » comme ce fut le cas antérieurement. Néanmoins, cette capacité de représenter une phénoménalité distinctive est octroyée au concept de « religion ». L'objet des études des religions n'est donc plus « la religion universelle » mais l'universalité de la religion, c'est-à-dire du phénomène religieux.

De plus, n'est-il pas tautologique d'attribuer au terme « religion » la capacité de représenter l'ensemble des phénomènes religieux ? Cette diversité religieuse, n'est-elle pas établie par le concept de « religion » ? Celui-ci n'est-il pas démontré et validé par cette diversité religieuse ? Autrement dit, n'y a-t-il pas un raisonnement circulaire à justifier le terme « religion » par la diversité religieuse tout en sachant que cette diversité religieuse est établie par le terme « religion » ?

Ainsi, on ne peut guère justifier l'existence de la « religion » par la variété des phénomènes religieux et inversement, cette dernière ne peut guère justifier l'existence de la « religion ». Autrement dit, la religion « démontre » des phénomènes religieux dans la mesure où ces derniers sont classifiés sous cette catégorie. Le point fondamental, c'est que les énoncés « démontrent » d'autres énoncés et non pas forcément une chose réelle, ou encore moins une adéquation de la représentation à la chose. Il y a une croyance implicite dans l'épistémologie naturaliste : le langage constitue une *représentation* de la réalité. Or sa problématisation « déstabilise » la solidité apparente du référent « religion » en dévoilant une

genèse discursive insoupçonnée. La deuxième partie de ce travail explore spécifiquement ce point.

1.5.4 La « découverte » du bouddhisme

La philologie, l'ethnographie et l'anthropologie furent des discours influents dans l'hétérogénéité discursive au sujet de la religion puisqu'elles contribuèrent à la « découverte » d'une *deuxième* religion universelle, selon les critères de cette époque, le bouddhisme.

Dans un premier temps, cette « découverte » en soi soulève quelques questions paradoxales. Est-ce que le bouddhisme existait avant sa découverte? Qui a fait cette découverte, les « disciples » ou des académiciens occidentaux? Est-ce que cette « découverte » relève d'une factualité ou d'une « création discursive »?

Masuzawa aborde ce processus de « formation d'objet » (*object-formation*) dans une perspective généalogique et discursive. Conséquemment, elle rapporte que le bouddhisme est « apparu » pour la première fois en 1844, sous la plume du célèbre philologue Eugène Burnouf, dans un livre intitulé « Introduction à l'Histoire du Bouddhisme » (Masuzawa, 2005, 125)³¹. Le bouddhisme en tant que catégorie est donc « originaire » de la philologie puisqu'avant sa « découverte », les croyances de l'Asie étaient en grande partie classées idolâtrie ou paganisme, à l'exception de quelques philosophes issus de l'Asie tel Confucius par exemple.

Le discours naturaliste avait contribué à la réification de la « religion » permettant la conceptualisation de l'objet « religion ». Selon Masuzawa, le bouddhisme fut « découvert » par les philologues par l'entremise de trois conditions : l'existence antérieure d'un prince

³¹ Eugène Burnouf fut aussi le mentor de l'influent F. Max Müller.

nommé Gautama en Asie, l'accessibilité soudaine en Europe de nombreux textes à son sujet et, en dernier lieu, la réification de « religion ». Or, une fois que ces conditions furent « comblées », il était aisé de postuler l'existence d'une religion appelée le « bouddhisme » puisqu'elle possède un fondateur historique, des textes sacrés, des disciples, ainsi qu'un ensemble de doctrines et de croyances. Grâce à ces « faits », il n'était pas difficile d'entrevoir l'unité du « système » de croyances correspondant à une « religion ». Et, une fois cette entité « religion » découverte, il n'y avait qu'un pas à franchir pour affirmer son *essence*, c'est-à-dire sa particularité « existentielle ».

Les études anthropologiques et ethnologiques confirmaient la grande diversité religieuse de l'Asie et cette diversité devint, une fois que le bouddhisme fut « découvert », l'expression de schismes ou d'égarement d'une unité originelle essentielle. Masuzawa ne prétend guère que toutes les croyances de l'Asie furent subsumées sous le terme « bouddhisme », mais elle affirme qu'une partie de la diversité des rituels et des croyances, jadis classifiée sous paganisme, fut soudainement « *re-classifiée* » sous le terme « bouddhisme ». Ainsi, en attribuant une unité et une origine à ce « système de croyances » dénommé le « bouddhisme », il devenait tout à fait « raisonnable » de subsumer cette diversité des croyances sous la catégorie « religion bouddhiste ».

Selon Masuzawa, la philologie, l'anthropologie et l'ethnographie partageaient une croyance implicite : l'essence d'une religion est accessible par l'étude de ses textes originaux, c'est-à-dire ses textes « sacrés ». Non seulement cette croyance adhère implicitement à de nombreuses autres – le texte, c'est-à-dire le langage en général, révèle son sens aux lecteurs indépendamment de leur culture et de leur langue, par exemple – mais elle assume que la « traduction » d'un « système de pensées » à un autre est *possible*. Encore mieux : cette

croyance permet aussi d'affirmer que les savants, par l'étude systématique des textes anciens, pensaient pouvoir accéder à l'essence du bouddhisme (*ibid.*, 126-127).

Une fois que le bouddhisme fut « découvert », répertorier son développement et ses schismes s'imposait. Masuzawa est explicite à ce sujet.

Once the singular essence of Buddhism was thus identified, the rich and various manifestations of actual Buddhism observed throughout modern Asian nations came to be understood as so many forms and latter-day innovations and corruptions. [...] Thus, in the judgment of the scholars, the actual, on-the-ground manifestations of Buddhism were subjects more suitable for the attention of missionaries, casual observers, and travelers chronicling foreign curiosities than for serious-minded philologists, who should dedicate their labor first to the reconstruction of "original Buddhism" and subsequently to the study of its historical developments. It was imperative, in other words, that the scholar should understand the order of derivation and the hierarchy of significance in representing Buddhism, from the essential core contained in the canonical texts to the peripheral ramifications exhibited in native beliefs and observances (Masuzawa, 2005, 126-127).

Masuzawa souligne que l'histoire du bouddhisme partage de nombreuses ressemblances avec celle du christianisme. En effet, l'élaboration du bouddhisme suit les mêmes inflexions conceptuelles téléologiques que celles du christianisme. Ces deux « religions » possèdent une pureté originelle, une dégénérescence et une « chute » dans la diversification ou dans les schismes, une tendance universaliste leur permettant de s'élever de religion nationale à universelle, et finalement, elles constituent des « réformes » (*ibid.*)³².

Les philologues s'attribuèrent, par l'accessibilité et l'étude systématique des textes « sacrés », un privilège épistémologique. En d'autres mots, ces chercheurs bénéficiaient selon eux d'une accessibilité à l'essence, c'est-à-dire à la « source originelle » du bouddhisme. Voici un passage de Masuzawa à ce sujet.

By this reckoning, it would appear, it was entirely natural that the essential characteristic of "original Buddhism" –or, as Monier-Williams called it, "true

³² Le christianisme est une « réforme » du judaïsme. De même, le bouddhisme est une « réforme » de l'hindouisme (Masuzawa, 2005, 186-187).

Buddhism” –as a universalistic religion should be more readily recognized and far better understood by European scholars than by native Asian practitioners. (Masuzawa, 2005, 187)

Nous aimerions souligner la présence de trois « thèmes » indispensables à ce discours : l’essence, l’origine et l’unité. Or ces thèmes ne sont-ils pas interreliés? Est-ce que la quête d’une origine serait sensée en l’absence d’une unité ? Est-ce que l’unité d’un objet pourrait être intelligible sans une essence ? D’ailleurs, ces thèmes, ne sont-ils pas des « organisateurs discursifs » familiers au jeu de langage occidental, à la philosophie et à la théologie plus particulièrement ? Ces thèmes familiers de la métaphysique ont fait l’objet de nombreuses critiques dans la philosophie contemporaine. Ce travail tentera de démontrer que l’énoncé postulant l’universalité de la religion n’est possible et intelligible que par l’entremise de ce langage – de ces organisateurs discursifs – intrinsèque à la métaphysique.

Retournons aux philologues. Ils contribuèrent à la reclassification des religions en Asie, jadis taxées d’idolâtrie, en révélant l’essence d’une seconde religion universelle, le bouddhisme. Ce changement discursif s’accompagne d’une altération de l’objet, puisque le « bouddhisme » ne constituait pas seulement un changement de mots, c’est-à-dire d’idolâtrie à bouddhisme par exemple, mais un nouvel objet et une nouvelle signification de la religion. Ainsi, ce changement discursif se répercuta dans le réseau de croyances transformant la sémantique de la « religion » en général puisque pour la première fois *deux religions universelles* coexistaient.

Cette transformation sémantique est non seulement liée à l’objet, mais elle ne peut être expliquée par des concepts linéaires. Autrement dit, la contribution des philologues à la découverte du bouddhisme était nécessaire mais elle ne pouvait, à elle seule, « découvrir » cette nouvelle religion sans avoir recours aux discours de l’anthropologie, de l’ethnographie, de la philosophie et des études comparatives des religions, permettant la conceptualisation

d'une catégorie anthropologique objective et neutre, c'est-à-dire la « religion », de pouvoir représenter et répertorier des phénomènes religieux particuliers et distincts. Ceci nous conduit donc à aborder l'influence de la philologie dans l'émergence des études des religions.

1.5.5 L'influence de la philologie

Parmi les démarcations ou coupures épistémologiques établies par les philologues, la distinction entre la culture juive à la culture helléniste fut l'un des plus influentes. La culture helléniste était associée à la recherche de la connaissance, aux sciences, les arts, à la liberté, à la démocratie, etc., tandis que le judaïsme était associé à une moralité stagnante, à la rigidité, aux devoirs et à l'obéissance (*ibid.*, 147).

L'utilisation de cette dichotomie s'accroît avec l'élaboration de la théorie « des groupes de langage ». Cette dernière postulait, aussi invraisemblable que cela puisse paraître aujourd'hui, qu'un lien *logique* existe entre les affinités de langue et les affinités raciales. Deux « groupes » de langue furent d'abord « répertoriés » : les langues aryennes et les langues sémitiques (*ibid.*, 151). Il va de soi qu'une hiérarchisation, fondée sur l'opposition « admise » entre la culture helléniste et la culture judaïque, fut établie : les langues aryennes furent liées à la démocratie, à la science, aux arts, à la philosophie, etc., tandis que les langues sémitiques furent liées à la stagnation et à la rigidité.

Il est important de noter que cette « théorie » était tout à fait « cohérente » et « logique » à cette époque, puisqu'elle s'appuyait et soutenait un réseau de croyances jadis accepté comme « vrai ». Ainsi, un énoncé est assertable, c'est-à-dire « vrai » ou « logique », que par d'autres énoncés et non pas par l'adéquation de la représentation à la chose. En ce sens, un énoncé n'est pas significatif en lui-même, ni par sa capacité de représenter le monde, mais il le *devient* à l'intérieur d'un réseau d'énoncés.

Ce réseau de croyances était soutenu par de nombreux discours hétérogènes. Par exemple, le discours philosophique dominant de l'époque, l'idéalisme allemand, influença la philologie et inversement, celle-ci influença aussi l'idéalisme allemand. Les écrits du linguiste et philosophe allemand Wilhelm von Humboldt illustrent bien ce métissage discursif³³. Masuzawa résume bien la pensée du philosophe dans ce passage.

Humboldt definitively asserts that those different peoples, distinguishable by different languages, manifest their unique essences in different times and places, and the totality of these innumerable manifestations, taken together and considered as a single universal historical process, will amount to the collective destiny of the human race (Masuzawa, 2005, 160).

Les thèmes de la philosophie et de la philologie s'entrecroisent et s'appuient, formant un réseau de croyances justifiant et validant les énoncés. Autrement dit, la juxtaposition et le partage de certains énoncés, tels que la théorie des groupes de langage, le lien logique établi entre les affinités de langue et les affinités ethniques, la croyance en l'évolution de l'Histoire de l'humanité et de l'Esprit (*Spirit, Geist*), l'articulation de l'universel et du particulier, bref, tous ces discours participent à la création d'un réseau de croyances où les mots et les concepts puisent leurs significations et leur intelligibilité.

Ce genre de distinction apportée par les philologues, et particulièrement par le célèbre philologue et orientaliste Friedrich Max Müller, contribuèrent à la transition des études comparatives des religions aux sciences des religions.

1.5.6 L'émergence des « sciences des religions » (*religious studies*)

Selon Masuzawa, les « sciences des religions » émergent davantage de la philologie que des études comparatives des religions (*ibid.*, 209). La naissance de cette « discipline » est

³³ *Language... is the organ of inner being...it therefore strikes with all the most delicate fibers of its roots into the national mentality; and the more aptly the latter reacts upon it, the more rich and regular its development.* (Humboldt cité dans Masuzawa, 2005, 160).

attribuée, par de nombreux historiens, à deux éminents chercheurs : Friedrich Max Müller et Cornelis Petrus Tiele³⁴. Müller donna une série de conférences en 1870 à la *Royal Institution of Great Britain* sous le titre « *Introduction to the Science of Religion* ». En 1877, le premier département des « sciences des religions » (*science of religion*) vit le jour, ayant pour objectif l'étude *scientifique* des religions (*ibid.*, 107).

Müller élaborait une nouvelle nomenclature des religions largement inspirée de la « théorie des groupes de langues ». Huit « religions du monde » furent classifiées : le brahmanisme, le bouddhisme, le zoroastrisme, le judaïsme, le christianisme, le mohammedisme, le confucianisme et la religion le taoïsme. Ces grandes religions du monde ont un dénominateur commun : elles ont produit des textes sacrés. La « science des religions » concédait l'existence de plusieurs autres religions n'ayant pas de textes sacrés, mais elles ne faisaient pas vraiment partie des « grandes religions du monde » (*ibid.*, 216).

En fait, la « science des religions » adhérait à l'universalité de la religion en se fiant à l'énoncé suivant : il y a une forme de religiosité quelconque partout où il y a des êtres humains (*op. cit.*). Ainsi, l'universalité de la religion ne fut guère problématisée. Voici un passage de Masuzawa fort révélateur à ce propos : *The “sacred books” of such religions are either irretrievably lost or materially nonexistent to begin with. Book or no book, Müller asserts, religion is and has been everywhere in the world where humans have lived* (*op. cit.*, c'est moi qui souligne).

La nouvelle nomenclature utilisée par Müller fait fi de l'ancienne opposition entre « religions du monde » (*world religions*) et « religions nationales » utilisée par les études comparatives des religions, une distinction qui ne correspondait plus aux critères de scientificité exigés par les « sciences des religions ». Cependant, l'idéalité de la « religion »,

³⁴ Louis Henry Jordan et Eric Sharpe sont les historiens affirmant cet énoncé (Masuzawa, 2005, 107).

comme catégorie représentative d'une phénoménalité distinctive, fut conservée. Ainsi, à cette entité idéale « religion » furent juxtaposées les « nouvelles découvertes » de la philologie. Dès lors, Müller fonda les « sciences des religions » en prolongeant le lien logique déjà établi entre les langues et la nationalité à la religion. Voici un passage de Müller à ce propos.

[t]he only scientific and truly generic classification of religions is the same as the classification of languages, and... particularly in the early history of the human intellect, there exists the most intimate relationship between language, religion, and nationality—a relationship quite independent of those physical elements, the blood, the skull, or the hair, on which ethnologists have attempted to found their classification of the human race. (Müller, *Introduction to the Science of Religion* cité dans Masuzawa, 2005, 217)

Selon Masuzawa, Müller propose donc une grille de classification fondée sur des critères « scientifiques » et non physiologiques. Les lecteurs et lectrices d'aujourd'hui éprouveront sans doute certaines difficultés à percevoir la « scientificité » des « liens logiques » entre la langue, la religion et la nationalité. Le contexte discursif a considérablement changé et le réseau des croyances qui justifiait et légitimait ces arguments n'existe plus. Ainsi, selon nos critères de scientificité actuels, ces deux types de recherches établissent des corrélations douteuses entre certaines variables puisque notre réseau de croyances ne « supporte » plus ces liens logiques entre la langue et la nationalité.

Masuzawa mentionne en rapport avec Müller l'influence de la philosophie spéculative dans la justification du discours des « sciences des religions ». Voici un passage à ce sujet.

As we have seen in the previous chapters, these factors, components of the racist notion, were coming into prominence just at that time, and they subsequently came to be associated with the idea of Aryan supremacy. At this particular juncture, however, Müller does not belabor the point but instead moves on to consider briefly—in a speculative fashion, leaning on such philosophical authorities as Schelling and Hegel—the initial unity of language, religion, and nationality before the historical processes of dispersion, contact, and conquest came to complicate the relation (*ibid.*, 217-218).

Les discours philosophique, philologique, anthropologique et ethnologique, collaborèrent à l'émergence des « sciences des religions ». On ne peut guère circonscrire leurs influences dans une causalité linéaire de type « cause à effet ». Chaque discours contribue quelque chose, de même qu'il se métamorphose, *par* et *dans* ces échanges discursifs. Cette hétérogénéité discursive ne peut pas être réduite à un seul discours dominant. En ce sens, Masuzawa situe l'hétérogénéité discursive au cœur même de la genèse discursive alors que Balagangadhara réduit l'ensemble des « sciences des religions » à la naturalisation du discours théologique.

Masuzawa n'aborde guère l'influence de la philosophie dans l'élaboration des sciences humaines. Sa généalogie devrait problématiser ces dernières et particulièrement ses *a priori*. En effet, le discours des « sciences des religions » s'insère dans le discours des sciences humaines, et la généalogie du premier implique nécessairement la généalogie du second. Masuzawa demeure très discrète sur ce point, choisissant d'approfondir uniquement les discours au sujet des religions.

La généalogie des sciences des religions en contextualisant l'universalité de la religion démontre que cette croyance fut justifiée et légitimée plutôt que problématisée. Bref, la généalogie des études des religions expose la genèse d'une justification et de nouvelles conceptualisations de la religion. Elle ne prétend pas que l'objet « religion » relève d'une « illusion subjective » ou « verbale » au sens qu'elle serait une invention ou « uniquement des mots ». En fait, elle corrobore que l'objet et le discours sont intrinsèquement liés et que dissocier l'un de l'autre est problématique puisque l'objet n'est intelligible et sensé qu'à l'intérieur d'un horizon sémantique.

1.6 Remarques au sujet d'un apport possible au discours du *critical religion*.

Ces quatre auteurs du *critical religion* problématisent la prétention de l'universalité de la religion et, en dépit de leurs différences méthodologiques, s'entendent sur de nombreux points. Toutefois, un apport considérable pourrait y être fait concernant : l'absence d'une problématisation du langage, une absence de reconnaissance de l'influence de la tradition helléniste et un manque de référence à la philosophie contemporaine.

L'ensemble de la philosophie continentale critique et problématise certains postulats de la philosophie moderne en exposant des croyances implicites issues de la métaphysique. Cette critique de la philosophie moderne a conduit aux philosophies postmodernes³⁵. Ces dernières rejettent les tendances universalistes et rationalistes de la philosophie moderne, et par le fait même, rompent avec le règne du sujet et de la raison ainsi qu'avec les traditions philosophiques et idéologiques européennes héritées du Siècle des Lumières.

Il est important de noter que cette problématisation de la philosophie moderne engendre indirectement une critique des sciences sociales puisque ces dernières émergent du discours moderne. Par exemple, le concept d'« intentionnalité » ou de « motivation » attribuant à un sujet une « force interne » n'est intelligible et sensé qu'à l'intérieur d'un réseau de croyances stipulant qu'un sujet puisse s'arroger ce pouvoir d'action. Dès lors, une critique du sujet remet en question non seulement la notion d'un sujet indépendant et libre exerçant à son gré la totalité de ses choix et de ses actions, mais inévitablement de nombreuses autres croyances s'appuyant sur celle-ci, c'est-à-dire l'intentionnalité et la motivation par exemple.

³⁵ Ce n'est pas toutes les philosophies continentales qui sont « postmodernes ». La phénoménologie par exemple, s'articule sur une redéfinition de la conscience psychologique, postulée par le naturalisme, à une conscience transcendante. Elle est donc une philosophie moderne.

À titre d'exemple, la critique par Freud du sujet « autonome et libre » consistait à mettre en évidence des « motivations » et des « intentions » inconscientes. Ainsi, postuler qu'une partie « inconsciente » du sujet ne soit ni sous le contrôle du sujet, ni sous le contrôle de la raison, mais au contraire qu'elle détermine en grande partie le sujet devient un énoncé controversé. Néanmoins, en dépit de ces énoncés « révolutionnaires », les théories de Freud s'articulent tout de même autour d'une conscience puisque l'*inconscient* se définit en opposition à celle-ci. En ce sens, la conscience – le « moi » – demeure forcément le centre de l'expérience, puisque les « expériences » inconscientes demeurent en deçà de la conscience.

Ces critiques de l'ontologie moderne ont soulevé certaines contraintes « conceptuelles » issues de la métaphysique. Un des philosophes continentaux, Jacques Derrida, problématisa spécifiquement ce réseau de croyances de l'ontologie et les dichotomies issues de la métaphysique par une analyse textuelle qu'il nomma la déconstruction³⁶. Ce réseau de croyances constitue une *clôture métaphysique* délimitant et supportant l'intelligibilité des énoncés et détermine les énoncés possibles.

La déconstruction du discours occidental, c'est-à-dire de ses catégories métaphysiques implicites, s'avère fort pertinente pour les études des religions (*religious studies*) puisque ces dernières ne sont pas « transcendantales » mais plutôt inscrites à l'intérieur d'un horizon. Nous aborderons dans la deuxième partie de ce travail cette « déconstruction » de la « clôture métaphysique » qui délimite et détermine le discours occidental, et donc la signification du terme religion.

³⁶ Voici une brève liste des dichotomies déconstruites par Jacques Derrida : présence/absence, phénomène/essence, intelligible/sensible, réalité/apparence, parole/écriture, nature/culture, etc.

Chapitre II : La déconstruction de Jacques Derrida

2.1 Contextualisation de la déconstruction : bref survol de la phénoménologie

La déconstruction présentée par Jacques Derrida n'émerge pas du néant. Elle fut initiée par Martin Heidegger, un phénoménologue fortement influencé par le « fondateur » de la phénoménologie, Husserl, qui fonda la phénoménologie en critiquant le naturalisme et les sciences. Heidegger critiqua la phénoménologie de Husserl et l'héritage métaphysique dans l'histoire de la pensée occidentale, et Jacques Derrida poursuivit le projet de déconstruction entamé par Heidegger en critiquant la phénoménologie de Husserl et de Heidegger.

Le survol dans les pages suivantes, de la phénoménologie ne prétend pas en être une analyse exhaustive et n'a comme objectif que de relever les points saillants de la phénoménologie afin de contextualiser la déconstruction.

2.1.1 La crise des sciences européennes : Edmund Husserl critique le naturalisme.

Edmund Husserl fonda la phénoménologie en recherchant les fondements de la logique et de la mathématique. Dans son premier livre intitulé *Philosophie de l'arithmétique*, Husserl supporte une perspective psychologiste qui s'appuie sur le naturalisme, mais il la critique par la suite dans son deuxième livre intitulé *Recherches logiques*. Cette critique du naturalisme constitue le point de départ de la phénoménologie.

Husserl s'attaque aussi au problème du fondement de la logique, mais il s'aperçoit rapidement que cette problématique ne peut guère être isolée de l'ensemble discursif. Cette

quête du fondement de la logique conduit Husserl à outrepasser les cadres d'une logique purement formelle et à problématiser les postulats implicites au naturalisme (Levinas, 2000). Husserl, en critiquant le psychologisme, va problématiser le discours naturaliste en dévoilant sa complicité avec l'ontologie. Autrement dit, Husserl démontre que *le psychologisme est lui-même fondé sur une philosophie plus générale, sur une philosophie qui interprète d'une façon déterminée la structure de l'être, bref, il est fondé sur une ontologie* (Levinas, 2000, 18).

Les sciences approfondissent les structures de l'être par l'entremise de certaines notions fondamentales telles les souvenirs, les perceptions, l'espace et le temps, les expériences subjectives, etc. En ce sens, *ces notions déterminent la structure nécessaire de différents domaines de l'être et constituent leur essence* (*ibid.*, 20). Autrement dit, le discours naturaliste adhère à l'existence d'un « être » par le biais de la conscience, du psychisme, du sujet, etc. et ce discours élabore des « sciences » selon les « domaines » de l'être, c'est-à-dire la psychologie, la biologie, etc. Le naturalisme est donc une ontologie moderne (*ibid.*).

Le naturalisme ne problématise pas les catégories utilisées afin d'approfondir ces « domaines de l'être ». Il étudie et examine les facultés de la conscience, mais il ne les problématise pas, car elles constituent un « fondement catégoriel ». C'est ainsi que la psychologie par exemple, postule l'existence de facultés de la conscience, c'est-à-dire les « cognitions », les « émotions », etc., sans nécessairement les problématiser (*ibid.*).

Certains remarqueront qu'il existe certaines approches en psychologie centrées uniquement sur les comportements observables et quantifiables et non sur les « facultés de la conscience », tel le behaviorisme par exemple. En premier lieu, prétendre que ce discours est « solitaire » est faire fi des contingences historiques discursives où cette science – cette

approche en psychologie – émerge et devient « sensée ». Autrement dit, cette approche en psychologie est *solidaire* plutôt que *solitaire*.

En deuxième lieu, ce discours de la psychologie axé sur les comportements *observables* et *quantifiables* est forcément prédéterminé par un réseau de postulats établissant une démarcation radicale entre le qualitatif et le quantitatif. Autrement dit, le behaviorisme est prédéterminé par son opposé, c'est-à-dire les recherches de type qualitatives liées à l'étude du psychisme ou des éléments « psychiques ». Ainsi, la distinction entre les comportements « observables » dits « quantitatifs » et les processus psychiques dits « qualitatifs » relèvent de la démarcation du sensible et de l'intelligible, c'est-à-dire de l'intérieur et de l'extérieur, de l'empirique et du transcendantal, etc. Cette psychologie s'articule forcément à l'intérieur de l'ontologie moderne.

En troisième lieu, les limites imposées à la recherche dans ce type de psychologie, c'est-à-dire la prise en considération uniquement des faits et des comportements observables et quantifiables, n'est qu'une adhérence partielle à un réseau de croyances et n'élimine en rien sa participation à ce réseau de croyances. Autrement dit, faire fi du « psychisme » – ou des données qualitatives – n'empêche nullement de prétendre qu'un « individu » constitue une totalité observable et réductible. Ainsi, un protocole expérimental de type « behavioriste » visant à « observer » et à « quantifier » les réactions d'un individu à certains stimuli s'insère tout de même dans un réseau de croyances postulant qu'un « individu » ou un « organisme » a des facultés observables et quantifiables. En ce sens, le behaviorisme peut être qualifié de « réductionniste », mais certainement pas d'être « en extériorité » à ce réseau de croyance.

Revenons à Husserl. Il affirme que les sciences postulent un monde logique et rationnel qui transcende le relativisme inhérent de l'expérience immédiate soumise aux constantes

variations et que la stabilité et la récurrence des « faits empiriques » permettent l'accessibilité à la connaissance, à la vérité (*ibid.*). Les sciences qui reconnaissent uniquement les séries de causalité dont l'entrecroisement constitue la chose (la substance et ses propriétés), postulent que ces liens causals constituent la réalité « objective », c'est-à-dire la réalité « telle qu'elle est », tandis que l'expérience subjective offre uniquement une *représentation* de la réalité. Or, Husserl soutient que cette dernière, c'est-à-dire la représentation de la réalité à l'intérieur d'une conscience, constitue forcément le milieu où la connaissance et la science émergent. Autrement dit, l'universalité de la connaissance engendre un paradoxe particulier dans l'ontologie moderne, puisque cette logique universelle doit pouvoir s'expliquer dans l'immanence d'une subjectivité¹.

Le monde « objectif », ou le monde que les sciences postulent est à la fois « idéal » et « réel » tandis que le monde « subjectif » est soumis aux illusions des apparences puisqu'il n'est qu'une représentation. En ce sens, le discours scientifique décrit les propriétés de la chose en termes de causalité possible. Conséquemment, *chaque chose a sa nature par le fait qu'elle est le point d'union de séries causales à l'intérieur d'une nature **totale et une*** (*ibid.*, 27, c'est moi qui souligne). Le naturalisme conçoit donc la nature comme une *totalité* et une *unité* soumise aux lois de la causalité déchiffrable par la raison.

Le naturalisme situe l'origine de la représentation dans l'« expérience subjective » et le monde « objectif » dans la nature. Ainsi, le naturalisme engendre inévitablement un discours subjectiviste situant les « essences » dans l'immanence d'une subjectivité, elle-même comprise dans une nature unifiée et totale produisant des « idéalités » ou des « essences »

¹ La science, et tout particulièrement les mathématiques, est universellement valable puisque ces « postulats » sont indubitables et universels. Par exemple, le théorème de Pythagore a une validité universelle. Par contre, chaque subjectivité accède à cette connaissance universelle, mais dans sa propre « expérience subjective ».

naturelles, idéales ou transcendantales mais non transcendantes², puisque la nature est une totalité unifiée, il ne peut y avoir d'élément à l'extérieur de cette dernière.

En ce sens, postuler l'existence d'un monde transcendant, surplombant la réalité tout en étant en extériorité à celle-ci, est absurde autant pour le naturalisme que pour la phénoménologie puisque ces derniers adhèrent à l'immanence d'une subjectivité. De plus, même si l'on admettait qu'il y a un monde transcendant, ce dernier ne pourrait faire l'objet d'aucune connaissance puisqu'il excéderait toute expérience subjective possible. Or, comment pourrions-nous réfléchir sur ce qui est « au-delà de toute expérience possible » ?

Le naturalisme limite la connaissance à la raison et à la nature, qui est accessible par la méthode scientifique révélant la réalité telle qu'elle est, c'est-à-dire l'« objectivité ». En d'autres mots,

dans le monde que la science construit, la substance de la chose est réduite à un entrecroisement de séries causales. Par là est affirmé que, dans ce monde construit, l'existence consiste dans l'appartenance à la nature et dans la correspondance aux catégories de cette dernière, temps, espace, causalité; – et, bien entendu, temps, espace, causalité, pris au sens qu'ils ont dans les formules du physicien, et qui transcendent le temps, l'espace et la causalité concrète, ce *milieu vague* où s'écoule notre vie. (Levinas, 28, c'est l'auteur qui souligne)

Le naturalisme, comme les sciences, est complice d'une ontologie postulant l'existence d'un être (d'un sujet, d'une conscience, d'une subjectivité) et d'une épistémologie, et adhère à la conception qu'une conscience se représente le monde sensible (matériel) et accède à la connaissance, c'est-à-dire à l'objectivité, par l'entremise de l'adéquation de ses représentations à la réalité³.

² Le terme transcendantal n'a pas la même signification dans le naturalisme que dans la phénoménologie. Par contre, ces derniers s'accordent sur le fait qu'il ne peut guère y avoir d'essences transcendantes, c'est-à-dire provenant d'un autre monde.

³ Nous voyons comment cette ontologie revêt de multiples appellations dans le naturalisme : conscience, personne, individu, organisme, psychisme, etc. Toutefois, en dépit de ces variations, la signification de ce mot demeure presque inchangée. Par exemple, « Les données sensibles sont perçues par l'organisme, ou par l'individu, ou par la conscience, ou même par le psychisme. ».

Les postulats du naturalisme sont les suivants. En premier lieu, le discours subjectiviste postule une démarcation radicale entre l'extérieur et l'intérieur, c'est-à-dire entre le sujet et le monde, mais permet leur interaction. Cette démarcation demande forcément une hypothèse au sujet de leur interaction. Le sujet reçoit des stimuli de l'extérieur et ils « apparaissent » dans des *représentations*, c'est-à-dire dans la conscience. Le sujet est simultanément « dans le monde » et « dans lui-même », et le représentationnaliste s'impose.

En deuxième lieu, cette représentation « interne » du monde entraîne une épistémologie postulant que la connaissance relève de l'adéquation de la représentation à la chose. L'épistémologie constitue une « solution » au problème de l'interaction entre le monde réel et le monde subjectif. De ce discours subjectiviste, le sujet accède à la connaissance ou à la vérité non par un contact réel avec des « essences » provenant d'un monde transcendant, comme ce fut le cas dans les systèmes de pensée précédant le subjectivisme, mais par l'entremise de sa faculté de juger lui permettant d'évaluer l'adéquation de la représentation à la chose.

La démarcation entre l'intériorité et l'extériorité ainsi qu'entre le sensible et l'intelligible, trouve des correspondances avec les démarcations entre la matière et le psychisme, le contenu et le schème, l'empirique et le transcendantal, etc. Dans le naturalisme, la représentation de l'objet est « interne » et « subjective », en dépit du fait qu'elle est engendrée par des stimuli externes, qu'ils soient sensibles ou matériels.

Le naturalisme adhère donc à la croyance qu'une réalité « absolue » existe *derrière* le « monde subjectif » (*ibid.*, 37). Cette distinction s'articule par l'épistémologie établissant un lien logique entre la réalité et la connaissance. Ainsi, le naturalisme adhère à la croyance que les aspects sensibles de la réalité, de par leurs constantes variations, sont « illusoires » tandis que la connaissance – la vérité – est « objective » et universelle. La connaissance relève,

non pas d'un monde transcendant comme dans le platonisme, mais d'une superstructure hypothétique fondée sur la causalité et « perçue » par la raison. Cette dernière permet d'accéder à la réalité objective.

Husserl souligne que le naturalisme omet un point crucial, à savoir que le monde « objectif » doit nécessairement être constitué par l'entremise du monde « subjectif », c'est-à-dire par le monde des apparences conditionnées par les données empiriques. Conséquemment, la science, prétendant dépasser l'expérience subjective, ne peut cependant exister que par rapport à celle-ci (*ibid.*, 29). Autrement, la connaissance ne pourrait guère « s'articuler » puisqu'elle n'aurait aucun « support » ou « contenu » provenant de l'expérience concrète et serait donc « inaccessible » à la conscience. Ainsi, l'objectivité et la science doivent forcément relever du monde subjectif. Dès lors, comment peut-on expliquer que l'universalité de la logique puisse être immanente à une subjectivité ?

Le discours naturaliste postule que *la conscience existe ainsi comme la nature, comme une réalité dans un espace et un temps idéal et dont la vie concrète n'est qu'une manifestation subjective, derrière laquelle on aurait à chercher les éléments qui la constituent* (*ibid.*, 34). Dans une telle perspective,

les phénomènes subjectifs de l'objet ne sont que des éléments constitutifs de la conscience, ses contenus. Du même coup, le rapport de ces phénomènes subjectifs au réel qu'ils annoncent est interprété comme un lien de causalité, le seul que le naturalisme admette. Les perceptions, les représentations sont le résultat de l'action causale du réel sur la conscience. La connaissance ne peut être qu'un processus de causalité entre l'être matériel et l'être psychique, tous les deux faisant partie de la même nature (*ibid.*).

Le naturalisme souligne que « les essences » ou les « objets idéals » – les nombres par exemple – proviennent de la nature. Cependant, ces objets idéaux universellement valables, la logique et la mathématique, par exemple, doivent forcément être transcendants, c'est-à-dire *a priori*, puisqu'ils sont universels. Or comment peut-on expliquer cette transcendance

de l'objet idéal dans l'immanence d'une subjectivité? Autrement dit, les « essences » d'un autre monde, le monde des Idées chez Platon par exemple, « deviennent » des « essences transcendantes » ou des « idéaux transcendants » puisqu'ils émergent à l'intérieur d'une subjectivité.

Les *facultés* de la conscience constituent, dans le discours naturaliste, une résolution au problème de l'existence d'objets idéaux universellement valable à l'intérieur d'un discours subjectiviste immanent. Ainsi, le sujet et les objets idéaux sont « naturalisés » par la conscience et ses facultés, et ces dernières sont naturalisées de par leur « essence » naturelle. La nature devient une « totalité explicative » soumise aux lois de la causalité, c'est-à-dire à la logique et à la raison.

À la lumière de ce qui précède, nous pouvons affirmer *que le cœur même du naturalisme, dont tout découle, c'est sa conception de l'existence* (Levinas, 2000, 38). Cette dernière révèle une ontologie « moderne » calquée sur l'ontologie classique établissant l'existence, c'est-à-dire l'Être, comme centre et fondement indubitable. Or, en quoi Husserl et sa phénoménologie diffèrent-ils du naturalisme ?

Nous avons relevé précédemment que dans le naturalisme, les phénomènes subjectifs sont des contenus de la conscience et que le sujet est en « opposition » aux objets. Autrement dit, le sujet est *déjà constitué* et il « reçoit », de par son contact avec le monde extérieur, les stimuli. La phénoménologie redéfinit la conscience en situant le sujet et l'objet sur le même plan d'existence. Ainsi, *la conscience, pour Husserl, est un domaine premier qui rend seul possible et compréhensible un « objet » et un « sujet » – termes déjà dérivés* (*ibid.*, 64).

Dans la phénoménologie, le sujet n'est pas une « entité passive » déjà constituée « recevant » des stimuli externes puisque le sujet et l'objet se « constituent » simultanément; ils sont donc sur le même plan d'existence. Le sujet et l'objet « émergent » simultanément et

sont sur le même plan d'existence. Autrement dit, la conscience « psychologique », c'est-à-dire l'ego ou le sujet « pensant », et la représentation des objets sont « constituées » simultanément dans une genèse *précédant* leur immanence.

La phénoménologie « dépasse » donc l'épistémologie représentationnaliste puisqu'elle postule que la constitution du sujet et de l'objet précède la conscience « mondaine » ou « psychologique ». Ainsi, pour la phénoménologie, il n'y a pas de conscience se représentant des « objets » provenant de stimuli externes, mais plutôt une constitution pré-phénoménale, c'est-à-dire phénoménologique précédant la conscience psychologique et les objets. La phénoménologie de Husserl redéfinit la conscience « mondaine » et « psychologique » en postulant que la genèse de cette dernière *ainsi que* ses représentations (les objets) relèvent d'une conscience transcendantale, c'est-à-dire d'une conscience relevant d'une sphère « neutre » du vécu, qui n'est ni hors du monde, ni dans le monde (Derrida, 1990). Cette conscience transcendantale constitue une sphère pré-phénoménale « neutre » où se « produit » la constitution de la conscience psychologique et de l'objet.

Cette redéfinition de la conscience par la phénoménologie engendre forcément une remise en question de l'épistémologie. Dans un premier temps, nous devons aborder succinctement ce que nous signifions par « épistémologie ». *La tradition antique, depuis Parménide, nous a légué cette idée, que la vérité consiste dans l'adéquation de la pensée et des choses* (Levinas, 2000, 127). Le discours subjectiviste a évidemment transformé cette croyance en épistémologie, c'est-à-dire en théorie de la connaissance, puisque dans le représentationnalisme, l'adéquation de la représentation à la chose s'effectue par les pensées et la raison, donc à l'intérieur d'une subjectivité.

Dans le naturalisme, ce sont les facultés de la conscience qui établissent les liens entre le sujet, les prédicats et le monde. Autrement dit, la connaissance est accessible par

l'entremise des facultés de la conscience et des liens logiques entre le sujet, le prédicat et la réalité. Ainsi, le naturalisme est une ontologie puisqu'elle postule que les principes du jugement sont aussi les principes de l'Être (*ibid.*, 128). En d'autres termes,

le fondement de la vérité consiste toujours dans le lien interne des idées, dans le lien du sujet et du prédicat. Même les intuitions, qui doivent être au commencement de ces déductions, ne sont intuitions que pour les sciences naïves. Car c'est là que la logique se met à l'œuvre pour remonter plus haut, et pour démontrer ces principes eux-mêmes. [...] Dans le rapport intelligible entre le sujet et le prédicat de la proposition, réside le caractère rationnel de la vérité. Et c'est cet idéal de la réduction de toute connaissance, à une série de déductions, qu'exprime l'idée de *mathesis universalis* de Descartes, reprise par Leibnitz (*ibid.*, 129).

Dans la phénoménologie, ce lien relève de l'intentionnalité. L'« intuition » dans la phénoménologie de Husserl ne doit pas être interprétée comme une antithèse à la rationalité ou à la logique, au sens où elle serait un « sentiment vague » ou une « impression » irrationnelle. Bien au contraire, Husserl considère l'intuition comme étant « première », « fondatrice », intrinsèque à l'ego transcendantal et non au sujet psychologique ou « mondain ». En ce sens, l'intuition ou l'intentionnalité est la condition fondamentale permettant au sujet psychologique, à l'objet *et* à la rationalité d'apparaître.

Cette intentionnalité fonde le projet phénoménologique et, paradoxalement, le circonscrit puisqu'elle conserve l'être qui est au cœur de l'ontologie et de la métaphysique. Certes, la phénoménologie critique le naturalisme, mais elle demeure une ontologie « moderne » puisqu'elle postule un ego transcendantal dans une sphère « neutre » du vécu, qui n'est ni dans ce monde, ni d'un autre monde⁴.

En résumé, le projet initial de Husserl était de trouver les fondements de la logique. Il entama cette recherche par l'entremise du psychologisme mais s'en détourna suite à sa critique du naturalisme. Même après avoir postulé un « Je » transcendantal, Husserl conserve

⁴ La phénoménologie de Husserl aborde le transcendantal dans l'immanence d'une subjectivité.

l'idée que *les rapports logiques ont une législation autonome* (ibid., 145). Toutefois, Husserl émet une réserve que les naturalistes, et tout particulièrement les rationalistes, omettent : *l'abstraction n'est plus fondamentale puisqu'elle suppose une constitution antérieure de l'objet dans son unité ontologique par une conscience transcendante* (Derrida, 1990, 60).

Le problème central de la phénoménologie demeure sensiblement le même que dans le naturalisme, mais il est posé différemment, à partir de la tentative d'expliquer l'existence d'une logique universellement valable à l'intérieur d'une subjectivité immanente : *comment, dès lors, comprendre que l'objet logique soit en rapport avec le sujet, et que, cependant, il révèle une légalité qui en est indépendante?* (Levinas, 2000, 148).

Selon Husserl, seule l'intentionnalité peut expliquer ces « essences » logiques qui « proviennent » d'une sphère transcendante constitutive de la conscience psychologique et de l'objet et qui sont préconstitués puisqu'elles ne peuvent provenir ni de la conscience psychologique, ni de l'objet, ni d'un autre monde. Elles doivent donc être « situées » dans cette sphère transcendante constitutive de la conscience et de l'objet puisque leur universalité révèle une légalité qui en est indépendante. L'intuition de ces essences logiques préconstituées constitue l'intuition *eidétique* de la phénoménologie de Husserl. *Nous pouvons, maintenant, comprendre ce que signifie l'intuition de l'idéal, intuition des essences, des « Eide » – l'intuition eidétique, la célèbre Wesensschau de Husserl* (ibid., 153).

Ce bref survol de la phénoménologie de Husserl nous permet de contextualiser la déconstruction de Jacques Derrida.

2.2 Introduction à la déconstruction

Heidegger entama un projet de « destruction » de la métaphysique⁵. Ce terme fut traduit par Jacques Derrida par « déconstruction » puisque le terme « destruction » n'était guère représentatif du projet heideggérien (Derrida, 1976a). Heidegger reprocha à la métaphysique occidentale d'oublier l'Être. Cette différence ontico-ontologique, c'est-à-dire la philosophie perçue comme l'histoire de l'oubli de l'Être au profit de l'étant, constitue les deux projets heideggérien : la « déconstruction » de la métaphysique – l'oubli de l'Être – dans la philosophie occidentale et par conséquent, une reconceptualisation de l'Être « véritable ». Heidegger entreprit ce projet de « déconstruction » de la métaphysique dans *Être et temps*, mais y renonça par la suite. Cependant, Jacques Derrida entreprit ce projet de déconstruction en problématisant la phénoménologie, la métaphysique et l'ontologie.

2.2.1 Critique de la phénoménologie : le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl tel qu'exposé par Derrida

Nous avons relevé précédemment que le problème central que la phénoménologie tente de résoudre, c'est d'expliquer la présence d'une logique universellement valable⁶ dans l'immanence d'une subjectivité. Ainsi, pour Husserl,

l'objectivité des significations géométriques est fondée sur le fait qu'elle garde toute sa valeur en dehors de toute corrélation « réelle » avec une conscience. Cependant, elle n'a de sens que *pour une conscience* : la conscience transcendantale, qui n'a d'ailleurs pas d'autre contenu « réel » que la conscience « mondaine ». (Derrida, 1990, 47, c'est l'auteur qui souligne)

Derrida soulève le problème de la genèse constitutive de la conscience psychologique et des objets qui a conduit Husserl du psychologisme à la phénoménologie. Rappelons

⁵ Heidegger utilise les termes *Destruktion* et *Abbau*.

⁶ Une logique valable universellement n'a non seulement une portée universelle, mais elle n'a pas besoin d'être effectuée par une démarche réelle de l'esprit pour démontrer sa valeur objective. La géométrie en est un exemple.

simplement que c'est ce problème qui poussa Husserl à redéfinir la conscience psychologique en conscience transcendantale. La phénoménologie, en postulant une genèse de la conscience psychologique et de ses objets dans une sphère transcendantale, « crée » certaines apories qu'elle tentera en vain de surmonter. L'une de ces difficultés, c'est d'élaborer sur cette « sphère transcendantale » qui n'est ni de ce monde, ni d'un autre monde.

En premier lieu, postuler une sphère transcendantale soulève le problème de la temporalité. Ainsi, dans la phénoménologie de Husserl, *les conditions transcendantales de la genèse ne sont pas elles-mêmes temporelles (ibid., 53)*. La temporalité est intrinsèque à la conscience psychologique. Si la temporalité « apparaît » à la conscience psychologique, on doit en déduire que sa constitution est « pré-phénoménale », au sens où elle *précède* la conscience psychologique et le temps subjectif.

Autrement dit, la constitution de l'ego psychologique et de ses objets relève d'une sphère transcendantale pré-phénoménale et pré-temporelle. Le pré-temporel ne doit pas être confondu avec « un passé » qui aurait été vécu par un ego psychologique puisqu'il précède celui-ci. La sphère transcendantale n'a *jamais* « existé » pour un ego psychologique puisqu'elle le précède.

Husserl situe la constitution transcendantale du sujet et de l'objet dans une sphère pré-phénoménale précédant la temporalité. C'est dans ce sens que *la nécessité a priori de cette synthèse n'est pas présentée par Husserl comme ontologique – et surtout pas comme réelle – mais comme phénoménologique (ibid., 120)*. La phénoménologie de Husserl conserve « l'être » mais le localise dans une sphère transcendantale, c'est-à-dire l'ego transcendantal. Cette « synthèse » transcendantale est donc « hors du temps » bien qu'elle constitue les fondements de l'ego psychologique, de ses objets et de la temporalité. En ce sens, la

phénoménologie ne contredit aucunement le naturalisme et le psychologisme; elle en constitue le fondement.

La phénoménologie, suite à sa critique du naturalisme, fut obligée de « repousser » la genèse de la conscience psychologique et de ses objets dans une sphère transcendantale « en extériorité » à la temporalité puisque sa genèse ne relève ni de la raison, ni des idées, ni des catégories formelles, ni des expériences subjectives, ni du sujet, ni de la conscience psychologique comme le postulent le naturalisme, le rationalisme, l'empirisme, l'idéalisme, etc. Ce qui revient à dire que *cette genèse n'est étudiée ni par une logique formelle, ni par la psychologie qui se maintiennent toutes deux au niveau supérieur et superficiel de la problématique (ibid., 182).*

Le problème est donc d'expliquer cette genèse à l'intérieur d'une subjectivité toujours déjà constituée. Autrement dit, dans cette quête de la source génétique de l'ego psychologique et de ses objets, *nous ne [rencontrons] que des moments constitués : faits, essences, temps noématique, corrélation noético-noématique, activité transcendantale... Au fond, nous n'avons pas encore atteint à une genèse transcendantale proprement dite (ibid., 223).*

Husserl rencontre donc toujours la même difficulté : il ne peut guère « trouver » les fondements de la logique, c'est-à-dire des éléments préconstitués universaux, dans l'immanence d'une subjectivité à l'exception de les postuler comme « déjà constitués » dans une sphère transcendantale. Husserl a beau remonter jusqu'aux confins de l'Être, c'est-à-dire jusqu'à l'ego transcendantal où s'effectue la genèse de la conscience psychologique et de ses objets, il ne peut guère justifier ni expliquer l'existence d'une logique universelle toujours déjà constituée. Autrement dit, Husserl affirme que cette dernière provient de « nulle part »,

c'est-à-dire d'essences transcendantales pré-phénoménales et pré-temporelles qui « glisseraient » dans la genèse constitutive de la conscience psychologique et de ses objets.

La phénoménologie de Husserl ne peut pas identifier la source de cette logique universelle dans la culture ou dans les données empiriques puisque ces derniers constituent des « faits constitués ». Les fondements de la logique ne peuvent relever ni de faits empiriques, ni d'éléments transcendants, et Husserl les situe dans une sphère transcendantale « préconstituée », c'est-à-dire des *eidos*.

Cependant, le problème de la genèse constitutive n'est que « repoussé » et il se pose à nouveau, puisque la phénoménologie de Husserl propose que ces idéalités transcendantales soient préconstituées dans une sphère « transcendantale ». *Au fond, toujours fidèle à une intention profondément idéaliste et rationaliste, il ne veut jamais s'arrêter au **devenir pur** même si, l'approfondissant, **il le rencontre sans cesse*** (Derrida, 1990, 217, c'est moi qui souligne).

Le conflit intrinsèque à la phénoménologie restitue celui de la subjectivité, puisqu'en adhérant à l'existence d'un ego psychologique ou d'un ego transcendantal comme fondement de la pensée, il relance forcément l'ensemble des problématiques prédéterminé par l'ontologie et l'épistémologie, c'est-à-dire d'expliquer l'existence d'éléments « préconstitués » dans l'immanence d'une subjectivité. En ce sens, la phénoménologie restitue les apories liées à la subjectivité. En d'autres termes,

si aux yeux de Husserl, le naturalisme objectiviste provient d'une ignorance ou d'un oubli de la genèse transcendantale par laquelle la subjectivité a créé (*Leisten*) des objets idéaux qu'on a pris ensuite pour des absolus autonomes, n'est-ce pas être coupable du même pêché et du même « préjugé » que de partir absolument d'une attitude théorétique dont on a négligé d'explicitier la constitution existentielle originaire (*ibid.*, 258) ?

Le problème de la genèse dans la phénoménologie de Husserl demeure toujours irrésolu, en dépit de toutes ses tentatives pour le résoudre⁷. Autrement dit, Husserl ne peut jamais aborder les *eidos*, c'est-à-dire les essences transcendantales, que par l'intermédiaire de fait toujours déjà constitué, c'est-à-dire par l'ego psychologique. Comment peut-il « aborder » la genèse constitutive « précédant » l'ego psychologique et la temporalité, si cette genèse précède « la conscience psychologique » ? La réflexion de l'ego psychologique au sujet de sa genèse constitutive n'est-elle pas toujours déjà « à partir » d'éléments constitués, c'est-à-dire de l'ego psychologique?

Derrida problématise la phénoménologie non pas par des arguments de type propositionnel, mais en exposant la présence d'*a priori* dans la phénoménologie. Dans un premier temps, il critique l'ego monadique postulé par la phénoménologie. Husserl postule l'existence de l'être ou de l'ego comme une évidence apodictique. Ce sol ontologique apodictique est compris comme une « présence » unitaire indubitable. L'ego transcendantal diffère de l'ego postulé par Descartes puisqu'il est transcendantal, au sens phénoménologique du terme, et non comme seulement une « substance pensante ».

Husserl doit cependant pouvoir expliquer comment l'ego transcendantal et l'ego psychologique « entrent en contact ». Pour ce faire, il postule un parallélisme. Cette hypothèse correspond à l'unité d'un ego puisqu'autrement, ce dernier serait constitué d'une dualité ou de « pièces séparées ». Une telle hypothèse ne serait plus phénoménologique, ou même subjectiviste, puisqu'elle postulerait que l'ego serait soit morcelé ou soit un épiphénomène déterminé par l'extériorité, c'est-à-dire par la culture et les faits empiriques,

⁷ Husserl élabore l'hypothèse d'une genèse passive et active expliquant l'apparition de la logique dans la genèse de l'ego psychologique. Néanmoins, le problème de la genèse constitutive des *eidos* demeure toujours irrésolu. Les limites de ce travail ne nous permettant guère d'élaborer davantage, seulement l'essentiel de la critique de Jacques Derrida est présenté afin de faciliter l'exposé de la déconstruction.

ce que la phénoménologie de Husserl refuse catégoriquement. Or Derrida problématise cette unité de l'ego et déconstruit l'ensemble discursif « l'appuyant » et la « soutenant », c'est-à-dire l'ontologie classique ou moderne. Autrement dit, la critique de la phénoménologie husserlienne par Derrida s'avère être une critique de l'ontologie moderne ainsi que de l'ontologie classique.

Dans un deuxième temps, Derrida démontre que la phénoménologie constitue une variation sur des thèmes philosophiques fondés sur une ontologie. Ainsi, il se demande si *l'histoire du « motif transcendantal », à travers toutes les étapes de la philosophie européenne, nous éclairera enfin sur la genèse de la subjectivité transcendantale (ibid., 260) ?* Derrida, de par sa critique de la phénoménologie et de ses thèmes, problématise la présence d'*a priori* au cœur même des fondements de la pensée occidentale, c'est-à-dire de la philosophie. Cette dernière a postulé, dès ses débuts, l'« Être », et lui a attribué la capacité de régresser au sens originel de ses pensées et d'identifier la vérité. En d'autres termes,

une telle histoire suppose la possibilité d'un retour en arrière, la possibilité de retrouver le sens originaire des présents antérieurs en tant que tels. Elle implique la possibilité d'une « régression » transcendantale à travers une histoire intelligible et transparente à la conscience, une histoire dont les sédimentations se puissent défaire et refaire sans altération (*ibid.*, 260).

Or ces « postulats » philosophiques s'avèrent peut-être des croyances plutôt que des vérités. Ces « vérités philosophiques » ont délimité un jeu de langage⁸ métaphysique où le discours occidental puise son intelligibilité. Heidegger soutient que l'onto-théologie, c'est-à-dire ce discours de la métaphysique, constitue une clôture métaphysique prédéterminant et circonscrivant les discours occidentaux.

⁸ « Jeu de langage » signifie un « discours articulé par à un réseau de croyances particulier » et ne doit pas être confondu avec un « jeu de mots » par exemple.

Nous avons relevé précédemment que de nombreux problèmes émergent du fait que la phénoménologie situe la genèse de l'ego psychologique et de ses objets dans une sphère transcendantale. En situant le lieu de la genèse du sens et de l'Être dans une sphère transcendantale, la phénoménologie fait face aux mêmes apories que le subjectivisme puisque cette genèse doit forcément « intégrer » les faits empiriques, c'est-à-dire les stimuli externes.

Cependant, Husserl, en postulant des essences transcendantales, réduit la genèse transcendantale à une idéalité en dépit de ses maintes mises en garde explicites puisque cette genèse transcendantale réitère une forme d'idéalisme ou de psychologisme « transcendantal ». Autrement dit, en séparant l'existence des essences et en ne s'intéressant qu'à ces dernières, Husserl tombe définitivement dans une psychologie eidétique ou dans un psychologisme transcendantal (*ibid.*, 225). La phénoménologie de Husserl postule que ces « essences transcendantales » expliquent l'universalité de la logique dans l'immanence d'une subjectivité puisqu'elles sont d'ores et déjà préconstituées. Cette « pré-constitution » des essences constitue une forme d'idéalisme et d'essentialisme transcendantale.

Ces « essences » transcendantales préconstituées demeurent toujours en extériorité à toute genèse constitutive puisqu'elles doivent être universelles. Conséquemment, ces essences peuvent être soit transcendantales, ce que Husserl nie catégoriquement puisqu'elles « émergent » dans l'immanence d'une subjectivité constituée lors de la genèse transcendantale, ce qui pose un problème à Husserl puisqu'il postule que les essences transcendantales sont universelles.

La phénoménologie de Husserl se veut une « science des essences transcendantales », sol ontologique apodictique du sujet, de ses objets et de la logique. La phénoménologie doit donc, si elle se veut « une science » ou « une philosophie », offrir une description ou une

explication de ces essences transcendantales. Autrement, la phénoménologie ne serait qu'une « théologie négative », puisqu'elle postulerait des essences transcendantales « ineffables », ce que nie catégoriquement Husserl. Ce projet philosophique signifie que *le commencement absolu de la philosophie doit être essentialiste (ibid., 226).*

La phénoménologie et la philosophie, en établissant des vérités « absolues » et « éternelles », s'embourbent forcément dans une forme d'essentialisme puisqu'elles postulent des vérités, ou des essences, *toujours déjà constituées*. Ces dernières proviennent soit d'un autre monde, comme dans la philosophie antique ou dans la scolastique, soit d'un principe absolu, comme chez les modernes, soit comme dans la phénoménologie, d'une sphère transcendantale.

En postulant une genèse transcendantale afin d'expliquer l'« émergence » de moments eidétiques, c'est-à-dire d'une idéalité universelle à l'intérieur d'une subjectivité. La phénoménologie ne peut expliquer et décrire le processus génétique *précédant* les « éléments constitués » qu'en partant de ceux-ci. Autrement dit, cette genèse transcendantale, en dépit du fait qu'elle *précède* les moments eidétiques, n'est toutefois accessible et intelligible que par ceux-ci. Ainsi,

le sens de la genèse est produit par une genèse, mais la genèse n'est accessible dans son être, possible dans son apparition, que si l'on part de l'originalité de son sens. Toute philosophie est condamnée à parcourir en sens inverse l'itinéraire effectif de tout devenir (*ibid., 226*).

Derrida soulève que ce problème n'est pas exclusif à la phénoménologie, mais s'applique à toute la philosophie, puisqu'il postule *la possibilité d'une « régression » transcendantale à travers une histoire intelligible et transparente à la conscience, une histoire dont les sédimentations se puissent défaire et refaire sans altération (ibid., 260).*

La phénoménologie est non seulement une ontologie moderne, mais une forme d'essentialisme et d'idéalisme. Elle est idéaliste puisque sa « méthode » doit forcément recourir à des moments constitués afin de « remonter » jusqu'au fondement, c'est-à-dire aux essences transcendantes. La phénoménologie est aussi essentialiste puisqu'elle postule des essences *toujours déjà constituées*, c'est-à-dire en extériorité à toutes contingences historiques. Or, cette « méthode » et ces postulats aprioriques ne sont pas l'exclusivité de la phénoménologie, ils constituent en fait les croyances fondationnelles de la philosophie et de l'histoire de la pensée occidentale. La phénoménologie s'avère donc une variation du jeu de langage de l'ontologie, « repoussant » les apories du subjectivisme dans une sphère transcendante.

Derrida problématise l'origine de la signification, et par conséquent, la subjectivité en général. Autrement dit, la genèse de la signification n'est à être recherchée ni dans un ego transcendantal, ni dans un ego psychologique, ni dans une conscience, ni dans un sujet, ni dans toute autre variation du subjectivisme. Derrida, en critiquant la phénoménologie, problématise non seulement les postulats fondationnels de l'ontologie moderne et de l'ontologie classique, c'est-à-dire la conscience et l'Être, mais l'essentialisme, l'idéalisme et le subjectivisme comme réseau de croyances étroitement tissées.

Derrida affirme que la genèse de la signification devrait être recherchée à l'extérieur de l'ego, puisqu'elle est d'ores et déjà constituée dans et par une tradition, elle-même préexistant l'ego. Celui-ci affirme que

tout moment originaire d'une création de sens suppose une « tradition », c'est-à-dire un être déjà constitué en facticité. Si, à la limite, cette facticité pure n'est pas constituée par une activité humaine, le premier moment de cette activité est une synthèse originaire du sens constitué et du fait préconstitué. Cette synthèse ne se défait pas (*ibid.*, 264).

Selon Derrida, toute signification doit nécessairement s'insérer à l'intérieur d'une tradition, d'une culture, d'une éducation, d'un jeu de langage plutôt que d'une essence quelconque. Cette affirmation ne pose pas de problème lorsqu'elle est limitée aux faits culturels ou esthétiques. Cependant, elle devient problématique lorsqu'elle inclut la logique universellement valable, telle que la géométrie par exemple. Autrement dit, si la logique relève d'un conditionnement ou d'une éducation, elle ne peut être universelle. Certes, cette logique d'une validité universelle doit être « apprise ». Par contre, elle ne peut guère relever entièrement d'une culture et d'une éducation puisqu'elle a une validité universelle. Ce postulat constitue le point de départ de la phénoménologie de Husserl, puisqu'il tente d'établir les fondements de la logique à l'intérieur d'une subjectivité immanente.

Selon Derrida, il ne peut y avoir d'« essences » préconstituées provenant de « nulle part » et toute tentative de situer des fondements apodictiques conduira inévitablement aux mêmes apories que dans le subjectivisme, l'essentialisme et l'idéalisme, puisque *c'est toujours parce qu'à un certain moment on a pris pour absolu, originaire et constituant un simple produit constitué, que le mouvement de l'idée s'est interrompu ou corrompu dans une crise (ibid., 274).*

Derrida démontre que les apories inévitables de la phénoménologie ne révèlent guère le couronnement de la subjectivité par le dévoilement d'une conscience transcendantale, mais plutôt le début de la fin des discours subjectiviste, ontologique, essentialiste et transcendantaliste. Ainsi commença donc la déconstruction de l'histoire de la pensée occidentale.

2.3 Déconstruction du discours occidental : la clôture métaphysique de l'onto-théologie.

2.3.1 Problématisation du signe : dévoilement d'une métaphysique implicite

Derrida, après avoir problématisé la genèse dans la phénoménologie de Husserl, problématise ensuite sa conception du signe. Husserl conceptualise le signe en établissant une démarcation radicale entre l'*expression* (*Ausdruck*) et l'*indice* (*Anzeichen*), deux composantes hétérogènes mais complémentaires du signe. La signification dans la phénoménologie husserlienne relève *exclusivement* de l'intentionnalité. Il est important de noter que l'usage du terme « signification » dans la langue allemande diffère légèrement de l'usage dans la langue française.

Husserl ne prétend pas qu'il peut y avoir un signe – un mot par exemple – sans une signification en soi, mais plutôt qu'il ne peut pas y avoir de signes sans signification pour une intentionnalité. Il n'y a signification du signe que *pour une conscience*, c'est-à-dire par une intentionnalité. Le signe *représente* « quelque chose » du monde, mais il ne devient *significatif* que lorsqu'il est *animé d'une intentionnalité*. Lorsqu'un signe est animé par une intentionnalité, il est *Bedeutung*, *Sinn*, expression, tandis qu'un signe dépourvu d'intentionnalité est un indice (Derrida, 1967b, 17).

L'indice (*Anzeichen*) *représente* « quelque chose » et est donc étroitement lié à l'empiricité, c'est-à-dire à la « réalité concrète ». L'indice a généralement une existence « réelle et concrète » dans le monde, mais il n'est pas limité à cette dernière (*ibid.*, 35). Par exemple, le nombre « cinq » existe concrètement sous forme verbale, par écriture « cinq » ou par symbole « 5 ». Ce « signe » est un indice dans la mesure qu'il fût établi que « 5 » ou « cinq » *représente* un nombre entre « quatre » et « six ». Il peut être « désigné » par tout

autre mot, comme « *five* » ou « *fünf* » par exemple, mais cela ne change en rien sa *signification*.

L'indice est donc « mondain », c'est-à-dire « non transcendantal », « non intentionnel » et dépourvu d'intentionnalité. L'indice est donc « inerte » ou sans *Bedeutung* par lui-même, puisqu'il n'est pas *animé d'une intentionnalité*. Autrement dit,

ayant son « origine » dans les phénomènes d'association liant toujours des existants empiriques dans le monde, la signification indicative couvrira, dans le langage, tout ce qui tombe sous le coup des « réductions » : la factualité, l'existence mondaine, la non-nécessité essentielle, la non-évidence, etc. (*ibid.*, 32).

L'expression est l'*extériorisation* d'une intentionnalité. Ainsi, *l'expression est une extériorisation volontaire, décidée, consciente de part en part, intentionnelle. Il n'y a pas d'expression sans l'intention d'un sujet animant le signe, lui prêtant une Geistigkeit*. (*Ibid.*, 34-35).

L'expression est animée par la voix, c'est-à-dire la voix intérieure plus précisément, et la signification de ce qui est exprimé est une *Bedeutung* (*ibid.*). Dans la phénoménologie de Husserl, cette voix intérieure ne nécessite aucune extériorité pour signifier, pour être une *Bedeutung*. Cette dernière, demeurant entière à « l'intérieur » d'une subjectivité, est *pure* et *idéale* puisqu'elle n'est soumise à aucune contrainte de l'extériorité ou de l'empiricité. Ainsi,

le vouloir-dire n'isolerait la pureté concentrée de son *ex-pressivité* qu'au moment où serait suspendu le rapport à un certain *dehors*. A un certain dehors seulement, car cette réduction n'effacera pas, révélera au contraire dans la pure expressivité, un rapport à l'objet, la visée d'une idéalité objective, faisant face à l'intention du vouloir-dire, à la *Bedeutungsintention*. (*Ibid.*, 22-23, c'est l'auteur qui souligne)

La réduction phénoménologique n'est possible – et intelligible – que par cette prémisses⁹. La *Bedeutung*, privilège de l'expression et de la voix, est toujours un *vouloir-dire*,

⁹ La réduction phénoménologique consiste à suspendre l'attitude naturelle par l'*epochè*, c'est-à-dire par la suspension de tout acquis préalable (jugement, croyances, opinion, etc.) dans la conscience. Cette méthode

une signification intentionnelle; elle est réservée à *ce qui parle et qui parle en tant qu'il dit ce qu'il veut dire : expressément, explicitement et consciemment* (ibid., 36, c'est l'auteur qui souligne). L'expression est donc caractérisée par l'intentionnalité, le *vouloir-dire* d'une subjectivité.

Il va de soi que Husserl n'accepte guère la notion d'inconscient telle que stipulée par Freud et la psychanalyse puisque ces derniers postulent une activité inconsciente, c'est-à-dire opérant dans un « lieu » non-intentionnel, influençant la conscience avant même qu'elle « surgisse », en maintenant des « souvenirs » « refoulés » en-deçà de la conscience. Pour Husserl, cette hypothèse est inintelligible et absurde¹⁰.

Derrida a aussi recours, dans sa critique de la phénoménologie de Husserl, à la terminologie linguistique initiée par Ferdinand de Saussure. En voici un bref aperçu. Le signe est constitué d'un *signifiant* et d'un *signifié*. Le signifiant désigne l'image acoustique du mot tandis que le signifié désigne le concept, l'idée et la représentation d'une chose. Le signifiant est lié à l'extériorité et à sa manifestation, tandis que le signifié est lié à l'intériorité, au *vouloir-dire* et à sa signification pour une conscience.

Dès l'abord, le parallèle entre ces deux typologies, c'est-à-dire la phénoménologie de Husserl et la linguistique de Saussure, est manifeste. Le « signifié » de la linguistique s'apparente beaucoup à l'« expression » de la phénoménologie tandis que le « signifiant » est la copie de l'« indice ». La linguistique, en dépit du fait qu'elle ne soit aucunement phénoménologique, élabore une conceptualisation du signe très analogue à celle de la

révèle une évidence apodictique, l'*ego*. Cette évidence est le fondement absolu de la phénoménologie husserlienne.

¹⁰ *C'est une véritable absurdité que de parler d'un contenu « inconscient » qui ne deviendrait conscient qu'après coup. La conscience est nécessairement être-conscient en chacune de ses phases...* (Husserl cité dans Derrida, 1967b, 71).

phénoménologie husserlienne. Or, ces deux approches ne partagent ni les mêmes objectifs, ni les mêmes terminologies, ni les mêmes méthodologies.

Il semble y avoir deux explications possibles : soit que ces deux approches parviennent aux mêmes conclusions puisque le signe est *réellement* composé d'une facette extérieure et d'une facette intérieure, ou que ces approches parviennent aux mêmes conclusions parce que leur conceptualisation du signe dissimule des postulats implicites hérités d'un jeu de langage ou d'une tradition commune. Or, en acceptant d'entrée de jeu une démarcation radicale du signe, c'est-à-dire l'expression et l'indice chez Husserl et le signifié et le signifiant chez Saussure, ces derniers ne problématisent guère le signe *en général* (*ibid.*, 23). Cette « donnée » leur semble effectivement « donnée ».

Le concept de signe, dès qu'il est émis, est toujours déjà « préconstruit », c'est-à-dire qu'il renvoie non pas à une subjectivité pensante, mais plutôt à une familiarité. (*ibid.*, 24). Cette dernière, en dépit des changements terminologiques apportés par la phénoménologie et la linguistique, demeure intrinsèque à une tradition. Le signe, de par son horizon, est *toujours déjà* « signe » de quelque chose, c'est-à-dire un renvoi à « quelque chose » d'autre. La signification du mot « signe » relève d'un réseau de croyances et n'émerge pas du « néant » ou d'essences transcendantes. Ce réseau de croyances rend intelligible et sensé une structure de substitution ou de renvoi que l'on nomme « signe » (*ibid.*, 24). Dès lors, le terme « signe » est significatif puisqu'il est dans un horizon sémantique spécifique. Autrement, il serait incompréhensible puisqu'il n'aurait aucun réseau discursif pour le « supporter » et l'« appuyer ».

Cette conceptualisation du signe s'appuie sur une démarcation radicale entre l'intériorité et l'extériorité dans l'ontologie moderne et sur une démarcation radicale entre le sensible et l'intelligible, telle que l'ontologie classique et l'ontologie moderne le stipulent.

Depuis Descartes, le fondement de la pensée et de la réflexion est situé dans le sujet qui se représente le monde. Cette certitude de l'ego dans la « substance pensante » a été redéfinie par Husserl dans le cadre de la phénoménologie en substituant le célèbre « Je pense donc je suis. » par « Je suis »¹¹.

Dans la phénoménologie de Husserl, l'expression relève de l'intérieur et l'indice de l'extérieur. De même, dans la typologie saussurienne, le signifié est associé à la représentation intérieure et le signifiant à l'extériorité. Évidemment, la linguistique n'atteint pas le domaine transcendantal de la phénoménologie puisqu'elle tente d'expliquer la signification des signes par différenciation plutôt que par des « essences transcendantales ».

Néanmoins, ces deux approches, en dépit de leurs différences méthodologiques, adhèrent à une conceptualisation similaire du signe, c'est-à-dire comme « système » de renvoi soumis à la démarcation radicale entre l'intériorité et l'extériorité. Cette conceptualisation du signe est inévitable lorsqu'elle est à l'intérieur d'un discours subjectiviste postulant *a priori* le sujet ou la conscience unifiée comme le sol ontologique, ou le « centre » de la signification.

Saussure, en affirmant que le signe acquiert une signification par sa différenciation des autres signes dans un système cohérent, semble, de prime abord, minimiser l'importance du sujet dans l'élaboration de la signification. Or, cette prétention est réduite par la conceptualisation du signe postulant une démarcation radicale entre le signifié et le signifiant, elle-même fondée sur une ontologie moderne. En fait, Saussure réitère inéluctablement la démarcation radicale entre l'intériorité et l'extériorité et par conséquent, renvoie *ipso facto* au « jeu de langage » subjectiviste.

¹¹ Husserl critique Descartes, et particulièrement la notion de « substance pensante », et opte pour « Je suis ». Il est important de noter que dans la phénoménologie, l'ontologie (l'Être) n'est plus identifiée aux pensées mais constitue son fondement.

Cette démarcation radicale peut paraître « isolée » et sans conséquences, mais il ne faut guère s'y méprendre. Cette dernière est inévitablement insérée dans un réseau de croyances s'appuyant et se légitimant mutuellement, puisqu'elle n'est significative que parce qu'elle est émise à l'intérieur d'une ontologie, c'est-à-dire à l'intérieur d'un jeu de langage particulier. Ce jeu de langage ontologique postule *a priori* ces démarcations radiales, et ces dernières constituent la clôture métaphysique de l'histoire de la pensée occidentale, ce que la déconstruction derridienne tente de « démanteler » et de « déconstruire ».

Ce réseau de croyances, ou ce jeu de langage, commande la conceptualisation du signe et par conséquent, prédétermine la phénoménologie et la linguistique. Cette démarcation, légitimée par un réseau de croyances issues de l'ontologie, postule une « présence », un sujet, une conscience ou un ego transcendantal. Conséquemment, le signifié, ou l'expression, intrinsèque à la subjectivité et particulièrement à la *voix intérieure*, relève exclusivement de l'intériorité puisqu'il signifie « entièrement » sous forme d'une *pure idéalité* en dépit d'une absence totale de l'extériorité, c'est-à-dire de l'indice ou du signifiant.

Autrement dit, la conscience accède, dans son intériorité, à l'expression « pure » ou au signifié « pur » puisque leurs significations sont « pleines » et « entières » sans support externe, c'est-à-dire empirique. La phénoménologie de Husserl et la linguistique de Saussure postulent que l'expression et le signifié existent sous forme d'*idéalité* ou de *concept* indépendants de toute extériorité, c'est-à-dire de l'indice et du signifiant. Il ne peut en être autrement puisque l'ontologie classique et moderne localise l'Être, ou la conscience, au « cœur » de la signification.

Dans la phénoménologie husserlienne, il y a « expression d'un sens » lorsque l'expression et l'indice sont unifiés par l'intentionnalité, tandis que dans la linguistique, il y a signification lorsque le signifié s'unit au signifiant dans une conscience. Nous avons déjà

souligné que l'expression et le signifié sont des « idéalités ». Or, ces deux approches, de par leur adhérence à la démarcation radicale entre l'intériorité et l'extériorité, adhèrent nécessairement à la démarcation du sensible et de l'intelligible¹². Ces démarcations peuvent sembler, de prime abord, isolées et sans conséquence. Or, elles déploient un réseau de démarcations dichotomiques intelligibles et sensées, fondement même de la pensée occidentale, c'est-à-dire l'abstrait et le concret, le corps et l'esprit, l'âme et la matière, le psychique et le physique, la forme et la matière, le schème et le contenu, l'acte et la puissance, l'empirique et le transcendantal, etc.

Ce réseau de séries dichotomiques participe à la démarcation radicale entre l'intériorité et l'extériorité de l'ontologie moderne et entre le sensible et l'intelligible de l'ontologie moderne et classique. Contrairement à ce que les auteurs du *critical religion* prétendent, ces démarcations ne relèvent pas exclusivement de la tradition judéo-chrétienne, ni du Siècle des Lumières, ni de la philosophie moderne, ni des sciences, ni des sciences sociales, mais bien du jeu de langage helléniste¹³. Ce jeu de langage, à peine délimité, révèle un réseau de croyances familières, voire fondationnelles de l'histoire de la pensée occidentale.

Il est important de noter que dans une analyse textuelle déconstructiviste, il n'y a pas « d'élément premier » ou de séquences propositionnelles logiques dévoilant une vérité ou une origine. En ce sens, l'ontologie est intrinsèque à la démarcation du sensible et de l'intelligible et inversement, cette dernière n'est intelligible et sensée qu'à l'intérieur d'une ontologie. Le jeu de langage ontologique se déploie dans un réseau de croyances et l'isolement d'une seule croyance est « artificiel » et non représentatif. Il serait tout à fait arbitraire de délimiter et de

¹² La différence entre le signifiant et le signifié a toujours reproduit la différence entre le sensible et l'intelligible (Derrida, 1972b, 29).

¹³ Derrida situe cette origine chez les stoïciens : Et elle [la différence entre le sensible et l'intelligible] ne le fait pas moins au XXe siècle que dans ses origines stoïciennes (op. cit.).

déterminer, dans une logique linéaire de type cause à effet, l'un des énoncés comme une cause première ou un « premier moteur » d'où les autres « découleraient ». Les contraintes de ce travail nous imposant une certaine logique, nous devons forcément commencer par un point en particulier. Cependant, ce choix est arbitraire et ne représente aucunement une logique inhérente. Notre travail tentera de délimiter cette clôture métaphysique par la déconstruction derridienne afin d'exposer un réseau d'énoncés – de croyances – où nos concepts puisent leur intelligibilité.

Retournons à la problématisation du signe. Devrait-on aborder celle-ci en se posant la question : Qu'est-ce que le signe ? Encore une fois, cette question d'apparence anodine conduit inévitablement à une essentialisation du signe puisque la question postule *a priori* l'existence du « signe ». Autrement dit, la question « Qu'est-ce que le signe ? » conduit forcément à une réponse de type essentialiste « le signe *est*... » ou minimalement, à une recherche afin de déterminer son essence ou sa nature. Derrida souligne qu'en

demandant « *qu'est-ce que le signe en général ?* », on soumet la question du signe à un dessein ontologique, on prétend assigner à la signification une place, fondamentale ou régionale, dans une ontologie. Ce serait là une démarche classique. On soumettrait le signe à la vérité, le langage à l'être, la parole à la pensée et l'écriture à la parole. Dire qu'il peut y avoir une vérité du signe en général, n'est-ce pas supposer que le signe n'est pas la possibilité de la vérité, ne la constitue pas, se contente de la signifier ? de la reproduire, de l'incarner, de l'inscrire secondairement ou d'y renvoyer ? Car si le signe précédait de quelque façon ce qu'on appelle la vérité ou l'essence, il n'y aurait aucun sens à parler de la vérité ou de l'essence du signe. (*Ibid.*, 25-26, c'est l'auteur qui souligne)

Le « signe » n'est significatif qu'à l'intérieur d'un horizon postulant qu'il renvoie à « quelque chose ». Ce renvoi, ou cette substitution n'est intelligible que dans un horizon ontologique postulant d'ores et déjà une démarcation radicale entre l'intériorité et l'extériorité, entre la *représentation* interne (psychique) et la *réalité* externe. Le signe, tel

qu'il signifie, n'aurait aucune intelligibilité si cette démarcation ne la précédait pas. Et la signification du signe serait différente si elle était émise dans un tout autre horizon.

La conceptualisation du signe a subi des changements lors du tournant subjectiviste. En dépit de la conservation de « l'Être » par la conscience, le signe dut s'articuler différemment puisque l'origine des pensées devint associée à la subjectivité et à la raison et non plus à un monde transcendant comme le « monde des Idées » chez Platon par exemple.

Dès lors, la problématisation du signe doit se faire à l'intérieur de son réseau discursif, c'est-à-dire là où il *devient significatif et intelligible*. Autrement dit, l'analyse textuelle déconstructiviste recherche les *conditions d'intelligibilité* du « signe » à l'intérieur de son horizon, c'est-à-dire de son réseau discursif où il devient significatif et sensé. Ainsi, on évite toute essentialisation du signe.

La déconstruction révèle un réseau des constellations d'énoncés ou de croyances où la pensée occidentale puise son intelligibilité. C'est dans ce sens que ce travail aborde la déconstruction du signifié transcendantal requise dans l'intelligibilité de l'*universalité* de la religion. Ce travail n'a donc pas pour objectif de démontrer ou de réfuter l'universalité de la religion, mais plutôt de contextualiser cet énoncé dans son réseau de croyances afin d'exposer ses *conditions d'intelligibilité*.

Puisque le terme « signifié » a été explicité, nous pouvons aborder ce que « *signifié transcendantal* » signifie. Il a été mentionné précédemment que l'idéalité de l'expression et du signifié, fondé sur la démarcation radicale entre l'intériorité et l'extériorité, existe sous forme de concept chez Saussure et sous forme d'*eidos* chez Husserl¹⁴. Or, cette distinction amène la possibilité de penser un ***signifié en lui-même***, *dans sa présence simple à la pensée, dans son indépendance par rapport à la langue* (Derrida, 1972b, 30, c'est l'auteur qui

¹⁴ L'*eidos* est l'idéalité sous sa forme transcendantale.

souligne). Ce signifié idéal, qui ne renvoie qu'à lui-même, qu'à son essence, n'ayant recours à aucun signifiant externe tout en étant animé par une intentionnalité, est ce que Derrida nomme un *signifié transcendantal*. Le signifié transcendantal assure donc une stabilité idéale aux signifiants puisqu'

un signifiant (en général) doit être reconnaissable dans sa forme malgré et à travers la diversité des caractères empiriques qui peuvent le modifier. Il doit rester le *même* et pouvoir être répété comme tel malgré et à travers les déformations que ce qu'on appelle l'événement empirique lui fait nécessairement subir [...] mais il ne peut fonctionner comme signe et langage en général que si une identité formelle permet de le rééditer et de le reconnaître. (Derrida, 1967b, 55-56, c'est l'auteur qui souligne)

La répétition d'un signifié, comme étant toujours le *même*, n'est possible que par cette idéalité. Autrement, la signification du signifié serait en perpétuelle mutation. Il faut cependant préciser et nuancer. La signification d'un mot est *partiellement* établie et maintenue par sa répétition, c'est-à-dire sa stabilité sémantique. Cependant, cette signification, c'est-à-dire ce *signifié* plus précisément, n'est ni prédéterminée par une essence transcendantale, ni indépendante d'une extériorité, ni idéale au sens d'idéalité transcendantale, ni stable, ni immuable.

Le « signe » signifie parce que sa répétition par une communauté d'adhérents instaure une *stabilité relative*. Ainsi, cette formulation permet d'éviter le jeu de langage essentialiste et transcendantaliste typique de l'ontologie puisqu'elle situe l'origine du sens et de la signification à *l'extérieur* du sujet. Cependant, cette stabilité n'est que *relative* puisque la signification se modifie selon l'ensemble discursif où elle est énoncée. L'illusion du discours idéaliste est d'attribuer un sens *absolu* aux mots. Non seulement le sens des mots change selon le contexte où ils sont émis, mais cette prétention d'un sens « absolu » aux mots révèle

un réseau de croyances postulant la possibilité à une idéalité d'être absolue¹⁵. Cette prise de position problématise non seulement l'ontologie classique et moderne, mais inévitablement le réseau des démarcations dichotomiques mentionné précédemment, c'est-à-dire l'intériorité et l'extériorité, l'intelligible et le sensible, le psychique et le physique, etc.

La phénoménologie situe cette idéalité dans une sphère transcendantale puisqu'elle s'insère dans le réseau de croyances de l'ontologie situant la conscience, la conscience transcendantale dans ce cas, au cœur de la genèse de la signification. Dans ce réseau discursif, le langage est un filtre transparent *représentant* le *vouloir-dire* d'une intentionnalité. Le signifiant exprime donc, lorsqu'il est uni avec le signifié, une intentionnalité. Nous pouvons entrevoir les apories typiques de l'ontologie. Les essences préconstituées sont forcément liées à l'empiricité des signifiants puisqu'autrement, elles « proviendraient » soit de « nulle part » ou soit d'un autre monde, ce que Husserl refuse catégoriquement¹⁶.

De même, la signification du signifié ne peut pas relever du signifiant, c'est-à-dire de l'extériorité, puisqu'elle serait une forme d'empirisme¹⁷. Ainsi, la phénoménologie de Husserl postule et « résout » le problème en postulant des essences transcendantales. Or, cette solution s'avère davantage un déplacement de la problématique puisqu'elle reproduit une variation sur le même thème, mais dans une sphère transcendantale.

Autrement dit, la phénoménologie ne peut toujours pas expliquer comment les *eidos*, c'est-à-dire les idéalités transcendantales préconstituées, peuvent exister avant même la conscience et ses objets, tout en étant indépendants de toute empiricité, c'est-à-dire de toute

¹⁵ Le sens des mots est en perpétuel changement mais toujours dans une stabilité relative, elle-même maintenue par la répétition et le réseau de croyances ou les mots sont énoncés. Autrement, il ne pourrait pas y avoir de « sens » ou de « signification ».

¹⁶ La phénoménologie retomberait soit dans le naturalisme, c'est-à-dire une forme de psychologisme ou d'idéalisme, ou postulerait un monde transcendant.

¹⁷ Le projet phénoménologique s'effondrerait puisque la réduction phénoménologique, ainsi que les *eidos*, s'avéreraient « artificielles » et « réductionnistes » puisqu'elles oblitéreraient l'origine de la signification, c'est-à-dire les données empiriques.

extériorité. Dès lors, on est toujours confronté au même problème dès que l'on postule une essence idéale préconstituée à l'intérieure d'un jeu de langage ontologique. Pourtant, tel est le projet de la phénoménologie de Husserl et, de ce fait, elle est fatalement délimitée et circonscrite par cette *clôture métaphysique de l'ontologie* adhérant *a priori* à une démarcation radicale entre l'intériorité et l'extériorité.

Cette démarcation, à laquelle la phénoménologie et la linguistique adhèrent, conduit inévitablement à une autre démarcation, c'est-à-dire la distinction fondamentale entre la réalité et la représentation (*ibid.*, 54). En fait, cette croyance s'appuie et contribue au jeu de langage de l'ontologie moderne puisque toute démarcation radicale entre l'intériorité et l'extériorité engendre forcément une démarcation radicale entre la représentation et la réalité. Elles sont intrinsèques, non pas parce qu'une démonstration logique de type propositionnelle révèle cette « vérité », mais parce qu'elles établissent un réseau de croyances finement tissées.

Le langage, à l'intérieur de ce réseau de croyances de l'épistémologie représentationaliste, s'avère aussi un *lien* entre la conscience et le monde, c'est-à-dire entre l'intériorité et l'extériorité. Ce lien, bien que n'étant rien en lui-même, puisqu'il ne constitue qu'un « filtre transparent », est toutefois nécessaire puisqu'il lie l'Être, ou l'existence, à la représentation. C'est ainsi que l'épistémologie peut postuler que la connaissance relève de l'adéquation de la représentation à la chose.

La phénoménologie outrepassa l'épistémologie puisqu'elle postule que *le problème de la concordance de la réalité sensible et de la pensée logique est absurde, car la réalité sensible n'a pas à correspondre à la pensée logique, mais elle lui sert de base* (Levinas, 2000, 124). En fait, la phénoménologie de Husserl critique le naturalisme et l'épistémologie puisqu'elle prétend constituer leur fondement. Cependant, ces dernières s'articulent dans le jeu de langage de l'ontologie postulant une démarcation radicale entre l'intériorité et

l'extériorité. La phénoménologie « dépasse » l'épistémologie, mais ne la réfute guère puisqu'elle constitue son fondement. Autrement dit, le naturalisme postule une opposition entre « réalité sensible » et « représentation idéale », et la phénoménologie déplace celle-ci dans une opposition entre « réalité empirique » et « idéalité transcendantale ».

La problématisation de l'ontologie classique et de l'ontologie moderne a débuté grâce à Heidegger. Il nomma ce réseau de croyance l'« onto-théologie ». Derrida reprit ce projet heideggérien de *Destruktion* de la métaphysique et nomma celui-ci « métaphysique de la présence », « logocentrisme » ou « phonocentrisme »¹⁸. Le « logocentrisme » désigne un jeu de langage centré sur le *Logos*¹⁹ tandis que le phonocentrisme désigne un jeu de langage centré sur la parole, incluant la voix « intérieure ». Ainsi, la « métaphysique de la présence » désigne un jeu de langage fondé sur une ontologie, c'est-à-dire l'Être.

Il a été mentionné précédemment que, dans le jeu de langage de l'ontologie, le signe, ou le langage constitue un supplément, c'est-à-dire un « signe » de quelque chose d'autre, représentant une réalité à une présence ou une conscience (Derrida, 1967a, 208). Dans le naturalisme, les objets « apparaissent » à une conscience toujours déjà constituée tandis que dans la phénoménologie, la conscience psychologique et les objets sont constitués dans une sphère transcendantale. Par contre, ces deux approches postulent, comme fondement apodictique, la conscience ou l'Être. Ceci nous conduit donc à aborder le cœur du discours subjectiviste, l'Être.

¹⁸ Derrida utilise aussi « phonocentrisme » puisque ce jeu de langage métaphysique est centré sur la *phonè*, c'est-à-dire l'élocution vocale, la parole.

¹⁹ *Logos* signifie aussi rationalité ou pensée, puisque dans le discours ontologique la rationalité et le langage sont intrinsèques à l'Être.

2.3.2 L'« essence » de la subjectivité : la présence

Dans sa critique de la phénoménologie husserlienne, Derrida est inévitablement conduit à déconstruire le « noyau central » de la métaphysique, c'est-à-dire l'ontologie. Nous avons abordé précédemment la démarcation radicale postulée entre l'expression et l'indice dans la phénoménologie de Husserl. Or, Derrida démontre que *la notion de présence est le nerf de cette démonstration [...et que] chaque fois que la présence immédiate et pleine du signifié sera dérobée, le signifiant sera de nature indicative* (Derrida, 1967b, 43). Bref, la différence entre l'expression et l'indice, ou entre le signifié et le signifiant, relève essentiellement de la « présence » ou de l'Être, c'est-à-dire d'une intériorité « entière » et « indépendante » de toute extériorité. Autrement dit,

l'expressivité pure sera la pure intention active (*esprit, psychè, vie, volonté*) d'un *bedeuten* animant un discours dont le contenu (*Bedeutung*) sera présent. Présent non pas dans la nature, puisque seule l'indication a lieu dans la nature et dans l'espace, mais dans la *conscience* (*ibid.*, 43-44, c'est moi qui souligne).

La phénoménologie et le naturalisme posent la conscience psychologique ou la conscience transcendantale comme fondement ontologique apodictique. L'expérience vécue, c'est-à-dire l'expérience intérieure plus précisément, détient un pouvoir centralisateur essentiel dans l'ontologie. Autrement dit, lorsque

l'expression est *pleine*, des signes non existants *montrent* des signifiés (*Bedeutungen*) idéaux, donc non existants, et certains, car présents à l'intuition. Quant à la certitude de l'existence intérieure, elle n'a pas besoin, pense Husserl, d'être signifiée. Elle est immédiatement présente à soi. Elle est la conscience vivante (*ibid.*, 47-48).

La présence, tout comme la conscience ou l'intentionnalité, est nécessairement *unitaire*. Husserl n'adhère donc pas à la possibilité de « matériaux inconscients » ou d'un « morcellement » de la conscience. L'intentionnalité signifie *toujours* conscience, et cette dernière est *toujours* une unité. Cette intentionnalité, ou cette conscience, c'est ce que

Derrida nomme la *présence*, et cette *présence à soi doit se produire dans l'unité indivise d'un présent temporel pour n'avoir rien à se faire savoir par procuration de signe* (ibid., 67). Autrement dit, la *présence* est unitaire et entière en elle-même, n'ayant nul besoin d'un intermédiaire, c'est-à-dire du signe ou d'une extériorité pour comprendre et accéder aux signifiés purs et idéaux.

Cette unité de la conscience dans le présent constitue le sol ontologique apodictique non seulement de la phénoménologie, mais de la philosophie et de l'histoire de la pensée occidentale en général. Ainsi, *ce privilège définit l'élément même de la pensée philosophique, il est l'évidence même, la pensée consciente elle-même, il commande tout concept possible de la vérité et du sens* (ibid., 70). Comment le concept de *vérité* est-il lié à la *présence*? La *vérité*, ou la connaissance dans l'épistémologie, n'est possible, c'est-à-dire n'a de sens et n'est intelligible, qu'en acquiescent à cette *présence* puisqu'elle permet de discerner l'adéquation de la représentation à la chose. Cette épistémologie représentationaliste s'élabore nécessairement sur une ontologie situant l'Être, ou le sujet, au centre de la signification, c'est-à-dire de la représentation. Autrement, l'idée d'une « représentation interne » serait absurde.

Or, comment le concept de *sens* est-il « commandé » par la *présence*? La signification n'est significative, depuis sa conceptualisation, *qu'à l'intérieur* d'une ontologie fondée sur cette « *présence* ». Le signe est toujours déjà signification *à une présence*, et il n'est intelligible que par une *présence*, c'est-à-dire animé par une intentionnalité. Autrement dit, dans le discours ontologique, le *sens* et la signification ne sont *toujours* significatifs qu'à une conscience, c'est-à-dire à une *présence* ou à un Être.

Certes, la « *présence* » de l'ontologie classique différait de la *présence* de l'ontologie moderne puisque la première postulait un monde transcendant, le « Monde des Idées » par

exemple, tandis que la seconde postule une subjectivité, donc une *représentation* subjective et des idéaux transcendants par exemple. Cependant, l'ontologie en général, c'est-à-dire la métaphysique de la présence, assure une continuité de la *métaphysique grecque de la présence en métaphysique « moderne »*, de la *présence comme conscience de soi* (op. cit.). Cette continuité constitue un lien unitaire essentiel dans l'histoire de la pensée occidentale, de la philosophie antique, à la philosophie des Lumières, à la psychologie du moi.

La « présence » assure non seulement une continuité discursive et philosophique dans l'histoire de la pensée occidentale, mais elle assure aussi une continuité à l'existence, c'est-à-dire à l'intérieure de l'Être ou d'une subjectivité. La présence persiste dans le temps « subjectif » et offre une stabilité dans l'incessante fluctuation de la réalité²⁰. La persistance de la présence dans le présent, qui demeure toujours un « présent » dans le temps subjectif, en dépit du temps qui « s'écoule », constitue le sol ontologique primordial et apodictique de l'ontologie classique et moderne.

La conceptualisation du temps fut, et demeure, déterminée par une ontologie privilégiant le présent, c'est-à-dire la présence. Le présent est donc « l'immédiateté » d'une présence, tandis que le passé est un « présent passé » et le futur est un « présent à venir ». Autrement dit, la présence constitue l'essence, c'est-à-dire l'essence de l'Être, l'essence du temps, l'essence du devenir, l'essence de l'histoire, etc.

Dans la phénoménologie de Husserl, la persistance de la présence dans le temps constitue une « permanence idéale », c'est-à-dire en extériorité aux variations des *étants*, de la réalité. Cette présence qui maintient la permanence et l'unité de l'existence, c'est-à-dire l'Être et le temps, doit nécessairement, tout comme les *eidos* abordés précédemment,

²⁰ Husserl rapporte : *Le maintenant actuel est nécessairement et demeure quelque chose de ponctuel : c'est la forme qui persiste (Verharrende) alors que la matière est toujours nouvelle* » (Husserl cité dans Derrida, 1967b, 70, c'est Derrida qui souligne).

provenir d'une sphère transcendante. Ce jeu de langage permet l'intelligibilité du projet phénoménologique de Husserl postulant une genèse transcendante de l'ego psychologique et de ses objets tout en postulant l'existence d'essence transcendante préconstituée indéfiniment répétable comme le *même*. Autrement dit, la permanence et l'unité de l'existence et des idéalités transcendantes constituent les « référents » permanents et stables dans l'impermanence des *étants*, c'est-à-dire dans le flux ininterrompu de l'empiricité. En d'autres termes, *l'idéalité de la forme de la présence elle-même implique en effet qu'elle puisse à l'infini se ré-péter, que son re-tour, comme retour du même, soit à l'infini nécessaire et inscrit dans la présence comme telle (ibid., 75-76)*. Les *eidos* et l'ego transcendental permettent la répétition du *même* dans le flux infini de l'empiricité.

Cette présence, qui offre un sol apodictique et une certitude, s'extériorise par l'intentionnalité et le logos. Ces derniers constituent le « penseur » et n'ont besoin d'aucune extériorité puisqu'ils se manifestent par *la voix intérieure*. Ainsi, *l'idéalité de l'objet n'étant que son être-pour une conscience non empirique, elle ne peut être exprimée que dans un élément dont la phénoménalité n'ait pas la forme de la mondanité.... la voix est le nom de cet élément (ibid., 85)*.

La voix intérieure a le privilège de permettre aux signifiés d'être idéaux et « purs », c'est-à-dire qu'elle *efface*, dans le moment même où elle est produite, son extériorité. Autrement dit, *cet effacement du corps sensible et de son extériorité est pour la conscience la forme même de la présence immédiate du signifié (ibid., 86, c'est l'auteur qui souligne)*. Le signifié devient une « pure idéalité » dans l'unité d'une présence intentionnelle entière et complète. De ce fait, il y a « présence pure et idéale » du signifié *uniquement* lorsque la différence du signifiant et du signifié *est effacée*.

Somme toute, la « présence » n'est pas seulement une catégorie parmi d'autres, mais elle constitue la pierre angulaire de l'histoire de la pensée occidentale. La notion d'être détermine non seulement la conception du temps, mais elle détermine aussi tous les fondements ou les principes déployés par ce réseau de croyances, c'est-à-dire l'essence, l'existence, la substance, le sujet, la transcendantalité, la conscience, Dieu, l'homme, etc. (Derrida, 1967c, 411).

Autrement dit, tous les concepts de la métaphysique, *en particulier ceux d'activité et de passivité, de volonté et de non-volonté et donc ceux d'affection ou d'auto-affection, de pureté et d'impureté, etc.*, ne sont intelligibles et sensés qu'à l'intérieur de cette clôture métaphysique de la présence (Derrida, 1967b, 95). Cette clôture délimite et circonscrit les démarcations radicales postulées par le jeu de langage ontologique en élevant ces dernières en fondement apodictique de la pensée occidentale. Ceci nous conduit donc à la déconstruction de la métaphysique de la présence.

2.3.3 L'illusion de l'unité de la subjectivité : une présence fissurée

La phénoménologie de Husserl, en ne problématisant ni le signe, ni le langage *en général*, ni l'Être ou la « présence », rétablit, en dépit de son apparente coupure épistémologique, les apories du naturalisme. Ce jeu de langage ontologique et épistémologique, adhérant à une conception particulière du signe et du langage, précède et par conséquent, prédétermine le déploiement de la phénoménologie. Ce réseau de croyances pose le *logos* comme principe d'idéalité et de vérité, et ce dernier se transforme en idéologie, *c'est-à-dire en représentation objectivante d'elle-même suivant la logique d'un processus d'uniformisation* (Boublil, 2009, 9), lorsqu'il « impose » son emprise sur le réel. Autrement dit, l'idéalité prime sur le réel, et *l'idéalisation est ici le mouvement par lequel l'extériorité*

sensible, celle qui m'affecte ou me sert de signifiant, se soumet à mon pouvoir de répétition, à ce qui m'apparaît dès lors comme ma spontanéité et m'échappe de moins en moins (Derrida, 1967a, 236).

L'idéalisme, autant au sens kantien qu'au sens phénoménologique, commande non seulement la conceptualisation du signe, mais celle du langage en général. L'idéalité des *eidos*, de par leur « pureté », n'a recours à aucune extériorité, aucune empiricité. Le langage devient donc un « filtre transparent » ou un « dispositif représentationnel », mais ne constitue jamais, à l'intérieur de ce jeu de langage ontologique, un processus génétique en soi.

La phénoménologie est idéaliste parce qu'elle postule, dans la genèse de la conscience psychologique et de ses objets, des essences transcendantales préconstituées. Or, ces dernières demeurent inéluctablement liées à l'extériorité par le fait même qu'elles s'en excluent. Il y a donc une complicité dialectique puisque la pureté des idéaux transcendants n'est *rendue possible* que par l'exclusion de l'extériorité. Autrement dit, Husserl ne pourrait guère identifier une « pure idéalité » sans une « impure empiricité ». L'idéalité demeure toujours déjà déterminée par son contraire puisqu'elle ne peut « signifier » que dans la réflexion du miroir de l'empiricité.

Le projet phénoménologique de Husserl visait justement à révéler la genèse constitutive de l'idéalité et de la logique tout en prenant en considération l'empiricité. Néanmoins, Husserl déplaça cette constitution dans une sphère transcendantale puisqu'il omit de problématiser le signe, le langage et l'ontologie. Cette complicité au jeu de langage de l'onto-théologie prédétermina la phénoménologie de Husserl à son insu.

Le problème fondamental de la phénoménologie relève du fait que Husserl ne peut admettre que l'idéalité soit intrinsèque à l'empiricité sans compromettre l'universalité de l'idéalité, puisque l'unité de l'idéalité permet la répétition du *même*. Autrement, Husserl

situerait la constitution de ces idéalités dans le langage, c'est-à-dire de l'extérieure, réduisant par le fait même l'ontologie classique et moderne à un réseau de croyances plutôt qu'à un fondement philosophique apodictique, marquant par le fait même la fin du projet phénoménologique. Or, Husserl refuse catégoriquement cette possibilité non seulement parce qu'il ne problématise pas le langage, mais que cette possibilité anéantirait le projet phénoménologique à sa base, c'est-à-dire l'apodicticité de l'ego transcendantal.

La déconstruction n'a pas pour but de démontrer ou réfuter les démarcations postulées par l'ontologie classique ou moderne; son objectif est de déconstruire le réseau de croyances permettant à ces énoncés d'être intelligibles et sensés. Ainsi, le démantèlement des séries dichotomiques révèle une détermination réciproque des opposés. Les dichotomies s'articulent dans une dialectique, quoiqu'elles ne se « résolvent » aucunement dans un « Absolu » comme chez Hegel, mais opèrent *par* et *dans* la différence. Autrement dit, l'identité d'une des polarités est établie par l'exclusivité de l'autre, et inversement.

Dans la phénoménologie de Husserl, la pureté de l'expression requiert une « contamination possible » de par une « impure » extériorité, c'est-à-dire l'indice. Cette démarcation établit une différence et celle-ci génère un processus d'identification par exclusion mutuelle et les démarcations radicales postulées par le réseau de croyances de l'onto-théologie se déploient dans des séries dichotomiques régies par cette exclusion mutuelle.²¹

La déconstruction sonne le glas de la démarcation ontologique de l'intériorité et de l'extériorité en révélant un processus génétique fondé sur la différence plutôt qu'une polarité « apodictique » empirico-transcendantale. L'essence transcendantale d'une présence entière

²¹ Voici une brève liste des séries dichotomiques : intériorité-extériorité, intelligible-sensible, pur-impure, abstrait-concret, psychique-physique, puissance-acte, passif-actif, etc.

n'est intelligible et sensée que par rapport à une extériorité mondaine et empirique. Cette dichotomie, ou ce parallélisme empirico-transcendantal, ne peut être articulé que par et dans une exclusion mutuelle des opposés.

Un phénoménologue pourrait, peut-être, objecter que l'évidence apodictique de l'ego suffit en elle-même puisqu'elle constitue un sol ontologique indéniable,²² c'est-à-dire la condition même de pouvoir penser la différence en premier lieu²³. Cette preuve « irréfutable » ne fut guère évincée par la déconstruction. Le privilège absolu de cette énonciation existentielle, le « Je suis », est soutenu et appuyé par un réseau de croyances particulières.

Premièrement, l'indicatif présent du verbe « être » a une propriété particulière dans les langues occidentales puisqu'il n'indique aucun étant, aucune chose dans le monde. Bref, il ne désigne rien de *particulier* ou de *spécifique* dans le monde. Il est donc le prototype de l'expression puisqu'il n'est qu'unité de la pensée et de la voix dans un *logos* (*ibid.*, 83). Ainsi, *l'indicatif présent du verbe être est la forme pure et téléologique de la logicité de l'expression* (*ibid.*, 81) tandis que le langage est un « médium improductif » qui vient refléter la couche de sens préexpressif. Autrement dit, *sa seule productivité consiste à faire passer le sens dans l'idéalité de la forme conceptuelle et universelle* (*ibid.*, 83).

C'est ainsi que l'expression « Je suis », prononcée par une présence entière et complète sans l'intermédiaire d'une extériorité, reflète parfaitement l'idéalité de la forme conceptuelle et universelle. En d'autres termes,

²² L'argument phénoménologique va comme suit : Comment pourrait-on douter du « Je suis » ? Ne suis-je donc pas au moment même que j'affirme mon existence ?

²³ L'argument va comme suit : Derrida n'aurait pas pu penser cette différence sans exister préalablement. En d'autres mots, il pense puisqu'il *existe*. Dans la phénoménologie, contrairement au *Cogito Ergo Sum* de Descartes, c'est l'être – l'ego transcendantal – le « lieu constitutif » des pensées et non l'inverse.

l'unité du son et de la voix, ce qui permet à celle-ci de se produire dans le monde comme auto-affection pure, est l'unique instance qui échappe à la distinction entre l'intra-mondanité et la transcendantalité; **et qui du même coup la rend possible** (*ibid.*, 89, c'est moi qui souligne).

Dans la phénoménologie, cette unité du son et de la voix, cette *auto-affection pure*, révélée par l'*epochè* de la réduction phénoménologique, entretient un parallélisme avec l'ego transcendantal. Ce dernier constitue une « couche pré-expressive » où s'effectue la genèse transcendantale de l'intentionnalité et des *eidos* qui *précèdent* tout système de signification (Derrida, 1972b, 43-44). L'ego transcendantal constitue le lieu transcendantal de l'immanence d'une intentionnalité qui s'extériorise dans l'unité de la voix et du logos, c'est-à-dire dans l'expression unie à l'indice. Dans la linguistique, Saussure limite sa recherche en ne postulant qu'une « couche pré-linguistique » puisqu'elle n'est pas une phénoménologie. Conséquemment, elle ne recherche pas les fondements de la logique.

La déconstruction souligne que cette présence « hors de et précédant » tout système de signification n'est rendu possible et intelligible que par une démarcation radicale entre l'intériorité et l'extériorité, repoussant la genèse du sens dans un lieu transcendantal « pur », c'est-à-dire en marge de toute extériorité.

Ainsi, la conceptualisation d'un lieu transcendantal « pur » requiert cette extériorité afin de pouvoir se définir par exclusion, c'est-à-dire en « repoussant » la genèse constitutive de l'ego psychologique et de ses objets dans une sphère transcendantale « pure ». Autrement dit, l'ego transcendantal « pur » requiert minimalement l'extériorité pour s'en démarquer.

Cependant, cet ego transcendantal ne peut être « pensé », ou même postulé, que d'un présent *déjà constitué*. Or, comment ce « présent déjà constitué » peut-il « remonter » à sa genèse constitutive sans l'intermédiaire des significations déjà constituées? Et ces

significations « déjà constituées », ne sont-elles pas le résultat d'une répétition par une communauté d'adhérants d'un signifié-signifiant?

La phénoménologie postule que la genèse constitutive de l'ego psychologique et de ses objets se situe dans une sphère transcendante *hors de et précédant* tout système de signification. Cette sphère transcendante, puisqu'elle *précède* toute signification constituée, ne serait qu'un « silence transcendantal » puisqu'elle n'est ni temporelle, ni réelle, ni constituée, ni d'un autre monde. Elle n'est certainement pas un *logos* puisqu'elle précède toute signification. Ce « silence » transcendantal de la phénoménologie de Husserl est à la fois *tout* et *rien*. En résumé,

le système de la parole, le s'entendre-parler, l'auto-affection qui semble suspendre tout emprunt de signifiants au monde et se rendre ainsi universelle et transparente au signifié, la *phonè* qui semble commander la main n'a jamais pu précéder le système ni lui être, dans son essence même, étrangère. Elle n'a jamais pu se représenter comme ordre et prédominance d'une linéarité temporelle qu'en se *voyant* et plutôt se *maniant* dans sa propre lecture de soi. (Derrida, 1967a, 409, c'est l'auteur qui souligne).

L'unité de la présence est donc triplement fissurée : par une complicité dialectique de l'intérieur et de l'extérieur où l'identité de l'un est établie par l'exclusion de l'autre, par l'effet discursif d'un réseau de croyances articulées sur la primauté du verbe « être » à l'infinitif présent, et par l'apport de l'extériorité dans l'élaboration de la signification. La déconstruction sonne trois fois le glas du mythe de l'ontologie moderne et révèle que la démarcation radicale entre l'intériorité et l'extériorité relève d'un jeu de langage issu de la métaphysique de la présence.

La démarcation radicale entre le sensible et l'intelligible et entre l'intériorité et l'extériorité permet l'intelligibilité d'une « présence entière en elle-même » et engendre tout un réseau de croyances s'appuyant et se justifiant les uns les autres, c'est-à-dire la primauté de la voix, du verbe « être » à l'indicatif présent, du présent, d'un sens préexpressif précédant

toute signification, d'une présence entière et complète, d'un ego transcendantal, de l'idéalité en général, etc. Ce réseau de croyances de l'onto-théologie s'articule par et dans des séries dichotomiques fondées sur quelques démarcations radicales élevées au rang d'« absolu », c'est-à-dire entre l'intériorité et l'extériorité, entre l'intelligible et le sensible, entre l'esprit et le corps, entre le psychique et le physique, entre le transcendantal et l'empirique, entre la forme et la matière, etc.

La déconstruction ne révèle donc aucune « vérité » ou « connaissance » par l'argumentation puisqu'elle « déconstruit » et expose le réseau de croyances ainsi que les conditions d'intelligibilité des énoncés à l'intérieur de ce réseau. Autrement dit, l'apodicticité de l'*ego* ne relève pas d'un ego transcendantal ou des *eidos*, mais plutôt de l'effet discursif du réseau de croyances de l'onto-théologie privilégiant la voix, le présent et le verbe « être » à l'infinitif présent.

La métaphysique de la présence produit des « thèmes discursifs » ou des « mythes » particuliers. En établissant une hétérogénéité radicale entre l'intériorité et l'extériorité, et en situant la première dans une sphère de pureté absolue et la seconde comme supplément ou impureté, cette métaphysique de la présence établit un réseau de croyances où le mythe de la « chute », tout à fait complémentaire à celle de l'« origine », puise son intelligibilité. Autrement, comment la notion de « chute » pourrait-elle être sensée et possible sans, au préalable, avoir une notion « d'origine » ?

La démarcation radicale entre l'intériorité et l'extériorité de la métaphysique de la présence postule que l'un des pôles constitue l'essence, c'est-à-dire l'origine, et que le second est une manifestation du premier. Cette manifestation, cette extériorisation dans le monde réel, ne constitue-t-elle pas la « chute » de l'intelligible dans le sensible ? Ne serait-on pas en droit de dire que l'intelligibilité de la « chute » de « l'âme » dans la matière n'aurait

été aucunement sensée sans avoir *a priori* cette démarcation radicale entre le sensible et l'intelligible, entre l'intériorité et l'extériorité et entre l'âme et le corps ?

Balagangadhara suppose que ces mythes sont originaires de la théologie judéo-chrétienne. Or, ces mythes n'auraient guère été intelligibles, ni pour les Pères de l'Église ni pour les chrétiens, sans le « support » discursif de la culture helléniste, c'est-à-dire de la philosophie plus précisément. Ce point sera élaboré davantage dans la troisième partie de ce travail.

Nous avons établi précédemment que le problème fondamental que la phénoménologie de Husserl ne peut résoudre est d'expliquer la présence d'éléments préconstitués dans l'immanence d'une subjectivité. La phénoménologie offre une solution en postulant un ego transcendantal et des essences idéales (*eidos*). Certes, cette solution résout *certain*s des problèmes que le naturalisme rencontrait. Cependant, l'adhérence au signe et à l'Être prédétermina le projet phénoménologique, dès son berceau, à être une variation sur le thème de la métaphysique de la présence.

La déconstruction ne situe pas la genèse constitutive de l'ego et de la signification dans une subjectivité, ni dans une sphère transcendantale, ni dans des « essences », mais dans le mouvement même de la *différance* (*ibid.*, 92). Autrement dit, si le présent et la présence sont toujours déjà constitués, le problème de la genèse demeure insoluble à l'intérieur d'un discours subjectiviste. La déconstruction situe la genèse du sujet et de la signification dans le mouvement de la *différance*. Ce dernier précède la présence, les essences, l'idéalité et la temporalité. En ce sens, *ce mouvement de la différence ne survient pas à un sujet transcendantal. Il le produit (op. cit.)*.

Toutefois, il est important de redéfinir le concept de « production », généralement liée à une linéarité de type cause à effet, puisque la *différance* ne peut pas être « pensée » dans le

jeu de langage de la métaphysique. Ainsi, *la différance est à penser avant la séparation entre le différer comme délai et le différer comme travail actif de la différence* (ibid., 98). Elle ne peut pas être « pensée » à partir des significations *déjà constituées*. L'erreur philosophique consiste à croire qu'il est possible, par des raisonnements de type propositionnel, de retourner jusqu'à la source même de la pensée (Derrida, 1967b, Laruelle, 1991, 1996).

La déconstruction soutient que la *différance*, c'est-à-dire le *jeu* de la différence, est à « l'origine » de la signification²⁴. Il est important de raturer « origine » ou minimalement, de le redéfinir. L'« origine », à l'intérieur du discours philosophique, c'est-à-dire du langage de l'onto-théologie, signifie un « éternel retour » de la raison sur elle-même²⁵. La raison et le sujet ne peuvent guère « parvenir » à la genèse du sens ou de la signification *en soi* puisqu'ils accèdent aux « produits » déjà constitués. La *différance* tente d'établir un nouveau jeu de langage qui n'est pas fondé sur une ontologie classique ou moderne, c'est-à-dire qu'elle tente de penser autrement que par l'Être.

La déconstruction soutient que sans le jeu de la différence entre les signifiants, il ne pourrait y avoir de signification en général. Autrement dit, en l'absence de toute différenciation entre les mots, il n'y aurait qu'un « bloc » homogène non différencié. Ce jeu de la différence n'est possible que par la *différance*. Derrida rapporte à ce sujet :

L'apparaître et le fonctionnement de la différence supposent une synthèse originaire qu'aucune simplicité absolue ne précède. [...] Il ne s'agit donc pas ici d'une différence constituée mais, avant toute détermination de contenu, du mouvement *pur* qui produit la différence. *La trace (pure) est la différance*. Elle ne dépend d'aucune plénitude sensible, audible ou visible, phonique ou graphique. Elle en est au contraire la condition. Bien qu'elle *n'existe pas*, bien qu'elle ne soit jamais un *étant-présent* hors de toute plénitude, sa possibilité est antérieure en

²⁴ Puisque *l'identité à soi du signifié se dérobe et se déplace sans cesse [...] il n'y a donc que des signes dès lors qu'il y a du sens*. Ainsi, on pourrait appeler jeu l'absence du signifié transcendantal comme illimitation du jeu, c'est-à-dire comme ébranlement de l'onto-théologie et de la métaphysique de la présence. [...] C'est donc le **jeu du monde** qu'il faut penser d'abord : avant de tenter de comprendre toutes les formes de jeux dans le monde (Derrida, 1967a, 72-73, c'est l'auteur qui souligne).

²⁵ On retrouve cet « éternel retour » dans la phénoménologie où l'idéalité est dans une sphère transcendantale.

droit à tout ce qu'on appelle signe (signifié/signifiant) concept ou opération, motrice ou sensible. Cette différence n'est donc pas plus sensible qu'intelligible et elle permet l'articulation des signes entre eux à l'intérieur d'un même ordre abstrait. (Derrida, 1967a, 91-92, c'est l'auteur qui souligne)

Cette thèse n'a pas comme objectif l'approfondissement des « concepts » déconstructivistes, mais vise plutôt à démontrer que la déconstruction, en problématisant les postulats fondamentaux de l'ontologie moderne, démantèle le réseau de croyances de l'ontothéologie. La déconstruction révèle que ce jeu de langage offre les conditions d'intelligibilité du naturalisme, de la phénoménologie, de l'épistémologie, de la philosophie, des sciences sociales, etc., bref de l'histoire de la pensée occidentale.

2.3.4 L'illusion de l'unité du signe : l'instabilité inhérente du signifié et du signifiant.

La déconstruction problématise l'ontologie moderne et, par le fait même, sa conceptualisation du signe. Dans la phénoménologie de Husserl, le signifié provient d'une idéalité transcendantale extériorisée par une intentionnalité et le signifiant n'est qu'un indice, c'est-à-dire un supplément. La déconstruction, après avoir problématisé la présence et démontré qu'elle est toujours déjà fissurée par l'extériorité même qu'elle tente d'exclure, soutient que *le signifié n'est jamais présent à lui-même, dans une présence suffisante qui ne renverrait qu'à elle-même* (Derrida, 1972a, 11).

Le signifié, puisqu'il n'est ni transcendantal ni idéal, est significatif à l'intérieur d'un réseau de croyances différenciant les signifiés entre eux. *Or, ce principe de la différence, comme condition de la signification, affecte la totalité du signe, c'est-à-dire à la fois la face du signifié et la face du signifiant (ibid., 11).* Autrement dit, un signifié ne peut être significatif *seul*, c'est-à-dire par lui-même, puisque sa signification est établie par différenciation d'avec les autres signifiés, tout comme c'est le cas pour les signifiants.

Bien qu'il soit relativement aisé d'accepter la différenciation des signifiants dans l'établissement de leur signification, il est plus « difficile » d'accorder ces mêmes conditions aux signifiés. Or sans le jeu de la différence entre les signifiés, il n'y aurait qu'un seul signifié homogène. Le jeu de langage essentialiste et transcendantaliste postule une essence ou une origine transcendante aux signifiés. Ainsi, à l'intérieur du jeu de langage de la métaphysique, le « signifié » signifie par lui-même, c'est-à-dire de par son « essence », de par sa « nature », de par une idéalité ou de par des idéalités transcendantes.

La déconstruction soutient que la signification du signifié est établie par la *différance*, c'est-à-dire non seulement par le jeu de la différence entre les signifiés, mais aussi par la *trace* des autres signifiés. Autrement dit, le signifié est significatif parce qu'il diffère d'avec les autres signifiés, mais aussi parce que le signifié et le réseau des signifiés précèdent la signification, c'est-à-dire qu'ils ont « laissé » des *traces*.

Prenons le cas du mot « train ». Nous avons probablement une « machine sur rail » comme signification. Néanmoins, cette dernière ne peut pas être significative « par elle-même », c'est-à-dire de par sa nature ou uniquement de par son référent. Elle est établie par une stabilité relative, instaurée par la répétition d'une signification spécifique par une communauté d'adhérents. Ainsi, la signification de « train » est en fait composée par les traces de plusieurs « trains » vécus, vus, écoutés, lus, c'est-à-dire du train à vapeur, du train à diesel, du train à haute vitesse, du métro, etc. et ceux-ci sont « définis » et « stabilisés » de par leur différenciation d'avec les autres signifiés du réseau, c'est-à-dire par rapport à l'avion, à l'automobile, à la motocyclette, au bateau, etc.

La signification de « train » est déterminée par et dans le réseau discursif avant même de signifier pour une conscience. Ainsi, *tout concept est en droit et essentiellement inscrit dans une chaîne ou dans un système à l'intérieur duquel il renvoie à l'autre, aux autres*

concepts, par le jeu systémique de différences (op. cit.). L'ontologie moderne, en logeant la genèse du sens dans l'intériorité d'une conscience – le naturalisme – ou dans une sphère transcendantale – la phénoménologie – prétend isoler un signifié transcendantal, c'est-à-dire un signifié pur et idéal n'ayant aucun support de l'extériorité. Or, le

*sens est déjà, de part en part, constitué d'un tissu de différences, dans la mesure où il y a déjà un **texte**, un réseau de renvois à d'**autres** textes, une transformation textuelle dans laquelle chaque « terme » prétendument « simple » est marqué par la trace d'un autre, l'intériorité présumée du sens est déjà travaillée par son propre dehors (Derrida, 1972b, 45-46, c'est l'auteur qui souligne).*

Ce jeu de la différence problématise l'idéalisation du signifié, c'est-à-dire le signifié transcendantal. Dans un premier temps, l'idéalisation postule la répétition du *même* signifié. Cependant, la déconstruction révèle que cette répétition de l'idéalité est à la fois *même* et *différente*. La répétition est *même*, au sens qu'elle isole une signification *relative* d'un signifié, mais elle est aussi *différente* puisqu'elle est marquée par la trace des autres signifiés. Ainsi, le signifié est idéalisé par un jeu de langage idéaliste. Autrement dit, l'idéalité du signifié relève d'une *idéalisation*, et cette dernière constitue les conditions d'intelligibilité de la répétition de l'idéalité du signifié comme étant toujours le *même*, la signification d'un signifié, décrite par une subjectivité, semble toujours identique. De même, la conscience psychologique semble toujours être la *même* en dépit des constantes variations²⁶. La répétition de la signification établit une stabilité relative autant de l'ego psychologique que de la signification du signifié. Mais ces « descriptions » relèvent de signifiés toujours déjà constitués.

La déconstruction, en problématisant l'ontologie moderne et classique, ne situe pas la genèse de la signification dans le sujet ou dans une instance transcendantale. Les signifiés ne

²⁶ N'est-ce pas là le cœur de toute la problématique phénoménologique; encore mieux, de toute l'histoire de la pensée occidentale : postuler que l'Être persiste comme le *même* dans le temps à travers les variations empiriques ?

sont aucunement absolus ou immuables puisque *le sens se modifie à la fois en lui-même, et selon l'horizon des sens qui l'entourent, le soutiennent et le font exister* [puisque] *les langues, nous le savons maintenant, sont des réalités **diacritiques**; l'élément est en elles moins important que l'écart qui le sépare des autres éléments* (Derrida, 1972c, 305, c'est l'auteur qui souligne).

Dans un deuxième temps, ce jeu de la différence problématise le signifié transcendantal en démontrant sa contingence à l'extériorité, elle-même constituée *avant* la signification. Cette extériorité précède la temporalité subjective, non pas seulement au sens d'un passé *pour une conscience*, mais aussi au sens d'un passé pré-phénoménal, c'est-à-dire qui ne fut jamais un « présent » pour une conscience. Cette *différance* diffère et précède toute possibilité de signification pour une conscience constituée, elle *n'est plus alors simplement un concept mais la possibilité de la conceptualité, du procès et du système conceptuels en général* (Derrida, 1972a, 11). Autrement dit, le lieu de la genèse du sens ne peut pas être « approfondi » par des « éléments » *toujours déjà constitués*. Conséquemment, elle ne peut pas être limitée à une subjectivité.

La déconstruction émet certains « concepts »²⁷. Il est important, afin de comprendre davantage la déconstruction, d'explicitier brièvement ce que Jacques Derrida signifie par « écriture ». Depuis Platon, l'écriture est perçue, au même titre que les signifiants, comme une copie d'un vouloir-dire. L'écriture relève de l'extériorité et par conséquent, n'est qu'une copie d'un mot parlé lui-même une copie puisqu'il renvoie à un signifié non encore énoncé. L'écriture est aussi « inanimée », au sens qu'elle n'a aucun vouloir-dire, aucune intentionnalité en elle-même. Cette absence d'intentionnalité soumet l'écriture à l'interprétation du lecteur ou de la lectrice. Dès lors, l'écriture, tout comme le signifiant ou

²⁷ La *différance* et la trace en sont des exemples.

l'indice, est soumise à une fluidité sémantique dont le sens diffère selon les lecteurs. L'auteur ne peut donc pas « assurer » son vouloir-dire. C'est en ce sens que l'écriture est « abandonnée » à elle-même, ou du moins à l'interprétation que les lecteurs en font. Nous n'avons qu'à penser au texte de Platon qui, en dépit du fait qu'il soit adéquatement « traduit », est soumis à l'interprétation du lecteur, lui-même inséré dans un réseau discursif spécifique.

L'écriture révèle une fluidité sémantique puisque la signification du texte « relève » davantage du lecteur que de l'écrivain. La signification d'un texte est, à l'instar d'une carte postale sans adresse dont l'expéditeur ne peut guère assurer le sens, soumis immanquablement au contexte du récepteur (Derrida, 1980). Dès lors, *l'identité à soi du signifié se dérobe et se déplace sans cesse* (Derrida, 1967a, 72).

Le signifié transcendantal n'est possible et intelligible qu'à l'intérieur d'un jeu de langage idéaliste et transcendantaliste puisque l'identité du signifié n'est jamais absolue ou transcendantale mais toujours constituée *dans* et *par* un contexte, autant discursif qu'empirique²⁸. Autrement dit, *il n'y a pas de symbole et de signe mais un devenir-signe du symbole* (*ibid.*, 69). L'écriture révèle donc une condition de la signification *en général* et tout signe renvoie nécessairement à *un autre signe* et par conséquent, *l'absence d'un signifié transcendantal étend le jeu des significations à l'infini* (Derrida, 1967c, 411).

Or, si tout signe renvoie forcément à un autre signe, qu'en est-il de la prétention de l'épistémologie représentationaliste postulant qu'une proposition est valide, c'est-à-dire vraie ou véridique dans la mesure où elle *représente adéquatement* la réalité ? La critique de la

²⁸ La prise en considération de l'empiricité dans l'élaboration de la signification ne relève pas de la déconstruction mais de la « théorie de l'acteur-réseau » (*actor-network theory*), largement inspirée de Bruno Latour (1979, 1991, 2005). Ce travail n'a pas pour objectif, compte-tenu des contraintes imposées, d'approfondir cette approche. Néanmoins, cette piste de recherche s'avère fort intéressante.

conceptualisation du signe dans le jeu de langage de l'onto-théologie problématise forcément l'épistémologie. Cependant, la déconstruction ne « démantèle » pas cette dernière.

Le problème de l'épistémologie représentationaliste sera problématisé plus avant par la philosophie pragmatique. Seulement une *introduction* à la déconstruction était prescrite ici, puisque l'objectif de cette thèse est de contextualiser l'énoncé au sujet de l'universalité de la religion dans son *épistémè*.

2.3.5 Quelques considérations au sujet de l'épistémologie

Cette thèse problématise l'épistémologie représentationaliste par l'entremise de la philosophie pragmatique et n'a ni la prétention ni l'objectif d'en être une étude exhaustive, puisqu'elle vise simplement à aborder certaines considérations entourant l'épistémologie afin de faciliter la contextualisation de l'énoncé au sujet de l'universalité de la religion.

L'épistémologie est une théorie de la connaissance qui présuppose l'existence d'un objet et d'un sujet qui auraient à entrer en contact l'un avec l'autre. Dès lors, la connaissance constitue l'adéquation de la représentation à la chose (Levinas, 2000, 49-50). Ainsi, une proposition est vraie dans la mesure où elle *représente adéquatement* la réalité. De là, il n'y a qu'un pas à faire pour affirmer qu'une théorie est véridique dans la mesure où elle rend compte de la *réalité telle qu'elle est*.

Ce jeu de langage de l'épistémologie représentationaliste émerge du naturalisme, de l'empirisme, du réalisme, du scientisme et du subjectivisme (Rorty, 1994). Cette épistémologie prétend atteindre un point de vue « objectif » et « neutre » en extériorité à l'objet observé, un point de vue qui est métadiscursif, dans la mesure où il prétend être *au-delà des contingences historiques et discursives*, et elle cherche à produire des preuves, plus communément nommées « preuves scientifiques » ou « preuves factuelles ».

Le jeu de langage objectiviste postule que les « faits » existent *indépendamment* de l'observateur. Autrement dit, les « faits » *correspondraient* à des aspects de réalité *telle qu'elle est*, et ne peuvent pas inclure des opinions, des jugements, des croyances ou des formations discursives. Le mythe de l'objectivité voile ces « faits » en une « pure » factualité. Il y a trois éclaircissements que nous voulions développer : le recours à la raison comme législatrice de la vérité, la notion de vérité ou de connaissance dans le discours représentationaliste et l'*épistémè* qui commande l'ensemble de ce discours.

Premièrement, le recours à la raison afin de pouvoir déterminer la validité des énoncés relève des Lumières. Ces philosophes posent comme principe que la raison, *conçue comme une capacité transculturelle de correspondance avec la réalité, [est] une faculté dont la possession et l'usage se démontrent par l'obéissance à des critères explicites* (Rorty, 1994, 47). La raison, dans ce discours, est perçue comme une faculté transcendante universelle qui « atteint » le concept, c'est-à-dire l'universel et non seulement le particulier. Ainsi, elle permet d'établir l'*unité idéale ou transcendante universelle* parmi les signifiants, c'est-à-dire le particulier. Pensons à la « religion » comme catégorie idéale ou transcendante universelle ayant la capacité de subsumer la multitude des religions sous *une* unité idéale. Cette idéalité est en extériorité aux contingences historiques, c'est-à-dire aux variations infinies des *étants*, du particulier, des signifiants, du sensible, de l'empirique, etc. L'universalité est donc intrinsèque à la connaissance dans l'épistémologie.

Deuxièmement, la notion de « connaissance » telle que l'épistémologie représentationaliste l'entend pose certains problèmes. Dans ce jeu de langage, les croyances, opinions et les jugements relèvent des expériences subjectives tandis que la connaissance, déterminée par la logique et la raison et basée sur des faits, constitue une représentation adéquate de la réalité. La distinction fondamentale entre les « faits » et les « croyances »

réside dans l'universalité de la raison et de la logique déterminant les « faits objectifs », c'est-à-dire *universellement valables*. Les faits, en dépit d'être constitués à l'intérieur d'une subjectivité, constituent une représentation de la réalité *telle qu'elle est réellement*.

Ainsi, l'épistémologie représentationaliste postule que l'être humain possède la faculté, c'est-à-dire la raison, d'accéder à cette objectivité. Par conséquent, ces « faits universels » doivent nécessairement être *préconstitués*, puisqu'ils ne relèvent pas d'une subjectivité. L'épistémologie « rencontre » le même problème que la phénoménologie, c'est-à-dire d'expliquer qu'une logique universellement valable puisse émerger dans l'immanence d'une subjectivité. Les philosophies des Lumières ont résolu le problème en postulant que la raison accède directement aux universaux tandis que Husserl postule des « essences » transcendantales préconstituées.

Dans l'épistémologie représentationaliste, il y a une opposition entre l'objectivité et l'expérience subjective, la première étant considérée comme « factuelle » tandis que la seconde est source d'erreurs puisqu'elle est étroitement liée à l'expérience du sujet, c'est-à-dire à ses émotions, à ses jugements, à ses opinions, etc. Or la factualité, c'est-à-dire la « dureté des faits », ne relève que de la dureté des conventions établies au préalable par une communauté en particulier (*ibid.*, 85) puisque *les choses qui appartiennent au monde ne rendent pas vrais nos énoncés, ni a fortiori nos croyances* (*ibid.*, 139). En ce sens, l'opposition de l'objectivité et de la subjectivité est une croyance à l'intérieur d'un réseau discursif.

L'objectivité n'est pas une « vision neutre et transparente » du monde, mais l'effet discursif d'un jeu de langage représentationaliste qui relève d'une *entente mutuelle intersubjective*, c'est-à-dire d'une communauté d'adhérants. La question concernant le

contact d'une subjectivité avec une *réalité indépendante de l'esprit et du langage* n'est significative, c'est-à-dire intelligible et sensée, que dans le jeu de langage représentationaliste.

Les « connaissances » ne révèlent pas la « réalité des choses telles qu'elles sont réellement » mais constituent plutôt un processus de *recomposition des croyances* (*ibid.*, 113) puisque *seule une preuve – autrement dit d'autres croyances, par opposition à l'expérience, aux stimulations sensorielles au monde – peut rendre des croyances vraies* (*ibid.*, 156, c'est moi qui souligne). Prétendre atteindre l'objectivité, c'est-à-dire un point de vue *neutre* et *indépendant*, c'est soutenir la possibilité de représenter la réalité sans l'intermédiaire du langage par le biais même du langage.

L'épistémologie représentationaliste prétend que le langage n'est qu'un « filtre transparent » et que les pensées permettent au sujet, avec l'aide de la raison, d'« atteindre » l'objectivité. Or, cette démarcation entre les pensées et le langage s'avère fictive puisque les pensées ne sont que du langage. Autrement dit, peut-on prétendre qu'il existe des pensées en extériorité au langage, c'est-à-dire sans mots, sans significations?

Certains répliqueraient que certaines approches scientifiques, contrairement aux idéalistes et aux phénoménologues, s'attardent uniquement sur ce qui existe *concrètement*, c'est-à-dire ce qui est quantifiable et observable²⁹. Cependant, cette décision méthodologique s'insère inévitablement dans un réseau de croyances postulant une dualité entre l'intelligible et le sensible, la forme et le contenu, le transcendantal et l'empirique, etc., puisque ces approches privilégient l'une des polarités, soit l'aspect sensible. Ces approches, en dépit de faire abstraction de l'autre polarité, l'intelligible ou la « forme », s'insèrent et s'articulent à

²⁹ Cette prise de position est celle du scientisme, c'est-à-dire de l'utilitarisme, de l'empirisme et du positivisme logique, ainsi que de la grande majorité des discours naturalistes.

l'intérieur d'un réseau de croyances postulant *a priori* une démarcation radicale entre l'intelligible et le sensible, la forme et le contenu, le transcendantal et l'empirique, etc.

Il s'ajoute à cela que ces approches scientifiques prétendent faire abstraction de leur *a priori*, comme si ce discours pouvait s'élever au-delà de ses contingences historiques, au-delà du langage, et percevoir la réalité telle qu'elle est. Cette prétention d'atteindre un « point de vue » neutre, objectif et universel, en extériorité au langage, relève d'un jeu de langage transcendantaliste postulant la possibilité même pour une pensée de s'abstraire de ses contingences historiques. L'épistémologie représentationaliste s'articule et participe à un réseau de croyances spécifiques, c'est-à-dire l'onto-théologie.

De surcroît, ces approches scientifiques « empiriques » ne problématisent guère les « concepts » qu'elles utilisent. Ces concepts sont des idéautés « transcendantales » puisqu'ils sont postulés *a priori*. L'empiricité des faits est donc intrinsèque, voire soumise, à l'idéalité non problématisée des concepts. L'objectivité de la factualité est donc illusoire puisqu'elle est intrinsèque à une idéalité préconstituée.

Troisièmement, ceci nous conduit à aborder l'*épistémè* qui commande l'ensemble du discours représentationaliste. Nous avons mentionné que les démarcations radicales entre l'intériorité et l'extériorité ainsi que le sensible et l'intelligible (ou l'empirique et le transcendantal) commandent l'ensemble du discours de l'épistémologie représentationaliste. Or, nous pouvons constater que la tradition philosophique occidentale a établi une distinction, dès son berceau, c'est-à-dire depuis Platon, entre l'opinion et la *vérité*, l'apparence et la *réalité* (*ibid.*, 36). Cette distinction fut conservée par le biais de la *connaissance* dans le discours épistémologique. Ce dernier maintient une démarcation radicale entre les jugements, les opinions, d'une part, et les données empiriques d'autre part, les premières *relevant* d'une représentation subjective, tandis que les secondes *révèlent* une réalité objective.

Cependant, cette démarcation s'avère fictive et arbitraire puisque la signification d'un énoncé ou d'une croyance est définie en fonction de la place qu'il occupe dans un réseau d'énoncés ou de croyances et non par l'adéquation de la représentation à la chose (Rorty, 1991, 178). Autrement dit, les pensées, les énoncées, les mots, le langage *ainsi que* les faits constituent des nœuds ou des constellations de relations à l'intérieur d'un réseau d'énoncés ou de croyances plutôt qu'une représentation adéquate de la chose ou la chose *en soi* (*op. cit.*). Cette prétention d'une possibilité d'une adéquation de la représentation à la chose n'est intelligible et sensée qu'à l'intérieur d'un jeu de langage essentialiste postulant des essences naturelles, idéales ou transcendantales préconstituées.

Or, selon Rorty, *le logocentrisme n'est que l'essentialisme appliqué aux énoncés et aux croyances* (*ibid.*, 177). Ainsi,

l'argument fondamental, de nature anti-intuitionniste et anti-fondationnaliste, commun à Derrida et à ces derniers [philosophes analytiques], consiste à dire que la connaissance réside dans des assertions portant sur des énoncés, et que l'on ne peut valider une assertion en la confrontant avec un objet (par exemple une table, le concept de « tabléité » ou l'idée platonicienne de la table), mais seulement en assertant *d'autres énoncés* (*ibid.*, 143, c'est moi qui souligne).

Les énoncés de l'épistémologie représentationnaliste sont cohérents et logiques à l'intérieur du jeu de langage essentialiste, transcendantaliste, et ontologique. Dès lors, si l'on adhère à un réseau de croyances où *la vérité n'est pas une affaire de transparence à, ou de correspondance avec la réalité, mais plutôt une question de **relations** de pensées les unes avec les autres ou des signes les uns avec les autres* (Rorty, 1991, 177, c'est moi qui souligne), la démarcation radicale entre la vérité et les croyances s'efface. Si l'on problématise la conception essentialiste *qui attribue aux choses à la fois des propriétés intrinsèques et des propriétés relationnelles – des propriétés qu'elles posséderaient « en elles-mêmes » et des propriétés qu'elles ne posséderaient qu'en raison de leurs relations avec,*

par exemple, les désirs et les intérêts humains (ibid., 177-178) –, non seulement la problématisation de l'épistémologie s'impose, mais la problématisation de l'*épistémè*, c'est-à-dire de ce réseau de croyances *en général* s'impose.

2.4 Déconstruction du signifié transcendantal « religion » : l'illusion de l'unité de la « religion » et les conditions d'intelligibilité de l'universalité.

La problématisation de l'universalité de la religion n'a pas été abordée spécifiquement. Ce bref exposé de la déconstruction était nécessaire afin de contextualiser le lecteur ou la lectrice. De ce fait, la déconstruction du signifié transcendantal « religion » tente d'exposer les conditions d'intelligibilité de l'universalité ainsi que de l'illusion de l'unité de la « religion ».

Il est important de noter que l'ordre de présentation des thèmes n'obéit pas forcément à une logique causale puisque l'objectif de ce travail est d'exposer partiellement le réseau de croyances, c'est-à-dire l'*épistémè*. Chaque discours contribue et participe à l'élaboration du réseau de croyances. C'est ainsi que l'essentialisation de la religion ne précède guère l'idéalisation de la religion puisque ces deux « discours » ne sont sensés et intelligibles qu'en participant et en adhérant à ce *jeu de langage*.

2.4.1 Essentialisation du signifié transcendantal « religion »

Plusieurs auteurs (Boyer, 2001, 2004; Godlove, 2010; Newberg et Waldman, 2006, 2007; Schilbrack, 2010) pour n'en mentionner que quelques-uns, abordent l'étude des religions à l'intérieur d'un discours essentialiste. Tous les auteurs du *critical religion* problématisent l'essentialisation de la *religion* au sein des sciences des religions (Asad, 1993, 2003; Balagangadhara, 1994; Fitzgerald, 2000, 2007a, 2007b; Flood, 1999; McCutcheon,

1997, 2001, 2005, 2007; Murphy, 2007); cependant, ils ne problématisent guère le réseau de croyances permettant l'*essentialisation* de la religion, et n'explicitent pas les conditions d'intelligibilité de l'*essentialisation* en question.

L'objectif de ce travail n'est pas de problématiser l'*essentialisation* de la *religion* en soi, puisque ce type de travail fut déjà entamé par les auteurs du *critical religion*, mais d'exposer le réseau de croyance et les conditions d'intelligibilité de l'*essentialisation*. Il va de soi que ces conditions ne sont guères à être recherchées dans une subjectivité, dans une transcendance, dans un monde transcendant, ou dans une idéalité quelconque, mais plutôt dans *un jeu de langage spécifique*.

Ce langage essentialiste est autant celui du naturalisme que de la phénoménologie. Ainsi, nous aborderons dans un premier temps le naturalisme et nous poursuivrons avec la phénoménologie. Le naturalisme diffère considérablement de la scolastique puisqu'il métamorphose les essences transcendantes, inspirées de la philosophie grecque et conservées dans la scolastique, en des essences *idéales ou transcendantales subjectives*³⁰. Autrement dit, le naturalisme délimite la recherche, c'est-à-dire les explications ainsi que les causes, et les circonscrit à la *nature*. Conséquemment, le naturalisme constitue une ontologie moderne postulant des essences naturelles, idéales ou transcendantales provenant de la nature, c'est-à-dire inscrites dans la « nature des choses », dans la « nature humaine », dans la conscience, etc.

Ce discours essentialiste naturaliste engendra divers discours : le scientisme, l'utilitarisme, l'empirisme, le positivisme logique, le rationalisme, l'idéalisme, etc. Ces approches attribuent des propriétés *intrinsèques* aux *objets*, et la capacité de « percevoir » ces

³⁰ La philosophie idéaliste s'insère dans le naturalisme. Conséquemment, ce « transcendantal » diffère du « transcendantal » de la phénoménologie.

dernières *indépendantes* de tout contexte. Elles postulent la possibilité de connaître les objets « objectivement », tels qu'ils *sont réellement*. Dès lors, ces discours confirment, selon les termes de Rorty, que *nous ne nous sommes pas encore délivrés de ce que [il] appelle le « réalisme », c'est-à-dire de l'idée qui voit dans la recherche une entreprise visant à découvrir la nature d'une chose qui se situe à l'extérieur du réseau de nos croyances et de nos désirs* (Rorty, 1994, 110).

Le naturalisme postule la possibilité d'un point de vue « objectif », c'est-à-dire d'une représentation adéquate du monde *réel à l'arrière* du monde subjectif. Dans cette perspective, le monde subjectif est soumis aux vicissitudes de la conscience tandis que le monde objectif *réel* constitue sa source, c'est-à-dire son essence ou son origine.

Le naturalisme postule que la nature est non seulement l'origine et la source des essences, mais que ces dernières constituent des connaissances ou des sciences pouvant expliquer, par les liens causals, la totalité des phénomènes naturels, c'est-à-dire autant les objets empiriques que la conscience. C'est en ce sens que le naturalisme est parfois vu comme de *réductionniste*.

Le naturalisme utilise le jeu de langage de la métaphysique puisqu'il postule que les représentations subjectives, partiellement illusoires, seraient originaires d'un monde « réel » et « objectif » où se trouverait la totalité des explications du monde objectif et du monde subjectif. Le naturalisme a donc remplacé « Dieu », c'est-à-dire une volonté indépendante de toute subjectivité et source de toutes explications, par « Nature » en accordant à cette dernière une puissance explicative entièrement « déchiffrable » par la raison qui, par heureuses circonstances, s'avère être le privilège de l'être humain (Rorty, 1994, 95).

Ainsi, la scolastique postulait une essence « divine » à l'être humain, lui accordant un statut privilégié dans l'ordre du cosmos, alors que dans le naturalisme, l'essence « rationnelle » de l'être humain lui accorde un statut privilégié dans la nature.³¹

A partir de la démarcation radicale entre l'intériorité et l'extériorité fut établie une démarcation entre les objets et la conscience, et de ces démarcations furent articulés deux types de sciences, les sciences de la nature (*Naturwissenschaften*) et les sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*) (Murphy, 2007, 81). En voici une brève définition.

Naturwissenschaften, according to this model of the discipline, were simply those sciences dealing with the objects of nature: physics, biology, chemistry, geology, meteorology, and the like. *Geisteswissenschaften* were, by contrast, those sciences dealing with the objects of human life: history, moral philosophy, economy, politics, and society. In this scheme, the *Naturwissenschaften* were concerned with the *external, corporeal world of nature*, and the *Geisteswissenschaften*, with the *internal, reflexive world* (Bambach, 1995, 71, c'est moi qui souligne).

Le naturalisme postule que ces deux types de sciences sont véridiques dans la mesure où elles sont raisonnables, c'est-à-dire qu'elles sont légiférées par la raison discernant la connaissance. Il s'ensuit que

les scientifiques étaient considérés comme grimant ou descendant le long d'organigramme baptisé « logique de la confirmation » ou « logique de l'explication », et opérant à l'intérieur d'un espace logique où la totalité des descriptions possibles de toute chose se trouvait déjà à portée de la main. Dès lors qu'un tel espace logique venait à faire défaut ou ne pouvait être perçu clairement, on considérait qu'il appartenait à l'« analyse conceptuelle » de le rendre disponible et visible, et de traduire toute locution obscure en locution claire, le mot « clair » signifiant ici quelque chose comme « accessible à tous chercheurs rationnels ». (Rorty, 1994, 109)

Les sciences de la nature ne constituent qu'une variation du discours essentialiste. La démarcation fondamentale entre le sensible et l'intelligible commande toujours. Certes, sa

³¹ Autrement dit, l'être humain est passé du « fils de Dieu » à l'heureux « élu » de la nature privilégiant de la raison. La relation de Dieu à l'être humain ressemble étrangement, sur certains points, à la relation de l'être humain avec la nature.

méthode « scientifique » diffère des autres discours – de la théologie, de la philosophie, etc. –, mais le naturalisme ne peut prétendre être en *extériorité* au jeu de langage essentialiste. Autrement, sa prédilection pour l’empiricité et la factualité ne serait aucunement intelligible, et il en va de même pour les essences naturelles, idéales ou transcendantales ainsi que l’épistémologie représentationnaliste d’ailleurs.

D’autre part, les sciences de l’esprit se situent entre cette prétention d’objectivité des sciences de la nature et le relativisme en prenant en considération les contingences historiques intrinsèques à toute signification. Les sciences de l’esprit émettent certaines réserves en ce qui concerne l’objectivité, c’est-à-dire la pure factualité. Néanmoins, ces réserves sont timides puisque les concepts utilisés sont rarement problématisés.

Nous pourrions classer, pour les fins de ce travail, trois types distincts de discours parmi les sciences de l’esprit. Le premier groupe (par exemple, Atran, 2002; Lewis-Williams et Pearce, 2005; Newberg, D’Aquili, et Rause, 2001) pour n’en mentionner que quelques-uns, ne problématise pas les concepts utilisés, assumant qu’ils représentent la réalité telle qu’elle est. Le deuxième groupe (par exemple, Guthrie, 1993; Mack, 2008) reconnaît que les concepts utilisés sont des *constructions* « *idéologiques* ». Toutefois, ces dernières sont très peu problématisées puisqu’elles sont apparemment *nécessaires*. Ainsi, des « théories » sont élaborées sur ces concepts, justifiant par le fait même leur utilisation, c’est-à-dire leur nécessité. Le troisième groupe (par exemple, Asad, 1993, 2003; Balagangadhara, 1994; Chidester, 1996; Dubuisson, 1998; Fitzgerald, 2000, 2007) pour n’en mentionner que quelques-uns, problématise les concepts, les grilles catégorielles ainsi que la signification en général.

Les deux premiers groupes, et certains auteurs du troisième groupe (Balagangadhara, 1994) se déploient à l’intérieur du jeu de langage de l’épistémologie représentationnaliste,

puisqu'ils postulent que les concepts ou les théories permettent d'atteindre une « connaissance » de par leur capacité à représenter adéquatement la réalité. Autrement dit, les sciences de l'esprit postulent *a priori* que les connaissances constituent l'adéquation de la représentation à la chose et que la réalité est déchiffrable par la raison, c'est-à-dire à l'aide d'idéalités.

Ces discours n'adhèrent pas seulement à l'épistémologie représentationaliste, mais aussi au jeu de langage de l'ontologie puisqu'ils adhèrent à la démarcation radicale entre l'intériorité et l'extériorité. Ainsi, « l'armature » discursive du naturalisme, c'est-à-dire autant des sciences de la nature que les sciences de l'esprit, sont non seulement essentialistes, mais ils participent au jeu de langage de l'épistémologie représentationaliste et de l'ontologie. Ces réseaux de croyances constituent l'horizon de l'onto-théologie. Et, tant que les sciences de l'esprit et les sciences empiriques utiliseront le jeu de langage de l'onto-théologie, *elles n'échapperont pas* à l'essentialisme inscrit au cœur même du naturalisme et de l'ontologie.³²

La phénoménologie de Husserl a critiqué le naturalisme, mais elle restitua le jeu de langage de l'ontologie en repoussant les « essences préconstituées » dans une sphère transcendantale³³. La phénoménologie était donc *prédéterminée*, de par sa complicité avec l'ontologie, à être une philosophie essentialiste. Son utilisation de la démarcation radicale entre l'intériorité et l'extériorité la voua, avant même son déploiement, à être une variation sur le thème des « essences » puisqu'elle devait, dès lors, postuler la présence d'éléments *préconstitués* dans une pure immanence.

³² Ces approches adhèrent aux concepts typiquement liés à la métaphysique de la présence tels que : l'identité, l'expérience, la conscience, la perception, le sujet, etc. Elles postulent donc *a priori* l'Être.

³³ La phénoménologie de Husserl ne nie aucunement le naturalisme, c'est-à-dire l'objectivité des sciences de la nature et la logique, mais prétend « atteindre » leurs fondements. C'est en ce sens que la phénoménologie englobe les sciences de la nature en les dépassant (Flood, 1999).

Ces éléments préconstitués relèvent d'une *essentialisation* d'un « produit », toujours déjà constitué, et qu'à un certain moment on a pris pour absolu ou originaire. La phénoménologie de Husserl résout ce problème en postulant des « essences » *ainsi* qu'un ego transcendantal préconstitué qui ne sont ni de ce monde ni d'un autre monde. La phénoménologie ne peut guère échapper à l'essentialisme puisqu'elle s'articule sur une ontologie postulant *a priori* des « essences » ou des « origines » préconstituées et absolues, c'est-à-dire au-delà de toutes contingences historiques et empiriques.

Or, en quoi la déconstruction de l'*épistémè* peut-elle profiter aux sciences des religions ? Selon Thomas Lawson et Robert McCauley (1990), il y a trois groupes de savants dans les sciences des religions : ceux qui adhèrent au naturalisme, ceux qui adhèrent à la phénoménologie, et ceux qui problématisent les concepts utilisés (Flood, 1999). Il s'ensuit que la grande majorité des études des religions ont recours à un jeu de langage essentialiste puisque les chercheurs du troisième groupe, c'est-à-dire ceux qui problématisent les concepts utilisés, sont marginaux. Autrement dit, non seulement y a-t-il une *essentialisation* de la *religion* au sein des sciences des religions³⁴, mais il y a aussi une *essentialisation* de la religion parmi ces dernières, c'est-à-dire ceux qui adhèrent au naturalisme et à la phénoménologie plus précisément, puisqu'ils s'articulent *par* et *dans* un jeu de langage essentialiste.

Les sciences des religions ont pour objet la « religion ». Ainsi, « religion » est un *a priori*, c'est-à-dire un donné, toujours déjà constitué. Dans cette perspective essentialiste, la question prédominante et sensée est inévitablement « Qu'est-ce que la religion ? ». Or la question postule d'ores et déjà qu'il y a un « phénomène » particulier dénommé « religion ». En fait, la question n'est intelligible que dans un horizon essentialiste et la réponse à cette

³⁴ Les savants qui postulent un statut « particulier » ou *sui generis* à la religion.

dernière n'est aucunement aléatoire ou en « extériorité » à la question. Autrement dit, elles sont en étroites complicités. L'intelligibilité de la question, *tout comme* celle de la réponse, relève d'une *épistémè* et non d'une méthode permettant d'atteindre l'objectivité ou l'objet en soi.

Autrement dit, tous les discours *essentialistes* au sujet de la religion postulent l'*existence* d'une entité « religion » entièrement indépendante du langage dont l'objectif de la recherche est d'établir son *évidence*. Or, on s'aperçoit que l'erreur des études des religions, autant que de la philosophie traditionnelle, c'est d'imaginer qu'il y *a* ou qu'il *doit y avoir* des entités atomiques, au sens où elles seraient ce qu'elles sont indépendamment de leurs relations avec les autres entités, tel que Dieu, la religion, le sujet transcendantal (Rorty, 1991, 96).

A l'intérieur du jeu de langage de l'épistémologie représentationaliste, la « religion » est un phénomène réel que le langage, un simple « filtre transparent », ne fait que représenter. La connaissance de ce « phénomène distinct » ne relève que de l'adéquation de la représentation à la chose. Ce jeu de langage essentialiste *essentialise* la religion en postulant *a priori* qu'elle existe indépendamment de l'observateur, du langage, ou des concepts.

Cette croyance est accompagnée d'une autre croyance, c'est-à-dire que la « religion », si elle est un phénomène naturel et réel, est universelle. Non seulement l'universalité en soi est problématique, mais cette croyance postule que le concept « religion » représente un phénomène naturel et culturel universel qui serait est intrinsèque à la nature humaine. Ainsi, l'idéalité du concept « religion », permettant de postuler un signifié transcendantal, est légitimée et justifiée par l'essentialisation de la « religion » intrinsèque au jeu de langage essentialiste et transcendantaliste.

Dès lors, l'essentialisation de la religion postule d'ores et déjà, en dépit du fait qu'elle n'a jamais été le *même* objet à travers l'histoire, ni à travers les diverses cultures, la présence d'un phénomène naturel et culturel que l'on représente sous le nom de « religion ». Or, cette continuité du *même* objet ainsi que son universalisation ne sont intelligibles et sensés que par leurs complicités au réseau de croyances essentialiste et ontologique. Autrement dit, le discours essentialiste perçoit forcément la continuité du *même* objet, c'est-à-dire de la « religion » dans ce cas-ci, dans le temps et dans l'espace puisqu'elle adhère à la croyance que des « essences » naturelles, idéales ou transcendantales expliquent l'adéquation de la représentation à la chose.

Ainsi, nous pouvons donc conclure, à la lumière de ce qui a été présenté précédemment, que *grosso modo*, les sciences des religions, c'est-à-dire les approches naturalistes et phénoménologiques, constituent une variation sur le thème de l'essentialisation de la religion.

2.4.2 Idéalisation du signifié transcendantal « religion »

La complicité du naturalisme avec l'épistémologie représentationaliste a été démontrée précédemment. Les sciences de la nature problématisèrent très peu « l'origine » des concepts utilisés, c'est-à-dire l'idéalité ou la forme, puisqu'elles limitent leurs domaines de recherche à l'empiricité et la réalité concrète. Elles postulent donc que les concepts et l'objet existent réellement et indépendamment du langage puisque leur empiricité – les données – constitue leur évidence. Cependant, les sciences de l'esprit, particulièrement la philosophie, se sont beaucoup plus attardées sur ces idéalités. Elle critiqua les sciences empiriques de réductionnisme puisqu'elles ne problématisent pas la genèse constitutive des concepts et des objets. En ce sens, le discours de la modernité s'articule à l'intérieur d'un horizon empirico-

transcendantal postulant *a priori* d'une part des objets concrets et réels et d'autre part, des objets représentés, c'est-à-dire subjectifs.

Dans la polarité « empirique », il y a l'empirisme, l'utilitarisme, le positivisme logique, etc., étroitement liés aux sciences de la nature, tandis que dans la polarité « transcendantale », il y a les philosophies idéalistes, spéculatives, etc., étroitement liées aux sciences de l'esprit. Les sciences humaines ont recours à cette polarité et elles sont plus « empiristes » ou plus « spéculatives » selon leur méthode.

La question de la constitution des concepts et des idéalités fut initialement posée par la philosophie grecque, par Platon plus précisément. Descartes renversa l'ontologie classique en situant les pensées et les idées à l'intérieur d'un sujet, c'est-à-dire dans une subjectivité. Ainsi, le « monde des Idées » de Platon n'était plus sensé à l'intérieur d'un discours subjectiviste puisque le monde subjectif devait forcément être une représentation du monde réel. Ainsi, l'origine des idées ne pouvait plus être attribuée au contact de l'âme avec un monde transcendant, mais devait se situer à l'intérieur d'une subjectivité immanente.

Dès lors, le subjectivisme transforma l'origine des idées, mais demeura complice du platonisme en postulant *a priori* que les essences idéales ou transcendantales constituaient la représentation de l'objet, tandis que celui-ci procurait son contenu ou son empiricité. En d'autres mots,

quand ce n'est plus l'*ontôs on* dans la forme de la chose même, c'est, disons de manière post-cartésienne, la copie en moi, la représentation pensée de la chose, l'idéalité de l'étant *pour* un sujet. En ce sens, qu'on la pense selon la modification « cartésienne » ou « hegelienne », l'idée est présence de l'étant et l'on n'est pas sorti du platonisme. Il s'agit toujours d'imiter (exprimer, décrire, représenter, illustrer) un *eidos* ou une *idea*, que ceux-ci soient la figure de la chose même, comme chez Platon, la représentation subjective, comme chez Descartes, l'une et l'autre comme chez Hegel (Derrida, 1972c, 239).

Dans la phénoménologie, les essences transcendantales (*eidos*) sont « repoussées » dans une sphère transcendantale « neutre », c'est-à-dire ni de ce monde, ni d'un autre monde. Le problème de la genèse des essences transcendantales demeure toujours irrésolu, et à jamais, puisque cette sphère transcendantale précède la constitution du sujet et des objets. Ainsi, la phénoménologie rencontre les mêmes apories que le subjectivisme, c'est-à-dire le naturalisme, puisqu'elle postule des idéalités préconstituées dérivées d'éléments constitués. Autrement dit, il est impossible de « penser » l'« idéalité » sans avoir recours à l'extériorité, c'est-à-dire aux indices ou aux signifiants.

Ainsi, la phénoménologie

ne rend compte que de ce qui n'est pas la genèse elle-même mais seulement son sens phénoménologique d'ores et déjà constitué sur les fondements d'un monde dont les structures ontologiques, elles-mêmes produites dans l'unité d'une histoire, ne sont pas mises en question ni thématiques en tant que telles (Derrida, 1990, 228).

De la philosophie grecque au naturalisme à la phénoménologie, deux caractéristiques furent attribuées à l'idéalité : elle forme une *unité* et sa répétition est toujours *identique*. Dans le subjectivisme, l'idéalité du signifié constitue son intelligibilité, sa forme ou le concept, alors que son empiricité constitue son « support » ou son « contenu ». Cette idéalité assure la répétition du *même* signifié. En d'autres mots, elle assure *la forme même dans laquelle la présence d'un objet en général peut indéfiniment être répétée comme le même* (Derrida, 1967b, 8).

Le signifié idéal acquiert un statut de signifié transcendantal, autant dans le sens de l'idéalisme que celui de la phénoménologie, puisqu'il est toujours le *même* en dépit des vicissitudes de l'extériorité. *Mais cette idéalité, qui n'est que le nom de la permanence du même et la possibilité de sa répétition, n'existe pas dans le monde et elle ne vient pas d'un*

autre monde. Elle dépend tout entière de la possibilité des actes de répétition (ibid., 58, c'est l'auteur qui souligne).

Ainsi, ce privilège du signifié transcendantal lui accorde une *validité universelle*, c'est-à-dire *transculturelle* et *transhistorique*. Le signifié transcendantal, de par son idéalisation, devient « intemporel » puisqu'il ne relève d'aucune contingence historique, c'est-à-dire ni de l'extériorité ni de la temporalité. C'est en ce sens que le discours philosophique *en général* ne peut réaliser son autonomie qu'en s'évadant de la temporalité et par conséquent, de la réalité, au bénéfice de l'idéalité et de la *possibilité* (Rorty, 1991, 85).

Le signifié transcendantal doit forcément, puisqu'il est toujours *identique*, être une unité, c'est-à-dire être « un ». Cette unité *permet* et *maintient* la possibilité d'une répétition infinie du *même*. Cette unité est « appuyée » et « soutenue » par un réseau de croyances essentialistes et ontologiques postulant *a priori* des « essences » unifiées. Autrement, un signifié transcendantal fissuré problématiserait le jeu de langage de l'ontologie et de l'essentialisme puisque la signification d'un signe ne relèverait aucunement d'une essence naturelle, idéale ou transcendantale, mais du jeu de la différence entre les signes, c'est-à-dire entre les énoncés. Ainsi, l'idéalisation du signifié, c'est-à-dire la « transcendantalisation » du signe, n'est intelligible et sensé qu'à l'intérieur d'un discours postulant *a priori* des essences transcendantales, c'est-à-dire la possibilité pour une signification de s'élever au-delà de ses contingences historiques et d'être « transcendantale ».

La déconstruction problématisa le réseau de croyances de l'onto-théologie et postula que le signifié transcendantal est effectivement fissuré, puisque sa signification relève des autres signes et non d'une essence. Ainsi, la répétition du signifié est à la fois *similaire* et *différente* puisque sa signification, de par sa stabilité relative, demeure reconnaissable et

identifiable parmi d'autres signifiés tout en étant *différente à chaque répétition*, puisqu'elle relève du jeu de la différence des énoncés où le signe acquiert sa signification et son sens.

D'ailleurs, l'idéalisation du signifié oblitère l'hétérogénéité des « éléments » constitutifs à la signification en général, c'est-à-dire la *différance*, et maintient l'illusion de l'unité du signifié transcendantal. Cette « entité idéale unaire », la « religion » par exemple, entretient et justifie le mythe des catégories fondationnelles de nature ontologique, méthodologique ou épistémologique typique de l'essentialisme. Or, ces « entités idéales fissurées » devraient être acceptées comme des catégories *provisoires et possibles* plutôt que des *vérités* ou des *connaissances*.

De plus, ces entités idéales fissurées ne devraient pas être considérées comme « des représentations de la réalité », mais plutôt comme des nœuds ou des constellations d'énoncés à l'intérieur d'un réseau relationnel d'énoncés *provisoires et possibles*. Somme toute, nous pouvons conclure, à la lumière de ce qui précède, que le naturalisme et la phénoménologie adhèrent à ce jeu de langage idéaliste et transcendantaliste.

En quoi la déconstruction des conditions d'intelligibilité de l'essentialisation et de la transcendantalisation concerne les sciences des religions ? Selon Michael Stausberg (2009), les théories de la religion sont répertoriées en deux groupes : les théories transcendantalistes et les théories non-transcendantalistes. Les théories transcendantalistes abordent l'étude des religions par l'entremise de postulats métaphysiques ayant comme *a priori* un monde supranaturel, divin ou parallèle, et les théories non transcendantalistes envisagent l'étude du phénomène religieux dans une perspective « séculière », c'est-à-dire par l'entremise du naturalisme, donc des sciences et des sciences humaines (Stausberg, 2009). Ces dernières visent à élucider les conditions et les causes de la religion plutôt qu'à démontrer une particularité essentielle – *sui generis* – du phénomène religieux.

Les théories transcendantalistes sont étroitement associées à la théologie³⁵. La majorité des théories contemporaines dans les sciences des religions sont non-transcendantalistes (Stausberg, 2009). Cette particularité permet de distinguer entre l'étude « scientifique » des religions et l'étude théologique. Or à la lumière de ce qui précède, nous pouvons conclure que cette distinction s'avère factice ou superficielle, puisque les théories transcendantalistes *tout comme* les non-transcendantalistes adhèrent à un *jeu de langage transcendantaliste*, postulant l'existence de signifiés en extériorité à leurs contingences historiques.

Les théories non-transcendantalistes réfutent les hypothèses situant les causes d'un phénomène dans un monde transcendant, elles adhèrent par contre pleinement au jeu de langage de l'onto-théologie puisqu'elles postulent des signifiés transcendants, c'est-à-dire des « entités idéales universelles ». En fait, ces idéalités unaires ont « remplacé » le Dieu transcendant par des *dieux transcendants*, tout en conservant soigneusement le « *mono-théisme* » dans l'unité de l'idéalité.

Or si nous reprenons la classification établie par Thomas Lawson et Robert McCauley (1990) mentionnée précédemment³⁶, il n'y a que le troisième groupe de savants qui, en problématisant les catégories actuelles, tente d'articuler un nouveau jeu de langage dans les sciences des religions. Les deux premiers groupes se distinguent du discours théologique, mais adhèrent à un *mode de pensée*, c'est-à-dire à un jeu de langage transcendantaliste puisque le naturalisme postule des essences naturelles, idéales et transcendantales et limite la causalité des phénomènes à la nature, tandis que la phénoménologie postule des essences transcendantales. Ainsi, le jeu de langage permettant la possibilité à des « éléments »

³⁵ Il est important de noter que les théologies « postmodernes » ne sont pas incluses dans cette catégorie puisque ces dernières diffèrent de la théologie « classique » (Flood, 1999).

³⁶ Trois groupes de savants au sein des sciences des religions, c'est-à-dire ceux qui adhèrent au naturalisme, ceux qui adhèrent à la phénoménologie, et ceux qui problématisent les concepts utilisés (Flood, 1999).

constitués de devenir « transcendants » commande toujours le signifié, en dépit du devenir pur de l'immanence.

En ne problématisant pas la « religion », on donne au signifié transcendantal une *validité universelle, transculturelle et transhistorique*. Dès lors, les données empiriques démontrant « hors de tout doute » l'évidence du signifié « religion » ne constituent guère des « évidences objectives », c'est-à-dire des évidences en extériorité au jeu de langage postulant *a priori* le concept « religion ». Les approches empiriques, en ne problématisant pas le « cadre conceptuel », prédéterminent l'interprétation des données puisqu'elles adhèrent à l'existence d'une catégorie formelle, c'est-à-dire transcendantale et universelle, la « religion ». Ainsi, les recherches de la « religion » ayant recours au naturalisme ou à la phénoménologie sont inévitablement vouées à *reconfirmer* l'existence du signifié transcendantal « religion » sous une forme ou une autre, puisque cette dernière commande *a priori* toute empiricité possible de la « religion ».

Les approches inspirées du naturalisme et de la phénoménologie ne peuvent plus prétendre pouvoir faire de la recherche « objective » sur un objet réel dénommé « religion » puisqu'elles sont déjà prédéterminées par le signifié transcendantal « religion ».

Certains objecteront – peut-être – que ce travail *généralise* trop ses conclusions. Or s'il y avait un jeu de langage ou un « mode de pensée » n'adhérant aucunement à l'existence de signifiés transcendants, l'énoncé au sujet de l'universalité de la religion constituerait non seulement une absurdité, mais encore mieux, l'*universalisation* d'une croyance précise, la religion dans ce cas-ci. Or un jeu de langage ne permettant pas à des éléments d'être « essentialisés » ou « transcendantalisés » réfuterait toute prétention d'universalité de la religion en contextualisant cet énoncé à l'intérieur d'un réseau de croyances où ce dernier *devient* significatif et sensé. En fait, cette « pensée non-transcendantaliste » n'aurait *jamais*

postulé l'*universalité* d'un signifié en premier lieu, c'est-à-dire l'universalité de la religion dans ce cas précis, puisque l'universalité aurait été inintelligible ou, minimalement, dépourvue de toute valeur épistémologique.

2.4.3 Universalisation du signifié transcendantal « religion »

L'universalisation d'un signifié n'est possible qu'en postulant l'existence d'un signifié *transcendantal*. Autrement dit, l'*universalisation* en soi est intrinsèque au jeu de langage postulant *a priori* la possibilité pour un signifié d'être en complète extériorité aux signifiants, et par conséquent, d'avoir une *validité universelle, transculturelle et transhistorique*. L'universalité de la religion s'est articulée différemment selon les époques³⁷. Ce travail n'a ni la prétention ni l'objectif d'être une analyse systématique de ces différents discours puisque ce travail fut déjà entamé par Masuzawa (2005). Il tente plutôt d'exposer les conditions d'intelligibilité de l'universalisation, c'est-à-dire du jeu de langage permettant à un signifié d'être universalisé.

Cette quête de l'universalité a ses origines dans la pensée grecque, et particulièrement la philosophie platonicienne et aristotélicienne. La profonde influence de ces philosophes dans l'histoire de la pensée occidentale n'étant guère à démontrer, seulement certains « éléments » clés seront relevés. Dans la pensée grecque, le monde sensible est le domaine du devenir, du changement perpétuel des choses.

Platon désirait trouver les « fondements » du savoir qui se distingue de l'opinion et du jugement par sa capacité de s'élever au-delà des contingences historiques, c'est-à-dire des constantes variations du monde sensible. Platon postula que dans le monde sensible, les idées, étant des copies imparfaites du « monde des Idées », parvenaient à la vérité, c'est-à-dire à des

³⁷ Tomoko Masuzawa (2005) relève bien la fluidité sémantique de l'universalité de la « religion ».

savoirs *absolus, éternels et immuables*, dans la mesure où elles représentaient adéquatement les Idées provenant du monde intelligible. De plus, Platon établit une démarcation radiale entre les jugements et la vérité, cette dernière étant une copie plus « représentative » des Idées, et par conséquent, se distinguant de par son *intemporalité*, son *universalité* et son *immutabilité* (Paris et Bastarache, 1995, 263).

Dans la philosophie platonicienne, les idées acquièrent leur intelligibilité parce qu'elles *reflètent* les Idées, et il en est de même pour l'Être, c'est-à-dire que l'être sensible n'est qu'une « copie » de l'Être (Paris et Bastarache, 1995). De plus, Platon distingua, dans le « monde des Idées », les êtres mathématiques des Idées. Les êtres mathématiques sont « purs », c'est-à-dire au-delà de tout élément sensible, puisqu'ils s'approchent de la vérité³⁸, mais ils ne constituent pas encore l'Idée, c'est-à-dire l'essence, puisqu'ils ne sont que des copies imparfaites (*ibid.*, 266).

Aristote fut incontestablement un philosophe très influent dans l'histoire de la pensée occidentale. Il dressa une liste de catégories permettant de classer l'ensemble des choses³⁹. Aristote remarqua que les substances, c'est-à-dire les choses, partageaient des propriétés communes et il en conclut que ces dernières étaient des propriétés universelles. Autrement dit, Aristote postula que les universaux sont immanents aux substances, c'est-à-dire aux choses sensibles. Ainsi, il postula que les sciences, c'est-à-dire le savoir, exposaient les propriétés universelles des substances. Conséquemment, dans la philosophie d'Aristote, ce sont les universaux qui permettent de distinguer la vérité des jugements (*ibid.*, 275). Ainsi, la science

³⁸ L'universalité des mathématiques « démontre » que le savoir vrai était absolu et immuable puisque son application est valide universellement, c'est-à-dire indépendamment des variations du monde sensible.

³⁹ Ces catégories sont : l'essence, la qualité, la quantité, la relation, le lieu, le temps, l'action, la passion, l'avoir et la position (*ibid.*, 274).

« révèle », en observant les propriétés des substances sensibles soumises aux constantes fluctuations, les universaux.

La philosophie aristotélicienne, en dépit d'être en apparence à l'opposé de la philosophie platonicienne, a cependant recours à un jeu de langage familier. Les mêmes « thèmes » sont postulés : la quête de l'origine et des fondements du savoir, l'universalité comme critère de vérité, les essences comme propriété intrinsèque des substances⁴⁰, le privilège des sciences exactes telles les mathématiques, l'idée que la vérité est vraie, absolue, éternelle et immuable et en opposition avec l'opinion et les jugements, la démarcation radicale entre le sensible et l'intelligible, etc.

L'universalité, autant pour Platon qu'Aristote, est intrinsèque à la vérité. Certes, Aristote situe l'universalité dans l'immanence des propriétés des substances tandis que Platon postule une origine dans un autre monde, le « monde des Idées ». Néanmoins, ce jeu de langage, en dépit de sa polarisation, est toujours circonscrit par cette *entente mutuelle* préétablie d'une démarcation radicale entre le sensible et l'intelligible, entre la vérité et l'opinion, etc. Or la polarisation entre la philosophie de Platon et d'Aristote, n'est-elle pas en grande partie l'histoire de la pensée occidentale?

De plus, Platon et Aristote attribuent à l'universalité un privilège épistémologique, c'est-à-dire qu'elle permet de distinguer entre l'opinion et la vérité, le faux et le vrai, l'erreur et la connaissance, puisqu'elle permet de distinguer l'« essence » stable et fixe au-delà des fluctuations du monde sensible. Dans le jeu de langage moderne, l'universalité permet de distinguer les concepts ou les catégories fondationnels de la connaissance, c'est-à-dire représentant adéquatement le monde réel.

⁴⁰ Ces propriétés sont originaires du « monde des Idées » chez Platon tandis que chez Aristote, elles sont intrinsèques aux substances.

Voilà pourquoi nous posons la question suivante : Serait-il possible que le projet des sciences des religions postulant l'universalité de la religion ne soit que l'expression d'une ambition d'un certain jeu de langage grec ? Certes, la sémantique du terme « religion » a été modifiée puisque dans la culture gréco-romaine, elle signifiait « tradition » (Balagangadhara, 1994, 42), et le christianisme transforma la sémantique de *religio* à « adhérence à des croyances, à des doctrines » (*ibid.*, 55). Néanmoins, l'universalité, comme critère épistémologique, ne relève-t-elle pas d'un jeu de langage qui a façonné l'histoire de la pensée occidentale, c'est-à-dire d'un jeu de langage grec ?

Certes, le changement sémantique de *religio* par le christianisme permit de conceptualiser la religion comme une adhérence à des croyances et non seulement une pratique ancestrale, et cette dernière demeura, en grande partie, la signification de la « religion ». Par contre, cela n'explique pas comment l'*universalité* de la religion devint un fait.

Ainsi, il semble que l'*universalité* de la religion devint « intelligible » par un métissage discursif du langage grec juxtaposé au changement sémantique de la *religio* par le christianisme. Ce croisement discursif permit l'intelligibilité de l'*universalité* de la *religion* au sens d'une *croyance* détenant le privilège de pouvoir s'élever au-delà de toutes contingences historiques, détenant une *validité universelle, transculturelle et transhistorique*. Ainsi, l'articulation de l'*universalité* de la religion dans le discours moderne, c'est-à-dire par le naturalisme et la phénoménologie dans les sciences des religions, révèle une complicité avec le jeu de langage grec.

2.4.4 Le problème de l'épistémologie : le représentationalisme.

Un problème de l'épistémologie a été souligné à plusieurs reprises. L'épistémologie représentationaliste est intrinsèque au discours subjectiviste. Avant la conceptualisation d'un sujet autonome dont les pensées émergent de « l'intérieur », le représentationalisme n'était guère nécessaire pour « fonder » le savoir. Après Descartes, le discours « épistémologique » émerge et la « connaissance » a été définie par un discours subjectiviste. L'extériorité fut assimilée au monde sensible tandis que l'intelligible fut associé à l'intériorité, c'est-à-dire aux pensées et à la capacité d'un sujet de réfléchir.

La réflexion et les pensées – la raison – furent donc distinguées des mots, utilisées comme des référents par les pensées.⁴¹ Le langage devint un « instrument » ou un « filtre transparent » utilisé par la réflexion afin de pouvoir déterminer l'adéquation de la représentation à la chose, c'est-à-dire afin de pouvoir percer l'obscurité des éléments sensibles et de dévoiler la connaissance se distinguant des opinions et des jugements de par sa *validité universelle, transculturelle et transhistorique*.

L'épistémologie représentationaliste est un discours logique et cohérent à l'intérieur d'un réseau de croyances spécifiques le *supportant* et l'*appuyant*. Ce discours devient incohérent lorsque l'on problématise certaines démarcations radicales telles celles entre les pensées et les mots, c'est-à-dire entre les pensées et le langage en général par exemple. De plus, cette remise en question problématise, par le fait même, la démarcation entre l'intériorité et l'extériorité. Autrement dit, les pensées diffèrent du langage dans ce jeu de langage puisqu'elles relèvent uniquement de l'intériorité, c'est-à-dire qu'elles sont « entières » et « complètes » sans « support » de l'extériorité. Or, la problématisation de ces

⁴¹ On retrouve l'influence de cette croyance dans la linguistique par exemple, dans sa conceptualisation du signifiant et du signifié; le premier relevant de l'aspect sensible et le deuxième de la pensée, du concept.

distinctions révèle un réseau de croyances étroitement tissées et aucun élément transcendant, absolu, transcendantal, ou en complète extériorité à toutes contingences historiques.

Ainsi, la problématisation de la vérité, ou de la connaissance dans l'épistémologie, révèle que *le concept de vérité de chacun entre dans un langage particulier – ou un petit ensemble particulier de langages – car le concept de vérité de chacun est en partie autoréférentiel* (Davidson cité dans Rorty, 1994, 163). La vérité ou la connaissance s'avèrent, et cela s'applique autant aux « preuves » empiriques, être « véridiques » parce qu'elles sont articulées à l'intérieur d'un réseau d'énoncés les « supportant » et les « appuyant ».

Tout comme pour le langage et la signification en général, il ne peut pas y avoir un concept ou une théorie véridique par elle-même en elle-même. Le discours essentialiste et représentationnaliste confèrent aux mots et aux concepts des « unités atomiques » et celles-ci permettent de « découvrir » la nature d'une chose à l'extérieur d'un réseau de croyances. Dès lors, l'erreur du représentationnalisme est d'assumer que le monde « objectif » peut être représenté tel qu'il est et que le langage n'est qu'un filtre transparent. Dans ce jeu de langage représentationnaliste, la connaissance est inévitablement objective ou factuelle en complète extériorité au langage. De ce fait, la connaissance est d'origine naturelle, idéale ou transcendantale.

Si l'on problématise ce discours représentationnaliste et essentialiste, la connaissance et la vérité s'avèrent des énoncés légitimés et justifiés par *d'autres énoncés*, c'est-à-dire à l'intérieur d'un réseau de croyances ou d'un jeu de langage particulier, et non de l'adéquation de la représentation à la chose. Un discours ne peut guère légiférer les autres discours, c'est-à-dire qu'il ne peut pas être un métadiscours ou une métathéorie pouvant expliquer et discerner, dans une certitude absolue, les vrais énoncés des faux énoncés.

C'est ainsi que le discours philosophique n'est pas plus *vrai* qu'une critique littéraire ou qu'une théorie « scientifique » au sujet des trous noirs par exemple, puisque ces discours ne deviennent *vrais* et *significatifs* qu'à l'intérieur d'un réseau de croyances particulier (Rorty, 1994). Les coupures et les démarcations d'un discours ne sont que des *possibilités* et aucunement des connaissances absolues en extériorité à toutes contingences historiques.

Le discours objectiviste, intrinsèque à l'épistémologie représentationaliste, relève donc d'une entente intersubjective puisque la recherche constitue un processus de *recomposition des croyances* plutôt qu'une enquête sur la nature des choses (Rorty, 1994, 113). Un énoncé devient vrai, c'est-à-dire une connaissance objective dans le discours épistémologique, par une preuve, c'est-à-dire par *d'autres croyances* ou *d'autres énoncés* et non par des propriétés relationnelles qui relieraient l'énoncé au monde (*ibid.*, 157).

L'épistémologie demeure fidèle à la philosophie puisqu'elle recherche des fondements absolus afin de discerner la connaissance *vraie, absolue, éternelle* et *immuable* inscrite dans la nature. Le naturalisme et la phénoménologie adhèrent à ce jeu de langage de l'épistémologie. Certes, la phénoménologie « critique » le naturalisme et les *limites* de l'épistémologie, mais non leur validité.

En quoi cette déconstruction de l'épistémologie représentationaliste concerne-t-elle les études des religions? Si nous reprenons la classification établie par Thomas Lawson et Robert McCauley (1990) mentionnée précédemment, nous pouvons conclure que les sciences des religions adhèrent *grosso modo* au jeu de langage de l'épistémologie représentationaliste puisque la majorité de ces études postulent *a priori* l'existence de phénomènes « religieux » qu'elles n'auraient qu'à répertorier. Autrement dit, elles adhèrent à la croyance que les mots utilisés pour « répertorier » ou « expliquer » ces phénomènes religieux *représentent* une réalité ou un phénomène réel et concret.

Or ce type de projet n'est intelligible et sensé qu'à l'intérieur d'un jeu de langage représentationaliste. Autrement, les sciences des religions « examineraient » de prime abord les conditions d'intelligibilité qui rendent les « phénomènes religieux » sensés et « réels » et d'autre part, « religieux », c'est-à-dire le réseau d'énoncés les « supportant » et les « appuyant ».

À la lumière de ce qui précède, nous pouvons affirmer que l'universalité de la religion est un énoncé soutenu et appuyé par un réseau de croyances spécifique et que le jeu de langage de l'épistémologie représentationaliste, intrinsèque à l'essentialisation et l'universalisation, adhère *a priori* à l'idée que la catégorie « religion » représente un phénomène naturel, et par conséquent, universel.

2.4.5 Le problème ontologique : l'Être

Le jeu de langage de l'onto-théologie s'articule autour d'une catégorie maîtresse : l'Être. Nous avons signalé à plusieurs reprises la démarcation radicale entre l'intériorité et l'extériorité et comment cette dernière commande le discours occidental moderne. Cette ontologie moderne n'aurait cependant pas pu être intelligible si elle n'avait adhéré à une ontologie classique postulant *a priori* l'existence d'un « Être ».

Parménide fut le premier philosophe à affirmer que l'Être est sans commencement, éternel, homogène, immuable et intemporel. Sa philosophie constitue un monisme postulant un Être immobile et transcendant, c'est-à-dire en extériorité à toutes contingences historiques (Paris et Bastarache, 1995, 242). Parménide fut aussi le premier à postuler que le raisonnement, c'est-à-dire la cohérence et la logique des idées, est une preuve *suffisante* pour discerner le vrai du faux, c'est-à-dire ce qui *est* de ce qui *n'est pas* (*op. cit.*). Cette démarcation radicale entre les raisonnements et l'aspect sensible était « soutenue » et

« appuyée » par la croyance en un Être immobile et transcendant. L'Être et la pensée discernaient ce qui *est* de ce qui *n'est pas* (*ibid.*, 243).

Chez Platon, un dualisme marqué démarque le monde sensible du monde intelligible. Le moindre des êtres est celui des apparences et des images tandis que l'Être relève du monde des Idées (*ibid.*, 264-265). Autrement dit, l'être sensible, c'est-à-dire des apparences et du monde concret, est éphémère et soumis aux fluctuations constantes tandis que son essence, l'Être, relève du monde des Idées, c'est-à-dire d'un monde éternel, vrai, absolu et immuable.

Chez Aristote, l'Être et le savoir – la science – réside dans les Idées, c'est-à-dire des abstractions pures et transcendantes mais qui ne proviennent pas d'un autre monde comme chez Platon. L'Être est donc intrinsèque au monde sensible, mais il s'en distingue de par son « âme rationnelle ». Non seulement Aristote distingue la forme de la matière, l'acte de la puissance, mais il dresse une liste de catégories permettant de classer les substances, c'est-à-dire les choses⁴². L'« âme rationnelle » actualise donc les universaux qui sont en quelque sorte en puissance dans le singulier, c'est-à-dire dans les substances (*ibid.*, 276).

La pensée d'Aristote n'est pas étrangère au jeu de langage grec puisqu'elle s'articule sur les concepts centraux de la pensée grecque : l'Être, une démarcation *radicale* entre le sensible et l'intelligible, l'existence d'une essence aux substances, la distinction entre le savoir et le jugement, la possibilité d'un savoir vrai, universelle, immuable, etc. On peut certes affirmer que la pensée d'Aristote se positionne dans la polarité « sensible », mais nous ne pouvons prétendre qu'elle soit en extériorité au discours grec.

⁴² Ces dix catégories furent mentionnées précédemment : l'essence, la qualité, la quantité, la relation, le lieu, le temps, l'action, la passion, l'avoir et la position. Il est important de noter c'est dans la catégorie « essence » que se retrouve le genre et l'espèce, critère particulièrement déterminant pour la *définition* et la *classification* (Paris et Bastarache, 1995, 274).

L'ontologie moderne diverge de l'ontologie classique puisque l'« Être » doit s'articuler à l'intérieur d'une subjectivité immanente. Cependant, les deux ontologies s'érigent sur le « sol apodictique » de l'Être. La notion de l'Être crée forcément une forme de parallélisme ou de dualité. L'ontologie classique postule une démarcation radicale entre le sensible et l'intelligible tandis que dans l'ontologie moderne, c'est une dualité empirico-transcendantale. Les variations possibles à l'intérieur de ce discours seront inévitablement déterminées par cette dualité, c'est-à-dire soit à l'une des polarités, l'empirique ou le transcendantal, ou soit à divers degrés entre ces deux polarités. La notion de l'Être commande toujours. Elle est *l'autorité transcendante et la catégorie maîtresse de l'épistémè* (Derrida, 1967a, 139-140).

Le projet de la phénoménologie de Husserl était de trouver les fondements de la logique. Est-ce une « coïncidence » si les deux éléments « transcendants » ou « préconstitués » de la phénoménologie sont « l'Être » et les idéaux universels purs (*eidos*)? Ces deux éléments, ne sont-ils pas une variation du projet grec? De plus, cette adhérence à l'existence d'éléments préconstitués, ne voue-t-elle pas toute variation de la pensée à être une variation sur le thème de l'essentialisme, du transcendantalisme, et de l'universalisme?

Or le concept de l'Être est non seulement *solidaire* du jeu de langage de l'essentialisme, du transcendantalisme et de l'universalisme, mais aussi des concepts de sens, d'idéalité, d'objectivité, de vérité, d'intuition, de perception, d'expression, d'intelligibilité, de représentation, de subjectivité, etc. (Derrida, 1967b, 111). La notion « d'Être » n'est donc pas simplement une « catégorie parmi d'autres » : elle est *la condition transcategoriale des catégories* (Derrida, 1972a, 233).

Cet « Être », c'est-à-dire ce privilège du verbe « être » à l'indicatif présent, se doit d'être recherché non pas dans un autre monde, ni dans une transcendance, ni dans une immanence, mais dans un jeu de langage. Le verbe « être » dans la langue grecque fut un

artifice discursif privilégié. Le linguiste Benveniste relève que ce verbe privilégiait d'une fonction logique, celle de copule, et ne signifiait rien en soi, au sens d'objet sensible, mais détenait une « capacité » de synthèse. De ce fait, ce verbe fut privilégié pour sa capacité d'être à la fois une notion nominale, c'est-à-dire ayant la capacité de « révéler » une chose, et d'être simultanément un prédicat (Derrida, 1972a, 234-235). Le verbe « être » a la capacité de pouvoir désigner l'essence conceptuelle d'une chose tout en « présentant » cette chose à une présence.

Cette « capacité » permet au verbe « être » d'ouvrir la langue à une extériorité, c'est-à-dire d'articuler un énoncé sur un non-énoncé (*ibid.*, 235). Cette « capacité » de la langue de représenter un non-énoncé, ne constitue-t-elle pas la condition essentielle à l'intelligibilité du jeu de langage de la métaphysique, du naturalisme, de l'épistémologie autant que de la phénoménologie, puisque ces dernières postulent l'existence d'éléments *préconstitués et universels*? De plus, cette ouverture de la langue à une extériorité constitue une condition essentielle afin de rendre *possible et significative* toute prétention que le langage constitue une *représentation* de la réalité. Or il faudrait se demander si ce « privilège » ne constitue pas la pierre angulaire de toute l'histoire de la métaphysique ou même l'histoire de la philosophie en générale puisque ces derniers postulent l'existence d'éléments transcendants ou transcendantsaux en extériorité aux contingences historiques.

Cette ouverture du langage sur une extériorité est *créée* par le langage même, et cet effet « discursif » n'est pas à être limité à la langue grecque ou à quelques concepts philosophiques. Autrement, la philosophie aurait été inintelligible dans les langues latines ou germaniques, et aucune *métaphysique*, c'est-à-dire aucun « monde » transcendant, aucun « élément » transcendantal, aucun élément *préconstitué* n'aurait pu être pensé.

L'effet discursif de ce verbe « être » à l'indicatif présent ne doit pas être « interprété » comme un simple élément de pensée ou un simple prédicat, mais comme la condition essentielle de l'intelligibilité d'une subjectivité réfléchissant sur un objet, c'est-à-dire autant ses pensées, le monde « réel » que sa représentation. Autrement dit, le verbe « être » crée l'illusion d'un sujet ayant la capacité de contempler des objets, c'est-à-dire des pensées ou des représentations de la réalité. Le jeu de langage transcendantaliste commande toujours et la notion de l'« être », par sa capacité synthétique transcategoriale qui « enveloppe » toute la langue, constitue la condition de possibilité d'un passage entre catégories de langue et catégories de pensée (*ibid.*, 236).

À la confusion entre les mots et les choses, s'ajoute la confusion entre les significations étymologiques et les essences, et ces dernières ne sont intelligibles que parce qu'il y a confusion entre les pensées et le langage. Or toutes ces confusions émergent de l'ontologie postulant un « Être » transcendant ou transcendantal au centre de la connaissance.

2.4.6 Le discours essentialiste, idéaliste, subjectiviste, transcendantaliste et universaliste constitue les conditions d'intelligibilité de l'universalité de la religion.

Le transcendantalisme, l'idéalisme, l'universalisme, l'essentialisme et le subjectivisme forment une clôture métaphysique, c'est-à-dire une *épistémè*. Toute adhérence au jeu de langage de l'onto-théologie créera une variation du subjectivisme, de l'essentialisme, du transcendantalisme, avec une tendance à l'universalisation. Ce jeu de langage ne constitue guère « quelques concepts » qu'on peut simplement « ranger de côté » mais plutôt une scène où certains acteurs sont ou seront inévitablement invités.

Prétendre vouloir articuler une nouvelle théorie en circonscrivant son discours à certains concepts significatifs à l'intérieur du jeu de langage de l'onto-théologie, ou du

dualisme empirico-transcendantal, est méconnaître le réseau des croyances puisque l'adhérence à *une seule croyance* ou à *une seule démarcation* prédéterminera le discours à être circonscrit par le jeu de langage de la métaphysique.

Certains rétorqueront qu'il est possible de penser autrement, c'est-à-dire autrement que par l'ontologie ou par le jeu de langage de la métaphysique. Ce travail a démontré qu'une telle pensée ne pourrait guère adhérer au jeu de langage de l'onto-théologie, c'est-à-dire à la « grille catégoriale » présentement utilisée par le naturalisme, l'humanisme et la phénoménologie puisqu'elles ne sont significatives qu'à l'intérieur du jeu de langage de l'onto-théologie. Ce nouveau jeu de langage devra redéfinir les concepts de sens, d'idéalité, d'objectivité, de vérité, d'intuition, d'intentionnalité, de perception, d'expression, d'intelligibilité, de représentation, de subjectivité, d'intériorité et d'extériorité, d'empiricité, etc.

Certes, les discours n'utilisant que quelques éléments de cette *épistémè* peuvent être considérés comme « réductionnistes » puisqu'ils adhèrent uniquement à une partie du réseau de croyances. Cependant, ils en demeurent complices, soit par opposition soit par complémentarité. Autrement dit, ils ne sont pas en extériorité à ce jeu de langage.

La réappropriation logocentrique est inéluctable dès que se pose la question du concept, du sens, de l'essentialité, de l'intentionnalité, de la finalité, etc. Ainsi, tout se passe comme si *la métaphysique [avait] effacé en elle-même la scène fabuleuse qui l'[avait] produite et qui reste néanmoins active, remuante, inscrite à l'encre blanche, dessin invisible et recouvert dans le palimpseste* (Derrida, 1972a, 254). L'humanisme, le naturalisme et la phénoménologie ne sont significatifs et intelligibles que parce qu'ils sont énoncés à l'intérieur du jeu de langage de la métaphysique, érigeant des principes « fondateurs » transcendants tels que l'homme, l'inconscient, la raison, l'Être, etc., et attribuant à ces

principes fondateurs une unité unifiante et transcendante. Dès lors, ces discours se déploient dans le même jeu de langage que la métaphysique.

Les sciences des religions n'y échappent guère. Ce discours – cette discipline – fit son apparition dans un contexte historique spécifique. L'ambition d'une méthode scientifique dans les « sciences des religions » s'insère dans les discours naturaliste et phénoménologique, et non une accessibilité à des vérités universelles par une méthode rationnelle. L'universalité de la religion fut, dès le berceau des études des religions, une notion incontestable et par conséquent, non problématisée. En fait, les sciences des religions visaient justement à démontrer l'universalité et plus précisément, d'étaler une nomenclature non seulement des types de religions, comme le projet encyclopédique l'avait fait, mais de démontrer les différentes manifestations des « systèmes de croyances ». Ces « religions » furent catégorisées, c'est-à-dire *redéfinies*, par un discours séculier naturaliste. Le signifié transcendantal « religion », en dépit des nombreux problèmes définitionnels et de l'impossibilité d'un consensus, est parvenu à subsumer un grand nombre de phénomènes hétérogènes variant considérablement d'une époque à l'autre, d'une civilisation à l'autre.

L'universalité de la religion s'est donc articulée *par* et *dans* un discours postulant d'ores et déjà l'universalité comme condition de vérité. Dans un jeu de langage où le sens est intrinsèque à l'essence et à la transcendance, l'universalité est synonyme de vérité, et articulée dans un langage épistémologique, elle signifie *représentation adéquate* de la réalité. L'universalité de la religion n'est une évidence idéologique et factuelle qu'à l'intérieur d'un jeu de langage spécifique. Le terme « religion », intrinsèque aux contingences historiques occidentales, ne peut signifier un phénomène universel, mais uniquement l'universalisation d'une catégorie épistémologique particulière relevant d'une pensée occidentale.

La religion, articulée à l'intérieur du jeu de langage idéaliste, s'élève au-delà de ses contingences historiques et privilégie une validité universelle et transhistorique. Il n'est pas rare de voir, dans des cours d'introduction aux études des religions, une étymologie de la « religion ». Cette méthode en apparence « scientifique » constitue une relecture qui confère une unité et une homogénéité à la « religion » malgré les vicissitudes du temps, comme si la signification de ce mot fut toujours *identique*. Cette illusion discursive crée une « origine fondatrice ». Paradoxalement, cette « source originelle » est déterminée par la signification actuelle, c'est-à-dire par la *relecture* actuelle puisque la signification de la religion est établie par le prisme du réseau de croyances actuelles. C'est le cas des nombreux anachronismes relevés par Fitzgerald (2000, 2007a) où des auteurs « décrivent » le christianisme à l'époque médiévale dans un langage moderne par exemple⁴³. Or, ces recherches et cette méthode s'avèrent problématiques lorsqu'on problématise le signifié transcendantal « religion ».

Certains auteurs suggèrent d'élaborer une théorie de la religion sans aucune connivence avec la métaphysique afin d'étudier « objectivement » la religion⁴⁴. Cette recommandation pose plusieurs problèmes. Premièrement, aborder « objectivement » un objet relève d'un jeu de langage de l'épistémologie représentationaliste et l'héritage métaphysique commande toujours. Deuxièmement, la notion de « religion » est essentialisée et non problématisée. Cette affirmation adhère à l'existence d'un « phénomène » *naturel* nommé « religion ». Non seulement cet énoncé est intrinsèque à l'épistémologie représentationaliste en postulant que l'objet constitue une représentation de la chose et que la connaissance est l'adéquation de la représentation à la chose, mais elle acquiesce que l'objet « religion » « existe » réellement et naturellement, en toute extériorité au langage et aux contingences historiques.

⁴³ Il suffit de donner comme exemple la démarcation radicale entre le séculier et le religieux utilisée par certains auteurs afin de « décrire » la religion à l'époque médiévale.

⁴⁴ Balagangadhara en est un exemple.

Troisièmement, cet énoncé n'est pas contextualisé dans son jeu de langage où il devient significatif. L'épistémologie représentationnaliste attribue une validité universelle à la catégorie « religion » et par conséquent, lui accorde la capacité de représenter adéquatement un phénomène. Elle attribue l'origine de la signification et de l'intelligibilité de la « religion » à la raison percevant objectivement cet objet dans le monde. Or, cet énoncé n'est significatif et sensé que parce qu'il est « soutenu » et « appuyé » par un réseau de croyances, c'est-à-dire par d'autres croyances, et non par des objets ou des non-énoncés.

De plus, l'épistémologie représentationnaliste commet une tautologie justifiant la validité d'une catégorie de par son adéquation à la chose puisque cette dernière est toujours déjà prédéterminée par le concept, c'est-à-dire l'idéalité. L'empiricité, n'étant guère objective, n'est significative que par le concept postulé *a priori*⁴⁵.

Quatrièmement, certains auteurs prétendent remplacer le concept « religion » par « sacré » ou « foi » afin d'ouvrir un « nouvel horizon »⁴⁶. Non seulement ces deux concepts sont significatifs parce qu'ils s'insèrent dans un réseau de croyances spécifique à l'Occident, c'est-à-dire au cœur même du discours au sujet de la « religion », mais le jeu de langage de l'onto-théologie commande toujours. Paradoxalement, ces auteurs ne remplacent rien, mais ne font que *déplacer* la « religion » au « sacré » ou la « foi ». Non seulement ces catégories relèvent de l'histoire « religieuse » occidentale, mais leur articulation est toujours déjà celle de la métaphysique postulant des éléments préconstitués, universels et « absolus ».

Somme toute, une « théorie » de la religion sans « métaphysique » ne doit ni s'articuler à l'intérieur d'une ontologie, ni sur des démarcations de la métaphysique, ni sur des unités transcendantales, ni sur les thèmes de la présence, de l'objectivité, de l'idéalité, etc. En fait,

⁴⁵ Cette critique de l'épistémologie est abordée spécifiquement par W.O. Quine dans *Le mot et la chose*.

⁴⁶ Le « sacré » et la « foi » sont des « éléments » transcendants que l'on retrouve chez bons nombres de phénoménologues et de théologiens contemporains. Mircea Eliade et Karl Barth en sont des exemples flagrants.

ce projet doit être une *redéfinition des concepts dans un tout nouveau jeu de langage*. Les unités transcendantales et les séries dichotomiques doivent être *redéfinies* et non pas seulement *déplacées*.

Chapitre III : Apport de la déconstruction au « *critical religion* »

3.1 Déconstruction des hypothèses de Balagangadhara.

Le premier chapitre de ce travail visait à présenter l'essentiel des hypothèses de quatre auteurs ayant problématisés l'universalité de la religion. Le deuxième chapitre abordait la déconstruction de l'héritage de la métaphysique dans le jeu de langage prédéterminant l'histoire de la pensée occidentale. Le présent chapitre a pour objectif d'exposer et de contextualiser les hypothèses émises par Balagangadhara et Fitzgerald en révélant que leur intelligibilité relève d'une complicité avec le jeu de langage de l'onto-théologie.

3.1.1 Problématisation du concept « conception du monde »

« Conception du monde » (*world view*) est un concept utilisé dans les hypothèses de Balagangadhara. Ce terme générique est « redéfini » par l'auteur puisque généralement, « conception du monde » signifie « paradigme », c'est-à-dire une représentation du monde cohérente qui repose sur des repères culturels. Il suffit de donner comme exemple le discours postulant une démarcation radicale entre deux mondes, l'un réel et l'autre transcendant. Autrement dit, tout être humain doit, afin de rendre le monde « fonctionnel », avoir recours à une « conception du monde » afin de pouvoir y « naviguer ».

Balagangadhara *redéfinit* ce terme en le limitant à certains critères. Selon lui, une conception du monde constitue une connaissance, et cette dernière doit forcément être

« vraie », donc universelle et unique⁴⁷. Cependant, cette redéfinition pose certains problèmes. La réduction de la notion de « conception du monde » à « connaissance » n'est justifiée que parce que « connaissance » signifie implicitement « vérité ». Or la « connaissance » signifie la « vérité » dans le jeu de langage de l'épistémologie, puisqu'elle est l'adéquation de la représentation à la chose.

Autrement dit, ce réseau de croyances permet à Balagangadhara de « passer » logiquement de « conception du monde » à « connaissance » puis à « vérité ». Ces liens « logiques » sont appuyés et soutenus par un réseau de croyances postulant une démarcation radicale entre « croyances » et « connaissances ». Ainsi, le cœur du problème n'est pas la « conception du monde » en soi mais plutôt le concept de *vérité*. Or ce dernier ne fut guère défini par les premiers chrétiens, c'est-à-dire la « religion », mais par la philosophie.

Cette réduction de « conception du monde » à connaissance est injustifiée pour une autre raison. « Conception du monde » ne signifie pas nécessairement « connaissance » ou « vérité » mais plutôt « vision du monde » ou « paradigme ». En ce sens, une vision du monde est « vraie » pour ces « adhérents » puisqu'elle « organise » et « répartit » une « vision » possible du monde. Cette vision du monde, ou cette « conception du monde », constitue des « nœuds » ou des « constellations » de croyances qui créent certains « savoirs », au sens de certaines *pratiques sociales* et non au sens de vérité⁴⁸.

Autrement dit, lorsque la démarcation entre « croyance » et « vérité » s'estompe, la « vision du monde » constitue une « formation cosmographique », c'est-à-dire un réseau de croyances déterminant des savoirs ou des pratiques sociales particulières et non des « vérités

⁴⁷ Balagangadhara rapporte *as a view of the world, it is also knowledge of the world [...] because it is knowledge, only one view could be true [...] a world view can only be universal* (Balagangadhara, 1994, 386).

⁴⁸ Sellars présente son interprétation de la notion de vérité en termes de **pratique sociale** de la façon suivante : « Être vraie, pour une proposition, c'est être assertable (...), correctement assertable, c'est-à-dire en accord avec les règles sémantiques appropriées, et sur la base d'une information supplémentaire qui, tout en n'étant pas spécifiée, réponde à ce qu'exigent ces mêmes règles... ». (Rorty, 1994, 154, c'est moi qui souligne).

universelles absolues ». En fait, le concept même de « vérité » n'est intelligible et sensé qu'à l'intérieur d'un réseau de croyances postulant la possibilité à un discours de légiférer les autres discours, c'est-à-dire de constituer un métadiscours. En bref, l'histoire du concept de « vérité » s'avère être l'histoire d'une confusion entre « croyance » et « vérité » et cette dernière s'avère être aussi l'histoire de la philosophie occidentale en général⁴⁹.

Balagangadhara soutient que la science est en fait une prolongation de la religion et que ces dernières, c'est-à-dire la religion *et* la science, constituent des conceptions du monde (*world views*). Autrement dit, la « conception du monde » scientifique est la version sécularisée d'une « conception du monde » théologique. Balagangadhara affirme que *the necessity and indispensability of world views is the secularized version of a theological belief [... and] who needs a religious terminology if the same idea can be formulated without needing terms explicitly as religious* (Balagangadhara, 1994, 429)?

Balagangadhara soutient donc que le concept de « conception du monde » (*world view*) est originaire de la religion et que ces dernières sont circonscrites à une culture spécifique, c'est-à-dire l'Occident plus précisément. La « conception du monde » naturaliste est, selon Balagangadhara, l'universalisation de la croyance en l'intelligibilité explicative (*explanatory intelligibility*) du cosmos postulée par la religion⁵⁰. L'universalisation de la religion se fait donc par *sécularisation* et par *prosélytisme*.

Balagangadhara soutient, après avoir circonscrit « conception du monde » et religion à la culture occidentale, que l'Inde ne connaît ni de « religions » ni de « conceptions du

⁴⁹ La philosophie contemporaine, autant analytique que continentale, y fait exception puisqu'elle problématise l'héritage de la métaphysique gréco-occidentale et tente d'élaborer une philosophie sans métaphysique.

⁵⁰ *The victory thereafter was the victory of religion in another set of clothes. I would like to suggest that 'world view' is that set of clothes. It was brought forth by a specific religion, viz. Christianity* (Balagangadhara, 1994, 437).

monde » (*world view*)⁵¹. Il valide son hypothèse en relevant l'absence d'une intelligibilité explicative (*explanatory intelligibility*) du cosmos dans la culture indienne. Ainsi, les questions reliées à cette dernière, c'est-à-dire au sens de la vie ou à l'intentionnalité du cosmos par exemple, n'ont peu d'importance, voire aucun sens pour la culture indienne. Balagangadhara affirme que [*the*] *intellectual constraints of this culture are such that some lines of enquiry either do not occur to them or, where they do, die out due to the lack of intelligibility* (*ibid.*, 408).

Les hypothèses de Balagangadhara soulèvent cependant certains problèmes. Premièrement, la réduction de « conception du monde » à l'intelligibilité explicative (*explanatory intelligibility*) du cosmos n'est pas justifiée par l'auteur. Balagangadhara affirme qu'une « conception du monde » signifie une connaissance. Or il n'y a aucune explication fournie afin d'expliquer comment la « connaissance » et la « conception du monde » ont pu être transposées à l'« intelligibilité explicative du cosmos » puisque cette dernière n'implique pas *ipso facto* une connaissance, c'est-à-dire une vérité, mais constitue plutôt une « explication *intelligible* », c'est-à-dire sensée. Balagangadhara semble confondre « intelligibilité », « conception du monde » et « connaissance ».

Certes, « l'intelligibilité explicative » attribue une intentionnalité, un sens et une finalité au cosmos, mais ces attributs ne sont par forcément des connaissances ou des vérités en soi mais soulèvent plutôt la question de *l'intelligibilité* en général. Dans l'ontologie moderne, le sens est intrinsèque à toute subjectivité et c'est pourquoi l'énoncé « un sens à sa vie » par exemple, *nous* est intelligible. Autrement dit, l'ontologie moderne postule que la vie et le monde sont intelligibles, c'est-à-dire qu'ils ont un sens et une signification. C'est aussi par ce jeu de langage qu'une intentionnalité ou une « explication intelligible » sont attribuées

⁵¹ *Indian culture could know neither of religions nor of world views* (*ibid.*, 422)

au cosmos. Par contre, affirmer que ce sens, c'est-à-dire cette finalité ou cette intentionnalité, est considéré comme une connaissance ou une vérité absolue, comme le prétend Balagangadhara, se révèle être une généralisation injustifiée.

Deuxièmement, Balagangadhara lie cette intelligibilité explicative du Cosmos exclusivement à la religion. Or la déconstruction révèle que l'intentionnalité, le sens et la finalité sont des « concepts » intrinsèques au jeu de langage gréco-occidental et non *exclusivement* à la religion. En fait, l'idée même d'un *Cosmos*, c'est-à-dire d'un *monde clos et ordonné* est d'origine hellénique. Balagangadhara semble confondre le jeu de langage gréco-occidental avec la « religion ». Cette confusion relève de deux conditions : l'absence de la problématisation du langage ainsi que la réification de la « religion » et de la « conception du monde ».

Troisièmement, la réduction de « conception du monde » à « religion » ainsi que leur réification permet de postuler qu'il n'y a pas de religion ni de conception du monde en Inde. Or cet énoncé est « vraisemblable » à l'intérieur de la redéfinition de « conception du monde » par Balagangadhara puisqu'il circonscrit cette dernière à l'intelligibilité explicative du cosmos. Cependant, si l'on définit davantage « conception du monde » comme un réseau de croyances, il devient absurde d'affirmer que l'Inde n'a pas de « conception du monde ». Certes, ces réseaux de croyances créent des constellations particulières où certains savoirs ou certaines pratiques sociales sont inévitablement créés ou privilégiés. Néanmoins, cela ne permet pas d'affirmer qu'il n'y a aucun réseau de croyances.

Il est donc vraisemblable que certaines questions ou certains énoncés ne sont significatifs ou intelligibles qu'à l'intérieur d'un réseau de croyances spécifique. Dès lors, il est tout à fait possible que la culture indienne n'adhère pas à l'intelligibilité explicative du cosmos. Néanmoins, il serait absurde de prétendre que la culture indienne n'a aucun réseau

de croyances. Autrement, cette culture n'aurait aucun langage puisqu'elle serait inintelligible même pour ses « adhérents ».

Balagangadhara semble confondre la *relecture* occidentale de la culture indienne avec l'universalisation de la religion sous sa forme sécularisée, c'est-à-dire par sa « conception du monde ». Il serait plus juste d'affirmer que l'universalisation de la religion – l'attribution de diverses religions en Inde – provient de l'universalisation du réseau de croyances occidentales, c'est-à-dire de la projection des grilles catégoriales ou d'un ethnocentrisme. Cet énoncé a l'avantage de problématiser l'universalité de la religion tout en évitant la prétention que la culture indienne n'a aucune « conception du monde » et la présence de l'hypothèse à l'effet que les « conceptions du monde » sont en réalité un processus d'universalisation par la sécularisation de la théologie.

Quatrièmement, Balagangadhara soutient qu'il y a une démarcation épistémique entre la « théorie » et une « conception du monde ».⁵² Cette dernière signifie des spéculations globales, irréfutables, et non falsifiables au sujet du sens de la vie ou de l'origine du monde par exemple⁵³ tandis que les théories ou les « énoncés de connaissance » (*knowledge claim*) signifient des hypothèses temporaires au sujet d'une partie limitée du monde. Cette démarcation est justifiée, selon Balagangadhara, par trois « principes ». En premier lieu, les « conceptions du monde » ne peuvent pas être soumises au principe de vérifiabilité tandis que les énoncés de connaissances le peuvent⁵⁴. En deuxième lieu, les « conceptions du monde » se justifient par les concepts mêmes qu'elles créent tandis que les théories se vérifient par la

⁵² Balagangadhara utilise de façon interchangeable le terme « théorie » et « énoncé de connaissance » (*knowledge claim*).

⁵³ [...] *world views will have to make claims about the beginning (the absolute beginning) of the world (ibid., 397).*

⁵⁴ *Because we cannot say that we test an entire world view, even though we do exactly that for all other knowledge-claims, the epistemic status of the latter is different from that of the former [...] We can test the theories about a finite slice of the world in several different ways; we are unable to say the same with respect to testing a world view as a world view (ibid., 388-389).*

réalité. En d'autres mots, « *because world views are seen as the overarching frameworks within which everything else occurs, it depends on the world view to specify what has been tested.* » (*ibid.*, 389). En troisième lieu, les « conceptions du monde » ne peuvent pas être objectivées puisqu'elles constituent implicitement le cadre d'intelligibilité (*framework*) définissant autant la problématique que les explications qu'elles soulèvent tandis que les « énoncés de connaissance » sont objectivables puisqu'ils sont vérifiables⁵⁵.

Cette démarcation épistémique permet à Balagangadhara de postuler qu'il n'y a ni religion ni « conceptions du monde » en Inde, mais elle soulève de nombreux problèmes. Celui-ci postule une différence fondamentale entre les « énoncés de connaissance » (ou les théories) et les « conceptions du monde ». Comment cette différence radicale peut-elle vraiment être fondée? Procédons donc à sa déconstruction.

En premier lieu, Balagangadhara ne semble pas réaliser que son jeu de langage est tiré de l'épistémologie représentationaliste puisqu'il confère au langage la capacité de représenter la réalité *telle qu'elle est*. Les « énoncés de connaissances » détiennent le privilège de révéler *la* réalité, et Balagangadhara limite la portée de ces derniers en les circonscrivant à une *partie* du monde et non plus à la totalité comme dans le rationalisme. Néanmoins, le jeu de langage de l'épistémologie représentationaliste commande toujours. L'objectivité des « énoncés de connaissance » s'appuie sur un réseau de croyances postulant qu'une subjectivité, par des raisonnements logiques, peut discerner de façon objective l'adéquation de la représentation à la chose. Ce jeu de langage demeure complice de l'épistémologie représentationaliste postulant que le langage constitue une représentation et que la

⁵⁵ *It is often assumed that our world views are mostly implicit and that there is a part-whole relationship between our claims about the world and the world view [...] we cannot establish that we test our world views as world views (ibid., 390).*

connaissance est l'adéquation de la représentation à la chose. C'est ce qui permet à Balagangadhara de postuler la possibilité d'une *théorie* de la religion.

En deuxième lieu, Balagangadhara distingue les « énoncés de connaissance » en affirmant qu'ils ne sont que des *hypothèses temporaires*. Cet énoncé crée l'impression d'une « connaissance temporaire » sans toutefois céder à un relativisme puisque les « énoncés de connaissance » demeurent essentiellement *véridiques*. Ainsi, cette « mise en garde » n'est qu'une forme « atténuée » de la possibilité d'une connaissance absolue. Autrement, Balagangadhara ne pourrait guère prétendre que ces « hypothèses temporaires » constituent des « énoncés de connaissance » ou des « théories » au sujet d'une partie limitée du monde.

De plus, ces derniers s'insèrent dans un réseau de croyances postulant d'ores et déjà la possibilité de connaître, au sens d'accéder à la *vérité* par l'adéquation de la représentation à la chose. Autrement, on pourrait affirmer, sans commettre une contradiction, qu'il existe de *faux* « énoncés de connaissance ». Le principe de vérifiabilité des théories s'inscrit au cœur même de l'épistémologie et la mise en garde de Balagangadhara au sujet des « énoncés de connaissance » *temporaires* n'ébranle aucunement le jeu de langage postulant la possibilité pour un énoncé d'être une *connaissance*, c'est-à-dire une représentation adéquate du monde. L'unique différence réside dans le fait que les « énoncés de connaissance » temporaires ne sont pas « absolus ».

En troisième lieu, le « principe » de vérifiabilité permet d'établir une démarcation radicale entre une « conception du monde » et une « théorie ». Or ce dernier, largement inspiré du positivisme logique, admet uniquement les propositions analytiques et empiriques qui sont *vérifiables*. Non seulement la prétention à la connaissance est directement liée à l'épistémologie représentationaliste, mais ce « principe » limite tout « énoncé de connaissance » aux phénomènes quantifiables et observables, c'est-à-dire *empiriques*. Ainsi,

cette limitation s'insère non seulement à l'intérieur du jeu de langage empirico-logico-transcendental, mais elle s'avère très problématique en ce qui concerne l'étude des religions puisqu'elle circonscrit cette dernière aux données empiriques.

Balagangadhara semble vouloir « utiliser » une méthodologie scientifique et empirique afin d'élaborer une théorie de la religion, comme si cette dernière constituait un phénomène naturel et observable en soi. La complicité au jeu de langage de l'épistémologie représentationaliste est non seulement flagrante, mais l'absence de problématisation du concept « religion » le rend complice des sciences de la nature, c'est-à-dire du naturalisme.

En quatrième lieu, Balagangadhara ne problématise pas le fait qu'il fonde ses hypothèses sur des « énoncés de connaissance » *temporaires*. Or si ces derniers sont des hypothèses *temporaires*, ne devrait-on pas plutôt dire qu'ils sont des « croyances »? Autrement dit, pourquoi Balagangadhara élaborerait-il une *théorie* de la religion sur des *hypothèses temporaires*? De même, pourquoi a-t-il recours à la démarcation radicale entre les « conceptions du monde » et les « énoncés de connaissances » alors même que ces derniers ne constituent que des hypothèses temporaires? Ne sont-ils pas, par le fait même d'être des *hypothèses temporaires*, simplement des *croyances* au même titre que les « conceptions du monde »? Et cette démarcation, n'est-elle pas intelligible justement parce qu'elle s'insère dans un réseau de croyances postulant d'ores et déjà une démarcation entre la *connaissance* et les *croyances*, c'est-à-dire entre le vrai et le faux?

En cinquième lieu, cette démarcation radicale entre la connaissance et les croyances est originaire de la culture helléniste et non de la « théologie ». Non seulement les hypothèses de Balagangadhara réifient la « religion », mais elles ne font aucune référence à l'influence de la culture helléniste dans l'histoire de la pensée occidentale. Or cette démarcation essentielle entre « énoncés de connaissance » et « conception du monde » s'articule dans une rhétorique

très similaire à la démarcation entre *logos* et *mythos*, c'est-à-dire entre les savoirs et les croyances, entre la connaissance et les jugements, entre le vrai et le faux, etc. Les « énoncés de connaissance » ne prétendent guère être absolus ou immuables, mais ils acquiescent à l'idée d'une connaissance telle qu'elle est articulée par l'épistémologie, c'est-à-dire par l'adéquation de la représentation à la chose.

En sixième lieu, Balagangadhara, en conservant le terme « connaissance », semble postuler implicitement que le sujet observe des représentations d'« objets » et que ce dernier, de par la raison, puisse distinguer une « conception du monde » d'un « énoncé de connaissance ». Cette croyance est familière au jeu de langage de l'épistémologie postulant que le sujet, de par la raison, peut discerner la vérité de l'opinion, le vrai du faux, etc. Certes, Balagangadhara ne prétend pas que les « énoncés de connaissance » deviennent véridiques uniquement par la raison, c'est-à-dire par des raisonnements logiques. Cependant, il prétend que le principe de vérifiabilité, où il n'y a de *sensé* que ce qui peut être *vérifié* ou *falsifié*, permet l'élaboration d'une théorie de la religion. Les hypothèses de Balagangadhara adhèrent donc au discours de l'épistémologie représentationaliste et par conséquent, s'inscrivent au cœur même d'une « *conception du monde* » *naturaliste*.⁵⁶

En septième lieu, cette adhérence des hypothèses de Balagangadhara au jeu de langage de l'épistémologie représentationaliste démontre, non sans ironie, que la démarcation radicale entre « conception du monde » et « énoncé de connaissance » n'est pas aussi aisée à identifier que l'auteur le prétend puisque le projet d'une *théorie* de la religion semble relever autant d'une « conception du monde » que des « énoncés de connaissance ». Balagangadhara rapporte que

⁵⁶ Balagangadhara postule que le naturalisme constitue une « conception du monde » séculière de la théologie. Ironiquement, les hypothèses de Balagangadhara adhèrent, à son insu et expressément contre son désir, au naturalisme, c'est-à-dire à l'épistémologie représentationaliste plus précisément.

because of the fundamental character of world views, what counts as knowledge and what does not; what does and does not count as hypothesis; what counts and does not as an interesting problem and an acceptable solution; etc., are all constrained by the nature of the world views (*ibid.*, 388).

Cet énoncé est valide autant pour les « énoncés de connaissance » que pour les « conceptions du monde ». Le problème émerge lorsque Balagangadhara tente d'établir une démarcation radicale – essentielle, fondamentale – entre « énoncés de connaissance » et « conceptions du monde ». Dès lors, Balagangadhara démontre, par l'entremise de ses hypothèses, que ses « énoncés de connaissance » s'insèrent autant dans ce qu'il définit comme « conceptions du monde » que dans ce qu'il définit comme « énoncés de connaissance ».

Le discours de Balagangadhara reprend les thèmes et les jeux de langage du naturalisme et de l'épistémologie représentationaliste, alors même qu'il prétend que ces dernières constituent des « conceptions du monde », c'est-à-dire un discours théologique sécularisé. Or non seulement cette démarcation révèle un geste *arbitraire* plutôt qu'*essentiel*, mais si l'on suit la logique de Balagangadhara, ses hypothèses deviennent une *religion* puisqu'elles constituent, contre ses intentions explicites, une « conception du monde ».

En dernier lieu, Balagangadhara ne contextualise pas les termes de son discours. En ce sens, « théories » et « énoncés de connaissance » sont aussi problématiques. Le terme « connaissance » fut problématisé précédemment, mais « théorie » soulève autant de problèmes. Balagangadhara souligne l'absence d'une théorie au sein des études des religions. Or la croyance qu'une « théorie », fondée sur le principe de vérifiabilité, a la capacité d'expliquer les phénomènes naturels par les lois de causalité, n'est intelligible qu'à l'intérieur d'un discours naturaliste.

De plus, Balagangadhara a recours au mot « théorie » comme s'il était significatif en lui-même, c'est-à-dire sans aucun réseau de croyances le « supportant » et « l'appuyant ». Cette pensée « atomiste » postule qu'un terme signifie par lui-même et que le sujet puisse accéder au sens par la raison. Or non seulement la croyance en un sujet unifié et homogène relève du discours subjectiviste et essentialiste, mais c'est justement ce jeu de langage ontologique qui permet d'attribuer aux mots des significations unifiées et homogènes⁵⁷.

De surcroît, Balagangadhara ne réalise pas que le terme « théorie » est originaire de la culture helléniste, c'est-à-dire *theoria*, *theorein* qui signifie « contempler, observer, examiner ». Son utilisation actuelle diffère légèrement puisqu'une « théorie » est un ensemble de croyances pouvant prévoir des résultats expérimentaux. Néanmoins, ces derniers sont recueillis en *observant* et *examinant* des phénomènes naturels.

La prétention de la possibilité d'une théorie de la religion à l'intérieur d'un jeu de langage naturaliste pose de nombreux problèmes. Premièrement, non seulement ces « résultats expérimentaux » sont circonscrits aux données empiriques et ce type de recherche est difficilement « applicable » aux sciences des religions, mais ce type de recherche empirique ne problématise guère « l'objet » en soi, puisqu'il est « donné » par le concept.

Autrement dit, une « théorie » de la religion n'est guère possible puisque ce « phénomène » ne peut pas être « observé » et « quantifié » sans avoir au préalable – *a priori* – une définition le circonscrivant. Or la définition de la religion est non seulement problématique, au sens qu'aucun consensus n'est possible, mais elle constitue l'*a priori*, c'est-à-dire « l'ensemble de croyances », prédéterminant le phénomène à observer et à examiner. Nous retournons dans une pensée circulaire ou tautologique de l'épistémologie

⁵⁷ L'ontologie attribue une unité et une homogénéité à l'Être. La pensée « atomiste » relève de ce « mode de pensée » en attribuant aux mots et aux choses les mêmes caractéristiques, c'est-à-dire qu'ils constituent des unités homogènes.

représentationaliste postulant que la connaissance de l'objet relève de l'adéquation de la représentation à la chose.

Les problèmes que sous-entendent les hypothèses de Balagangadhara proviennent du fait que celui-ci ne problématise pas la *religion* en soi mais uniquement son universalisation. Sa suggestion d'identifier une théorie de la religion révèle la possibilité de pouvoir prédire le « comportement » des « phénomènes religieux » dans une culture quelconque. Encore une fois, non seulement Balagangadhara adhère pleinement au réseau de croyances du naturalisme, mais son absence d'une problématisation du langage *en général* lui permet d'affirmer qu'une théorie peut effectivement représenter adéquatement le phénomène observé, c'est-à-dire la religion.

Autrement dit, Balagangadhara problématise exclusivement l'universalisation de la « religion » mais non son *essentialisation*. Or cette démarche conduit inévitablement à une impasse puisqu'il prétend pouvoir « isoler », par la critique, l'universalisation de la religion alors même qu'il adhère pleinement au jeu de langage qui essentialise la religion comme phénomène réel distinctif. Autrement dit, son recours au jeu de langage de l'épistémologie lui permet de critiquer l'universalisation de la religion tout en « essentialisant » celle-ci, soit en la considérant comme un phénomène réel et comme une « unité » significative homogène, c'est-à-dire significative en elle-même et sans aucun lien avec un réseau de croyance.

Ce qui est paradoxal chez Balagangadhara, c'est qu'il postule que le naturalisme est une forme « déguisée » du discours théologique. Or comme nous avons pu le constater, tout son discours s'appuie et s'articule dans le jeu de langage du naturalisme. Balagangadhara réifie la « religion », les « conceptions du monde » ainsi que les « énoncés de connaissance », puisqu'ils sont « chosifiés », c'est-à-dire perçus comme des unités significatives représentant la *réalité*.

Par ailleurs, Balagangadhara adhère implicitement à la croyance qu'une théorie peut « exister » sans un réseau de croyances puisque les « énoncés de connaissances », contrairement aux conceptions du monde, s'attardent uniquement sur une partie du monde. Selon Balagangadhara, les « conceptions du monde » engendrent certaines problématiques indissolubles puisqu'elles ne peuvent pas être soumises au principe de vérifiabilité. Balagangadhara affirme que « *religions or world views do not solve any cognitive, emotional, or existential problems. Rather, such problems can be formulated only given the existence of a world view or religion* » (*ibid.*, 432). Or cet énoncé s'applique autant aux « conceptions du monde » qu'aux « énoncés de connaissance ». Le problème relève de cette démarcation radicale postulée *a priori* par Balagangadhara à l'effet que les « énoncés de connaissance » diffèrent des « conceptions du monde ».

Il s'ajoute à cela qu'une théorie ne puisse pas être en extériorité au langage ou à toutes contingences historiques puisqu'elle n'est significative qu'à l'intérieur d'un réseau de croyances. Balagangadhara ne semble pas réaliser qu'une théorie, tout comme les « énoncés de connaissance », doivent forcément s'articuler dans un réseau de croyances afin d'être significatifs et intelligibles. Autrement, une théorie constituerait des énoncés disparates sans aucun lien logique, sans aucune cohérence⁵⁸.

Balagangadhara affirme que les théories s'érigent, à la lumière des « données empiriques », soit par leur propre « principe »⁵⁹. Cependant, il semble omettre que

⁵⁸ À titre d'exemple, l'énoncé « la terre est ronde » n'était guère « logique » et « cohérent » jadis puisque cet énoncé n'était pas supporté et appuyé par un réseau d'énoncés; en fait, le réseau d'énoncés à l'époque postulait comme « vrais » le contraire, c'est-à-dire que la terre n'était pas ronde. Conséquemment, l'énoncé « la terre est plate » n'était guère absurde puisqu'elle était entièrement logique et cohérente *à l'intérieur* du réseau de croyance de l'époque.

⁵⁹ *When we have a theory which describes the universe in such a way that our theories about the world constitute a part of the explananda, then an identity between classification and knowledge will be an accomplished fact. Such a theory would order itself. We are far, far away from such a stage* (Balagangadhara, 1994, 283, c'est moi qui souligne).

non seulement ces dernières ne sont significatives qu'à l'intérieur d'un réseau de croyances spécifiques, et que ces « données empiriques » sont toujours déjà « données » à l'intérieur d'une grille catégoriale « transcendantale » ou apriorique, mais que ces « données » constituent des assertions explicatives au sujet d'un monde présumément intelligible. La possibilité d'une théorie explicative de la totalité des phénomènes « naturels » s'insère dans le naturalisme qui accorde une finalité et un sens au monde.

Paradoxalement, Balagangadhara adhère, à son insu, non seulement à ce jeu de langage du naturalisme, mais il démontre en plus que sa conception d'une théorie, ainsi que des « énoncés de connaissances », adhère à une « conception du monde » qui postule une intelligibilité explicative à la nature. Balagangadhara élabore, selon ses propres démarcations et malgré ses intentions explicites, une « conception du monde » plutôt que des « énoncés de connaissances ».

Autrement dit, si Balagangadhara prétend qu'une théorie ne constitue pas une « conception du monde », il adhère à la possibilité d'une « pure objectivité » et d'une « pure neutralité »⁶⁰. La théorie et les données empiriques sont inévitablement intrinsèques aux « objets » délimités et circonscrits par celles-ci. La démarcation radicale entre les objets et le discours s'avère problématique et idéaliste puisque les objets n'« existent » que dans le langage. Conséquemment, postuler une « pure » objectivité de l'objet s'avère être une absurdité puisque les théories et les « données empiriques » ne sont ni « objectives », ni transcendantales, ni en extériorité au langage.

⁶⁰ Ce discours objectiviste prétend que le langage peut représenter le monde tel qu'il est. Cette prétention est problématique puisqu'elle prétend que le langage constitue un « filtre transparent ». Cette prétention ignore que les théories et les faits constituent un discours significatif en soi. En d'autres mots, il n'existe aucune « factualité transcendantale ». Ces « faits transcendants » relèvent plutôt d'un discours transcendantaliste.

Les théories, les données empiriques ainsi que les « énoncés de connaissances » sont intelligibles parce qu'ils sont « énoncés » dans un réseau de croyances particulier. Balagangadhara semble ignorer que les théories doivent forcément s'articuler *par* et *dans* un réseau de croyances, et que ce réseau constitue un cadre herméneutique en soi, c'est-à-dire une « conception du monde » et non des « faits transcendants », des faits objectifs, ou une représentation adéquate de la réalité.

Nous pouvons donc conclure, à la lumière de ce qui précède, que la démarcation radicale entre les « conceptions du monde » et les « théories » dans les hypothèses de Balagangadhara s'insèrent, en dépit de ses intentions explicites, dans un jeu de langage naturaliste et transcendantaliste articulé sur une conception du monde familière, c'est-à-dire la métaphysique.

3.1.2 Absence d'une problématisation du langage

Cette brève déconstruction de la démarcation entre les « conceptions du monde » et les « énoncés de connaissance » a soulevé de nombreuses problématiques dans les hypothèses de Balagangadhara. L'une d'entre elles est l'absence d'une problématisation du langage. Non seulement Balagangadhara ne contextualise pas son discours, c'est-à-dire le réseau de croyances où ces hypothèses deviennent significatives, mais en plus, il ne problématise pas le langage *en général*. Balagangadhara adhère implicitement à la tradition représentationaliste postulant que le langage constitue un filtre transparent représentant le monde *tel qu'il est*.

Voici un passage illustrant bien cette croyance implicite.

I have argued this point on two grounds so far: the difference between religion's claims to truth, and the *cognitive claims of our intellectual products*; the difference between the way we test our theories about the world and the difficulty of testing a word view as a world view. These draw attention to the epistemic dissimilarities between *theories about some object in the world*, and the status of

entities like religion and world views. These dissimilarities reinforce the suggestion that world views are unlike theories in that the *latter come into being as answers to some or another problem*. By contrast, entities like religion or world view are the *frameworks within which alone could certain kinds of question arise*. (*Ibid.*, 432, c'est moi qui souligne)

Ce passage se rapporte à la différence entre « conception du monde » et « énoncés de connaissance ». Néanmoins, nous voudrions porter une attention particulière aux énoncés démontrant une adhérence à la tradition représentationaliste. En premier lieu, Balagangadhara ne semble pas réaliser que l'énoncé « *cognitive claims of our intellectual products* » n'est intelligible qu'à l'intérieur d'un réseau de croyances postulant qu'un sujet, de par ses « facultés intellectuelles », puisse discerner les énoncés raisonnables ou véridiques des énoncés faux ou absurdes. Non seulement la question de vérité est problématique, puisque redéfinie comme *logos* qui calcule, évalue et quantifie des probabilités, elle se transforme en idéologie (Boublil, 2009, 9), mais la prétention d'une accessibilité à un métadiscours révèle à la fois la prétention d'atteindre la « connaissance » au sujet d'un phénomène naturel et l'absence d'une problématisation du langage en général. Autrement, postuler des énoncés de « connaissance » serait absurde puisqu'ils ne seraient que des « croyances » temporaires.

En deuxième lieu, le jeu de langage de Balagangadhara est de connivence avec l'épistémologie représentationaliste, et celle-ci est mise en évidence par des énoncés postulant des objets ou des phénomènes objectifs dans le monde, c'est-à-dire dont le langage n'aurait qu'à représenter adéquatement. L'énoncé « *theories about some **object in the world*** » illustre bien cette croyance implicite. Selon Balagangadhara, les théories « deviennent » véridiques, c'est-à-dire une connaissance, dans la mesure où elles représentent adéquatement la réalité. Autrement dit, Balagangadhara adhère à la croyance qu'une théorie

est véridique dans la mesure où elle *représente* adéquatement un objet ou un phénomène naturel.

Or Balagangadhara semble omettre qu'une théorie doit forcément s'articuler dans le langage – comment pourrait-il en être autrement ? –, et qu'elle ne peut accéder à la réalité « telle qu'elle est », puisque celle-ci ne peut pas « exister » à l'extérieur du langage. Autrement dit, une théorie scientifique ne désigne pas une relation entre les mots et les choses, c'est-à-dire une adéquation de la représentation à la chose, mais constitue une réorganisation entre les énoncés à l'intérieur d'un réseau d'énoncés. Ainsi, « *asserter* » un énoncé est l'inverse de « *représenter* » puisque le langage n'est pas un filtre transparent représentant la réalité, mais constitue la réalité, *la seule* qui soit accessible⁶¹.

Il s'ajoute à cela que la problématisation du langage aurait contraint Balagangadhara à interroger la notion de « théorie » qui signifie implicitement « preuve », donc « vérité » ou « connaissance », et particulièrement la croyance de pouvoir discerner la véracité des énoncés de par une extériorité, c'est-à-dire en se plaçant dans une sphère « neutre » du langage où l'on peut évaluer « objectivement » la véracité de ses énoncés. Cette sphère « neutre » du langage est illusoire et idéaliste. Les théories scientifiques, ainsi que toutes les autres théories, doivent nécessairement s'appuyer et s'insérer à l'intérieur d'un réseau de croyances. Autrement dit, elles ne peuvent pas être en extériorité au langage dans une sphère « objective » et « neutre », ni être significatives en elles-mêmes sans « tomber » dans une forme d'essentialisme où cette dernière relance l'entière des apories intrinsèques à la métaphysique postulant *a priori* des « éléments » préconstitués dans l'immanence d'une subjectivité.

⁶¹ Cette conceptualisation de la vérité s'inspire de la « théorie cohérentiste » de Davidson (1984).

En troisième lieu, Balagangadhara adhère implicitement au langage représentationaliste lorsqu'il postule que les théories sont extérieures aux problématiques qu'elles solutionnent. Il affirme que « *world views are unlike theories in that the latter come into being as answers to some or another problem* ». Autrement dit, Balagangadhara affirme que les théories sont distinctives de par leur capacité de résoudre des problèmes concrets et réels tandis que les « conceptions du monde » créent des problèmes spécifiques. Balagangadhara affirme que « *entities like religion or world view are the frameworks within which alone could certain kinds of question arise* ».

Cette démarcation arbitraire de Balagangadhara est tout à fait raisonnable, si elle est prononcée dans un réseau de croyances représentationalistes. Ainsi, Balagangadhara postule que les théories répondent à des problèmes *réels* et que ces théories sont en extériorité aux objets et aux problématiques qu'elles solutionnent. Autrement dit, il prétend qu'une théorie ne participe aucunement à l'élaboration de l'objet ou de la problématique en soi, en dépit que ces derniers soient posés par et dans le langage même de ces théories.

D'ailleurs, l'énoncé de Balagangadhara postulant que les « conceptions du monde » créent des problèmes particuliers plutôt que des solutions est tout aussi valides pour les « théories » puisque ces dernières ne peuvent pas être en extériorité aux objets ou aux problématiques qu'elles abordent ou qu'elles solutionnent. Les théories et les « conceptions du monde » doivent forcément « articuler » les objets et les problématiques dans le langage même qu'ils abordent. Leur cadre herméneutique ne peut jamais être « en extériorité » à l'objet ou à la problématique qu'ils articulent. Balagangadhara adhère au jeu de langage représentationaliste, c'est-à-dire naturaliste, malgré ses intentions explicites.

3.1.3 Absence de référence à la philosophie continentale

L'absence de référence à la philosophie continentale dans les hypothèses de Balagangadhara a été soulignée à plusieurs reprises. Cette lacune devient particulièrement apparente par son omission de l'influence de la métaphysique sur l'histoire de la pensée occidentale. De surcroît, la réification de la religion, c'est-à-dire de la théologie judéo-chrétienne plus précisément, par Balagangadhara transforme cette dernière en une « entité » homogène et unifiée. Cette réification permet à Balagangadhara de manipuler cette « entité idéale » comme un objet.

Cette entité idéale unifie et, par le fait même, oblitère de nombreux éléments hétérogènes sous la « théologie judéo-chrétienne ». Cette dernière permet l'élaboration d'un *logos* théorique et pratique « forçant » le réel en lui appliquant une logique d'uniformisation, c'est-à-dire une image fixée et solidifiée. Cette logique totalisante idéalise ces entités. Or, ces entités idéales, une fois déconstruites, révèlent non pas une essence ou une idéalité transcendante, mais des démarcations arbitraires et possibles. Certes, ces dernières sont opérées par un processus continu et infini de recomposition et de remaniement formant un « système conceptuel » ou, devrait-on dire, un jeu de langage ou un réseau de croyances étroitement tissées. Cependant, elles ne sont aucunement absolues, universelles ou transcendantales.

La philosophie continentale a amplement problématisé l'héritage de la métaphysique – de l'onto-théologie – dans l'histoire de la pensée occidentale et Balagangadhara, de par son absence de référence à cette dernière, fait fi de ces recherches. Les hypothèses de Balagangadhara soulignent des liens intrinsèques entre la « science » et la « religion ». Certes, ces réseaux de croyances sont de connivence plutôt qu'oppositionnels. Par contre,

cette complicité ne peut pas être située exclusivement dans la religion ou dans la théologie judéo-chrétienne. Ce réductionnisme est symptomatique du jeu de langage idéaliste oblitérant, dans une unité idéale, un ensemble d'éléments hétérogènes.

En ce sens, les hypothèses de Balagangadhara se situent dans un jeu de langage naturaliste, à l'exception de quelques mises en garde, et ne sont significatives qu'à l'intérieur du réseau de croyance de l'épistémologie et de l'empirisme. En fait, la critique du naturalisme par la phénoménologie de Husserl s'applique, dans son ensemble, aux hypothèses de Balagangadhara puisque ce dernier postule un sujet en extériorité aux objets, c'est-à-dire un sujet préconstitué se représentant des objets réels, alors que la phénoménologie affirme que le sujet et l'objet sont sur le même plan d'existence.

En ce qui concerne les « quelques mises en garde » de Balagangadhara, elles ne sont que « superficielles », c'est-à-dire qu'elles ne problématisent ni l'épistémologie, ni le langage, ni les démarcations radicales postulées *a priori* par l'auteur. Balagangadhara fait quelques allusions à la philosophie analytique afin de « supporter » ses « mises en gardes ». Cependant, ces dernières manquent de profondeur et ressemblent davantage à un « collage » référentiel dont l'objectif est de « supporter » et de « justifier » ses hypothèses puisqu'une connaissance plus approfondie de la philosophie pragmatique aurait inévitablement « forcé » Balagangadhara à problématiser le langage, son concept d'une théorie, ses « énoncés de connaissance », etc., ce qu'omet de faire Balagangadhara.

Il suffit de donner comme exemple la référence explicite de Balagangadhara à Donald Davidson. Ce travail a démontré que la « théorie cohérentiste » de la vérité de Davidson problématise l'épistémologie représentationaliste et la notion de vérité. Dès lors, Balagangadhara, s'il avait approfondi cette dernière, aurait inévitablement problématisé les croyances implicites dans ses hypothèses et, par le fait même, il n'aurait pas affirmé que les

« énoncés de connaissance » portent sur des objets dans le monde, et encore moins que ces derniers sont radicalement différents d'une « conception du monde ».

Ainsi, le manque de référence à la philosophie contemporaine est une lacune considérable chez Balagangadhara, problématisant ses hypothèses qui ne sont intelligibles que par leur participation au jeu du langage de la métaphysique.

3.1.4 Absence de l'influence helléniste dans la culture occidentale

La prédominance accordée à la religion dans les hypothèses de Balagangadhara fait fi de l'influence de la culture helléniste, particulièrement de la métaphysique et de la philosophie dans l'histoire de la pensée occidentale. Cette omission engendre une surévaluation de l'influence de la tradition judéo-chrétienne. Balagangadhara postule que le naturalisme est une forme d'universalisation par la sécularisation de la religion et situe une origine à ce phénomène, c'est-à-dire la transformation sémantique de *religio* effectuée par les chrétiens. Cette dernière permet à l'auteur de faire un lien logique entre « religion », au sens de croyances, et « vérité ». Selon Balagangadhara, ce n'est qu'à ce moment que l'hérésie a pu apparaître puisque la question de la « vérité des croyances » ne pouvait guère se poser lorsque *religio* signifiait « tradition »⁶² compte tenu que la fidélité et le respect de la tradition ne peuvent pas être « véridiques » ou « faux ».

Cette transformation sémantique de *religio* est tout à fait probable. Cependant, le problème relève du fait que Balagangadhara situe celle-ci comme la source explicative de deux mille ans d'histoire de la pensée. Cette réification localise une source primordiale pouvant expliquer la totalité, c'est-à-dire l'entière du « système de pensée » occidental.

⁶² *And yet there was a sphere, the religio, which was not affected by critical questioning, practiced because it was traditio* (Balagangadhara, 1994, 44).

Cette « essence primordiale » possède les mêmes attributs que les idéaux transcendants, c'est-à-dire qu'elle unifie et explique une variété d'éléments hétérogènes.

Certes, ce changement sémantique est « relevé » par l'histoire, c'est-à-dire par une étude rigoureuse et systématique des textes de l'époque. Ce n'est pas le changement sémantique qui est problématique, mais plutôt l'*essentialisation* de cet énoncé qui lui attribue un pouvoir d'*unification* et d'*explication* incommensurable. Cette transformation sémantique est déployée par et dans un jeu de langage transcendantaliste et essentialiste. Autrement dit, Balagangadhara « situe » cette transformation sémantique dans l'histoire, mais elle est déployée, c'est-à-dire « supportée » et « appuyée » *par* et *dans* un réseau de croyances essentialistes et transcendantalistes. Or

on retrouve ici, une fois encore, un vieux préjugé de type platonicien. Cette césure, qui subordonne un niveau immanent à un niveau transcendant (celui de l'Être, du Sacré ou de Dieu), reproduit fidèlement celle que la métaphysique et de la théologie occidentales considèrent comme fondamentale. (Dubuisson, 1998, 247)

Balagangadhara soulève que « l'intelligibilité explicative du cosmos » fut d'une part la source de la transformation sémantique de la religion, passant de tradition à croyance véridique, et d'autre part, la source de la sécularisation, c'est-à-dire des « conceptions du monde ». Ironiquement, Balagangadhara est coupable du même « geste » puisqu'il tente d'expliquer la totalité de l'histoire de la pensée occidentale *exclusivement* par cette « intelligibilité explicative du cosmos » issue du changement sémantique de *religio*. Autrement dit, cette hypothèse situe « l'essence de la pensée occidentale » dans ce changement sémantique de la *religio* et par conséquent, ressemble plutôt à une « intelligibilité explicative de deux mille ans d'histoire de la pensée occidentale ».

Cette hypothèse de la transformation sémantique de la *religio*, comme source explicative du déploiement de la religion, engendre un autre problème fondamental. En

situant une essence « originelle », ces hypothèses font fi de la totalité des éléments « précédant » cette origine. Ces « précédents » constituent une hétérogénéité discursive *irréductible*. C'est le cas de l'intelligibilité explicative du cosmos entre autres. Elle ne peut guère être réduite à la transformation sémantique de *religio* puisque la notion même de *Cosmos*, c'est-à-dire d'un *monde clos et ordonné*, est originaire de la culture helléniste. Ainsi, l'« intelligibilité explicative » relève autant de la culture helléniste que de la culture judéo-chrétienne puisque l'idée d'un monde clos et ordonné *précède* la transformation sémantique de *religio*.

Cette omission de l'héritage de la culture helléniste crée une sérieuse entorse aux hypothèses de Balagangadhara puisque la quasi-totalité des thèmes évoqués par ce dernier sont « originaires » de la culture helléniste : l'universalité, la science, la démarcation radicale entre les jugements et la connaissance, etc. Autrement dit, tous ces thèmes précèdent la transformation sémantique de *religio*. Dubuisson, pour sa part, ne commet pas la même erreur et affirme que

les réflexions concernant, par exemple, l'universalité et l'origine de la croyance aux dieux, la présence ou l'absence d'une bienveillante providence ou le type d'interprétation que l'on pouvait appliquer aux mythes, ont débuté en Grèce longtemps avant la naissance du christianisme pour être reprises ensuite par les premiers pères de l'Église. (*Ibid.*, 169)

Les hypothèses de Balagangadhara font fi du jeu de langage de la métaphysique et de l'ontologie originaire de la culture helléniste. Balagangadhara prétend que le déploiement de la pensée occidentale s'articule sur les thèmes de la théologie judéo-chrétienne alors que ces derniers se sont articulés en grande partie à l'intérieur du discours helléniste. Le changement sémantique de la *religio* ne relève guère d'un « hasard » mais plutôt d'une *conjonction de l'athéisme grec et du monothéisme juif dans l'élaboration de ce qui, sous le nom de christianisme, aura constitué la configuration majeure de l'onto-(a)-théologie* (Nancy, 2005,

34-35). Autrement dit, *l'unicité du dieu se laissait très évidemment subsumer ou absorber par l'unité du principe* (ibid., 38). L'influence de la tradition ou du jeu de langage helléniste dans le discours de la théologie judéo-chrétienne est indéniable.

Des « systèmes de pensées » ou des jeux de langage qui se déploient à l'intérieur des démarcations arbitraires étroitement tissées dans une toile de fond familière ne relèvent ni d'une transcendance, ni d'une idéalité transcendantale, ni d'une conscience ou de son contraire symétrique, d'un inconscient, mais plutôt de certaines *pratiques sociales*. Ces réseaux de croyances, ou ces pratiques sociales ne peuvent pas être réduites à un ou deux éléments explicatifs. En fait, les explications et les « énoncés » sont significatifs dans la mesure où ils sont inscrits à l'intérieur d'un réseau de croyances, et ces derniers ne sont certainement pas *circonscrits* et *limités* à la transformation sémantique de *religio* telle que Balagangadhara le postule.

Somme toute, cette transformation sémantique de la *religio* est tout à fait plausible, mais elle n'était guère intelligible « par elle-même ». Non seulement l'intelligibilité de cet énoncé devait être « soutenu » et « appuyé » jadis, c'est-à-dire dans son lieu d'émergence, mais son déploiement à travers deux mille ans d'histoire de la pensée n'est demeuré intelligible que par son adhérence à certaines croyances fondamentales. Cette continuité, elle n'est pas à être recherchée exclusivement dans la « religion », comme si cette « entité » homogène aurait eu le pouvoir à elle seule d'unifier deux mille ans de réflexion, mais plutôt dans l'hétérogénéité des réseaux de croyances implicites garante de la signification et de la cohérence mêmes des énoncés de ce jeu de langage de la métaphysique.

3.1.5 Utilisation paradoxale du jeu de langage « moderne »

Les hypothèses de Balagangadhara ont recours au jeu de langage du naturalisme, et cette utilisation n'est pas sans contradiction, voire même paradoxale. Selon ces hypothèses, le naturalisme « émerge » de la théologie, et cette dernière émerge d'une transformation sémantique de la *religio*, attribuant une intelligibilité explicative au cosmos et par le fait même, un lien logique entre les croyances et la vérité. Or Balagangadhara semble problématiser le jeu de langage naturaliste par le jeu de langage naturaliste. Voici un passage révélateur à ce sujet.

Further, because of the **fundamental** character of world views, what counts as knowledge and what does not; what does and does not count as hypothesis; what counts and does not as an interesting problem and an acceptable solution; etc., are all constrained **by the nature of** the world views (Balagangadhara, 1994, 388, c'est moi qui souligne)

L'utilisation de termes comme « fondamental » ou « par la nature de » renvoie inévitablement à une forme d'essentialisme. Certes, les « essences » ne sont pas à être recherchées dans un « autre monde » puisqu'elles s'insèrent dans un discours naturaliste. Ce jeu de langage moderne, juxtaposé à la prétention d'une théorie explicative de la religion, adhère entièrement à l'existence d'un monde « objectif » tel que le naturalisme le postule où les liens de causalité constituent la chose, c'est-à-dire les substances et ses propriétés.

La justification de la démarcation radicale entre les « théories » et les « conceptions du monde » s'articule sur ce même jeu de langage. Voici un passage explicite : *When we face negative evidence to some or another theory it is because there is a **logical relationship between this 'fact' and the theory that made the prediction.** [...] This has not been shown to be the case with world views (ibid., 389, c'est moi qui souligne).* Balagangadhara ne problématise ni son discours, ni le langage en général, ni l'« objectivité » des faits et de

l'objet, ni le concept de « théorie », ni le réseau de croyances où ces faits et ces objets acquièrent une signification et un sens, ni le jeu de langage ontologique implicite, mais il postule qu'une « théorie » puisse « solutionner » les « problèmes » uniquement par les liens *de causalité*, c'est-à-dire la *logique*, tandis que les « conceptions du monde » ou la religion « créent » des problèmes spécifiques.⁶³

Cette « logique » est accédée par un « sujet » qui, à l'instar d'un « juge », discerne la connaissance de l'opinion, le vrai du faux, c'est-à-dire « les liens logiques entre les faits, la théorie et la réalité ». Une telle conceptualisation s'insère dans le réseau de croyances de l'épistémologie et du naturalisme. Paradoxalement, de ces « discours », Balagangadhara ne fait référence qu'au naturalisme, et ce n'est que pour le critiquer d'être en « connivence » avec la théologie judéo-chrétienne.

En fin de compte, les hypothèses de Balagangadhara sont *en apparence* révolutionnaires puisqu'elles révèlent, lorsque soumises à la déconstruction, non seulement une profonde complicité avec le naturalisme et l'épistémologie, mais aussi avec la métaphysique, l'ontologie et l'onto-théologie.

La critique de Balagangadhara au sujet de l'universalité de la religion s'avère *partiellement* révolutionnaire. D'une part, Balagangadhara circonscrit le concept « religion » à son lieu d'émergence, c'est-à-dire à l'identité occidentale⁶⁴. Autrement dit, il circonscrit la « religion » à un discours *spécifique* et non à un fait universel. La religion n'est guère une catégorie « transférable » ou « universelle » mais plutôt une catégorie intrinsèque de

⁶³ *World views are unlike theories in that the latter come into being as answers to some or another problem. By contrast, entities like religion or world views are the frameworks within which alone could certain kinds of questions arise* (Balagangadhara, 1994, 432)

⁶⁴ Balagangadhara circonscrit « religion » aux trois religions « rivales », c'est-à-dire le judaïsme, le christianisme et l'islamisme.

l'histoire occidentale. Dès lors, l'universalité de la religion *relève et révèle* un processus d'universalisation plutôt qu'un fait universel.

Il s'ensuit que la *justification* des hypothèses de Balagangadhara n'est pas révolutionnaire puisqu'elle est entièrement articulée par des « organisateurs discursifs » typiques du jeu de langage « moderne ». En fait, les hypothèses de Balagangadhara ne font que *re-classifier* la religion sous la catégorie « particulière » au lieu d'« universelle ». Or ces dernières s'articulent dans la syntaxe même du particulier et de l'universel typique de l'histoire de la pensée occidentale.

3.2 Déconstruction des hypothèses de Timothy Fitzgerald.

Dans la première partie de ce travail, nous avons démontré que Fitzgerald rectifia, dans son deuxième livre intitulé *Discourse on Civility and Barbarity : A Critical History of Religion and Related Categories*, certaines notions problématiques émises dans son premier livre. Cette brève critique des hypothèses de Fitzgerald ne prend en considération que celles énoncées dans son deuxième livre. Le lecteur ou la lectrice constatera que certaines critiques au sujet de Balagangadhara s'appliquent aussi à Fitzgerald. Cette « redondance » va de soi puisque ces deux auteurs ne font que très peu allusion à la philosophie continentale.

3.2.1 Absence de la problématisation du langage

Fitzgerald problématise l'ensemble des catégories dichotomiques du discours moderne ainsi que la fluidité sémantique. En ce sens, il soulève le problème de la signification des mots ainsi que l'ensemble discursif où ces derniers acquièrent leur signification. Autrement

dit, Fitzgerald problématise le réseau de croyances du discours moderne *en général*, révélant un réseau d'énoncés s'articulant et s'appuyant les uns sur les autres⁶⁵.

En dépit du fait que Fitzgerald soulève certaines problématiques pertinentes, il ne problématise pas le *langage* ou la *signification*. Les hypothèses de Fitzgerald sont à la fois « impressionnantes » et « incomplètes » puisqu'elles problématisent la grille catégorielle issue des modernes et soulèvent la fluidité sémantique des mots tout comme la philosophie continentale le fait, mais sans aucune référence à cette dernière. Autrement dit, le cadre méthodologique s'apparente énormément à la généalogie et à la déconstruction, mais Fitzgerald ne fait aucune allusion à ces dernières⁶⁶. Cette lacune ne semble pas relever d'une « malhonnêteté » intellectuelle, mais plutôt d'une méconnaissance de la philosophie contemporaine.

La problématisation du langage *en général* aurait inévitablement conduit Fitzgerald à problématiser l'épistémologie représentationaliste⁶⁷ ainsi que le jeu de langage de la métaphysique. Autrement dit, Fitzgerald n'aurait pas limité l'extension de ses hypothèses au discours moderne ou à la grille catégorielle dichotomique de l'« idéologie » moderne.

La problématisation du langage aurait aussi conduit Fitzgerald à relever des énoncés métaphysiques autant dans la scolastique que dans la culture gréco-romaine. Ainsi, Fitzgerald n'aurait pas isolé l'« idéologie » moderne comme un ensemble clos, mais il aurait plutôt décelé des démarcations arbitraires « fondamentales » ayant permis à la pensée occidentale de se déployer par des séries dichotomiques qu'elle postule être « absolues ».

⁶⁵ *One difference between our approaches is that, while Smith focuses exclusively in his article on the category 'religion', this book is concerned with religion and its changing usages in relation to changes in the rhetorical deployment of other categories such as 'politics', the 'state', and the 'secular' (Fitzgerald, 2007a, 48).*

⁶⁶ A titre d'exemple, John Locke est l'unique philosophe auquel Fitzgerald fait référence, et ce dernier relève de la philosophie « moderne ».

⁶⁷ La problématisation du langage remet en question les postulats de l'épistémologie représentationaliste au sujet du langage, c'est-à-dire la prétention qu'il ne constitue qu'un filtre transparent.

D'ailleurs, Fitzgerald expose à plusieurs reprises des contradictions et des incohérences dans le discours moderne, sans toutefois problématiser explicitement l'épistémologie représentationaliste ou l'ontologie. Autrement dit, les hypothèses de Fitzgerald « tournent » autour du « problème », mais n'explicitent jamais le réseau de croyances fondamentales permettant à ces séries dichotomiques d'être significatives, sensées et intelligibles. Il ne faut guère s'y méprendre, ce réseau de croyances ne constitue pas une « source » ou une « idéalité transcendante », mais bien des *pratiques sociales* fondées sur des démarcations arbitraires étroitement « tissées ». En ce sens, Fitzgerald problématise les pratiques sociales du discours moderne, c'est-à-dire les séries dichotomiques, mais il n'expose pas le réseau de croyances où celles-ci puisent leur intelligibilité.

Ainsi donc, Fitzgerald problématise les séries dichotomiques du discours moderne telle la démarcation dichotomique religieux-séculier par exemple. Néanmoins, il limite la « déconstruction » à ce discours comme s'il fut toujours déjà intelligible en lui-même et par lui-même. L'intelligibilité de ce discours « moderne » ne relève guère de lui-même, mais de la continuité de certains jeux de langage d'ores et déjà familiers dans l'histoire de la pensée occidentale.

3.2.2 Absence de référence à la philosophie contemporaine

Cette absence de référence à la philosophie continentale n'est pas sans conséquence. Fitzgerald problématise l'ensemble du discours moderne, mais il ne semble pas réaliser qu'il a recours, dans sa critique, au jeu de langage même qu'il critique. Autrement dit, l'utilisation de certains concepts ou de certains jeux de langage moderne afin de critiquer le discours moderne crée une impasse. Voici un passage fort révélateur de Fitzgerald.

In this sense, the genre of the history of ideas employs rhetorical techniques which actually reproduce the discursive domain and embed it into the natural order of things, while at the same time *concealing its origins and the ideological interests* which the dominant organising category embodies. (Fitzgerald, 2007a, 48, c'est moi qui souligne)

Ce passage soulève quelques problèmes, particulièrement la prétention qu'un discours peut « *dissimuler* » son origine et des intérêts idéologiques (*concealing its origins and the ideological interests*). En premier lieu, l'idée qu'un discours puisse dissimuler un « fait » ou une « vérité » n'est « possible » et intelligible que parce que cet énoncé est articulé à l'intérieur d'un jeu de langage métaphysique. Non seulement cet énoncé s'articule à l'intérieur d'un réseau de croyances postulant qu'il y a une relation entre les mots et les choses, c'est-à-dire qu'il y a une « connaissance » ou une « vérité » derrière l'illusion des apparences, mais cet énoncé s'inscrit dans un discours platonicien postulant une démarcation entre le « sensible » et l'« intelligible », le premier étant l'image, le reflet, la copie du second, qui est vrai, absolu et réalité ultime. L'idée même de la dissimulation d'un fait ou d'une origine n'est intelligible que dans le jeu de langage métaphysique postulant qu'un énoncé puisse dissimuler son origine.

Si l'on restreint les « énoncés » à être en relation uniquement avec d'autres énoncés, et non pas avec des faits ou la réalité, prétendre que des énoncés dissimulent leur origine devient absurde. Un énoncé ne dissimule guère un fait ou son origine, mais constitue un énoncé *possible*. En ce sens, il n'y a pas de « dissimulation », puisque la question de vérité ou d'origine ne s'applique pas, mais plutôt une question de *différentes* constructions discursives validant et justifiant différents énoncés.

Les constructions discursives ne constituent pas des « vérités » au sens épistémologique, mais plutôt des énoncés « rendus » vrais par un *réseau* d'énoncés les justifiant et les validant. Ainsi, il est possible que diverses influences avec des intérêts spécifiques participent à

l'élaboration d'un discours soutenant et légitimant certains énoncés comme étant « vrais ». Par contre, prétendre que ces discours tentent de dissimuler leur origine révèle, non sans ironie, une croyance métaphysique implicite qu'il y a une « vérité » derrière les apparences⁶⁸. Autrement, Fitzgerald ne pourrait pas affirmer qu'un discours – ou qu'une rhétorique particulière (*rhetorical techniques*) – puisse *voiler* ou *dissimuler* des intérêts idéologiques (*ideological interests*) ou son origine.

En deuxième lieu, la prétention qu'un discours voile son *origine* (*concealing its origins*) n'est aussi « possible » et intelligible qu'à l'intérieur d'un discours téléologique postulant qu'une « source » puisse être « animée » d'une finalité ou d'un but. Cette origine est généralement fondée sur des conjectures invérifiables et

les réponses que nous pourrions lui apporter trahiraient surtout notre secret besoin de donner une forme définitive (théologique ?) à une réflexion portant justement sur nos manières de cosmographier le monde. Nous serions, par exemple, obligé de placer à l'origine de ces mondes telle ou telle instance déterminante (la Société, l'Inconscient, tel instinct biologique ou telle catégorie transcendantale, etc.), car c'est là le propre de toutes les réponses aux questions traitant de l'origine. (Dubuisson, 1998, 295)

Fitzgerald, en ayant recours au jeu de langage métaphysique, « retombe » dans le même jeu de langage qu'il critique. Certes, il n'a pas recours aux catégories dichotomiques modernes qu'il problématise, c'est-à-dire le religieux et le séculier par exemple, mais sa croyance implicite qu'une origine ou une instance déterminante peut expliquer le présent révèle une complicité avec le jeu de langage de l'onto-théologie.

Ainsi, Fitzgerald critique le discours des sciences des religions de souscrire à un discours métaphysique et téléologique, mais il omet de problématiser les « organisateurs discursifs » où ces énoncés « acquièrent » un « sens téléologique ». Autrement dit, la critique

⁶⁸ L'ironie relève du fait que Fitzgerald critique vaillamment le discours moderne d'utiliser des « objets métaphysiques » (société et religion, par exemple) alors qu'il adhère implicitement à cette métaphysique : *no one has actually seen 'a society' or 'a religion'; they are metaphysical objects* (Fitzgerald, 2007a, 97).

de Fitzgerald a recours aux mêmes « organisateurs discursifs » qu'il critique, c'est-à-dire le jeu de langage de l'onto-théologie.

Cette « quête de l'origine » se manifeste aussi dans la méthodologie de Fitzgerald, puisque plus de la moitié de son livre *Discourse on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categories* est consacrée à démontrer l'origine de la signification du terme « religion » dans le discours moderne. Cette méthode peut paraître nécessaire et essentielle, cependant, elle n'est pas sans soulever quelques problèmes.

Premièrement, il y a une difficulté insurmontable liée à l'inaccessibilité de la signification des mots à l'intérieur du réseau discursif d'une autre époque. L'hétérogénéité discursive de l'époque « articulait » une signification particulière aux mots qu'il est à toute fin impossible de « retrouver » ou de « recréer ». La méthodologie de Fitzgerald adhère à une croyance implicite qu'avec une étude systématique des textes, c'est-à-dire des « témoins » du passé, il est possible d'accéder à la signification des mots tels qu'ils étaient jadis. Or non seulement ces textes sont un fragment peu représentatif de l'ensemble de la communauté « participant » à ce réseau discursif, mais la signification des textes sera forcément intrinsèque au réseau discursif du *lecteur*. Autrement dit, l'idée qu'un texte est un « témoin » de l'histoire est sensé dans un réseau de croyances attribuant à la signification, c'est-à-dire au sens, une portée universelle. Or la fluidité sémantique relevée par Fitzgerald révèle le contraire, c'est-à-dire que la signification d'un mot est intrinsèque à la constellation discursive où il devient significatif, donc, intrinsèque au réseau de croyances du lecteur.

Deuxièmement, cette méthodologie fait fi de l'herméneutique, puisque le lecteur accède au sens et à la signification des mots par le réseau de croyance *actuel*. Conséquemment, la signification d'un mot ne peut pas « s'extérioriser » d'un réseau pour ensuite « pénétrer » dans un autre réseau. Cette prétention relève d'une part d'un discours

objectiviste et épistémologique postulant la possibilité d'atteindre un point de vue « neutre » et « transparent » et d'autre part, d'une ontologie postulant un sujet autonome préconstitué pouvant « contempler » le monde et ses idées.

Or la fluidité sémantique démontre que la signification relève davantage des relations entre les énoncés que d'une capacité « d'entrer » et de « sortir » d'un réseau de croyance. Autrement dit, il est impossible de « pénétrer » un réseau de croyances sans établir de nouvelles relations entre croyances, puisque le sujet ne fait qu'établir des relations entre les nouveaux énoncés et ceux auxquels il adhère déjà. Le sujet ne peut en aucun cas être « neutre » et « objectif », c'est-à-dire être en extériorité à son propre réseau de croyances.

En troisième lieu, la prétention qu'un discours dissimule des intérêts idéologiques (*concealing its origins and the ideological interests*) n'est « possible » et intelligible que dans un jeu de langage ontologique postulant une intentionnalité puisque celle-ci est « transposée », par l'entremise des « organisateurs discursifs », aux entités idéales. Autrement dit, Fitzgerald attribue aux « intérêts idéologiques » une *intentionnalité*, concept intrinsèque au jeu de langage de l'ontologie, postulant qu'un sujet a des « intentions ». Non seulement ces « intérêts » révèlent une finalité douteuse, mais ils révèlent aussi une réification puisque « idéologie » est une entité idéale et discursive. Cette réification permet d'attribuer une *intentionnalité* à une *idéauté*. Fitzgerald a recours aux mêmes organisateurs discursifs qu'il critique, puisqu'il réifie des idéautés ou, selon ses termes, des « objets métaphysiques ».

Il est important de souligner que l'utilisation du terme « métaphysique » est ambiguë chez Fitzgerald. Ce terme désigne, dans les écrits de Fitzgerald, habituellement « entité idéale ». Cependant, il utilise aussi ce terme pour signifier « croyances théologiques implicites ». Voici un passage très explicite à ce sujet.

It [faculty of faith] implies that the relation between the individual and the Infinite is a universal phenomenon because all humans naturally are born with this faculty, which accounts for the existence of “religions”. This is a **metaphysical claim** that reflects a development of the assumptions of western **Christian culture**, especially **liberal Protestantism**, both in its positing of the individual’s capacities and also in its concept of the Infinite. (Fitzgerald, 2000, 35, c’est moi qui souligne)

Non seulement la culture chrétienne – ou le protestantisme libéral – est réifiée, puisqu’elle agit comme une entité transcendante unifiant une variété disparate d’éléments, mais le terme « métaphysique » est associé à des croyances théologiques implicites. D’une part, la réduction de l’épistémè à la culture chrétienne est problématique, puisqu’elle fait fi de la longue histoire de la pensée occidentale précédant le christianisme et le protestantisme libéral ainsi que les influences hétérogènes constituant autant le discours du « protestantisme libéral » que celui de la « culture chrétienne ». D’autre part, Fitzgerald semble réduire la culture chrétienne au protestantisme libéral, ce qui aussi problématique. Et pour ajouter à ces confusions, Fitzgerald utilise aussi le terme « métaphysique » afin de signifier « objet idéal inventé ». Voici un passage à ce sujet.

What this language fails to bring home is that **these transformations were inventions, new imaginings** which did not so much transform already existing entities such as societies, but **invented them as rhetorical abstractions** (for no one has actually seen ‘a society’ or a ‘religion’; **they are metaphysical objects**) as part of a newly generated and entirely different **imaginative representation of the world**. (Fitzgerald, 2007a, 97, c’est moi qui souligne)

Ainsi, Fitzgerald a recours à trois significations distinctes du terme « métaphysique ». Ces dernières circonscrivent le terme à une signification plutôt étroite, puisque métaphysique signifie aussi un système de pensée complexe fondé sur des principes fondamentaux tels la démarcation entre l’empirique et le transcendantale. Fitzgerald, ne faisant aucune allusion à la philosophie contemporaine, ne problématise pas l’héritage de la métaphysique dans l’histoire de la pensée occidentale.

Cette brève déconstruction démontre que la critique du discours moderne de Fitzgerald a une profonde complicité, en dépit de ses intentions explicites, avec le jeu de langage de l'onto-théologie. En ne problématisant pas l'*épistémè*, Fitzgerald est « coupable » de critiquer le discours moderne par les mêmes « organisateurs discursifs » qu'il critique.

3.2.3 Absence de l'influence helléniste dans la culture occidentale

Fitzgerald relève et circonscrit l'articulation des séries catégorielles dichotomiques au discours moderne⁶⁹. Cependant, la déconstruction révèle que ces dernières n'ont pu se déployer sans un jeu de langage métaphysique établissant des démarcations radicales indubitables. Or Fitzgerald ne fait qu'une seule référence à la philosophie antique, et ce, par le biais de la philosophie médiévale.

For centuries, the English word Religion stood for Christian Truth, and Truth was in opposition to superstition. The binary opposition between Christian Truth and superstition is also expressed in the thirteenth-century Aristotelian-Thomist paradigm as an opposition between rationality (natural reason) and irrationality. (Fitzgerald, 2007a, 53)

Fitzgerald signale le lien entre l'opposition « vérité et superstition » et l'opposition « rationnel et irrationnel », mais circonscrit l'origine de ces dernières au XIII^e siècle. Le nom d'Aristote est « mentionné » mais Fitzgerald ne souligne pas que cette dichotomie est intrinsèque à la philosophie, c'est-à-dire à la démarcation radicale entre le jugement et la vérité, et que celle-ci précède son utilisation par le discours « théologique ». Autrement dit, l'opposition entre « Religion », au sens de « vérité chrétienne », et « superstition », de même que l'opposition entre rationnel et irrationnel, ne sont intelligibles que parce qu'une démarcation entre « vérité », c'est-à-dire comme savoir absolu, universel, éternel, immuable, et « opinion » précédait ces dernières.

⁶⁹ Ces séries dichotomiques sont : séculier-religieux, publique-privé, etc. (Fitzgerald, 2007a).

Certes, les termes ne sont pas les mêmes, mais les « organisateurs discursifs » et les démarcations radicales commandent toujours le jeu de langage. Ces dichotomies établissent une dualité entre « vérité » et « fausseté ». En fait, n'est-ce pas le dénominateur commun de la superstition, de l'irrationalité et de l'opinion d'être « *faux* » tandis que la vérité, la rationalité, la connaissance et le savoir d'être « *vrais* »? En ce sens, la « vérité chrétienne » (*Christian Truth*) n'était « possible » et intelligible que par sa solidarité au discours philosophique, et du discours platonicien plus précisément. Or Fitzgerald ne fait aucune allusion à Platon. En fait, il postule un lien entre cette dichotomie et une autre, soit entre la civilité et la barbarie⁷⁰.

Fitzgerald propose que ces démarcations « émergent » du discours moderne en réaction à la scolastique. Dès lors, il ne problématise pas les « conditions d'intelligibilité » ou le « lien maintenant l'intelligibilité » d'un paradigme à l'autre. Ce « lien » d'intelligibilité n'est donc pas à être recherché dans une théorie ou dans la signification d'un mot, puisqu'une telle hypothèse s'insère dans un réseau de croyances attribuant une signification stable et fixe aux mots, adhérant implicitement à la croyance en une essence « transcendantale » ou « empirique » à l'origine de cette signification. Dans ce jeu de langage empirico-transcendantale de l'onto-théologie, la signification des mots relève d'une idéalité transcendantale, comme dans la phénoménologie, le rationalisme, l'idéalisme, etc., ou de l'adéquation de la représentation à la chose, comme dans l'empirisme, le matérialisme, l'épistémologie, etc. Dans les deux cas, il y a un jeu de langage essentialiste et transcendantaliste.

⁷⁰ *Throughout Christian history, there has been a significant overlap between discourses on Religion and superstition, on rationality and irrationality, and on civility and barbarity* (Fitzgerald, 2007a, 53).

Or si l'on adhère à l'idée que l'origine de la signification relève des relations entre les énoncés, c'est-à-dire d'un réseau de croyances, l'essentialisme et le transcendantalisme s'avèrent tout simplement une explication *possible*. Autrement dit, ce lien d'intelligibilité entre les paradigmes doit être situé dans la complicité de ces paradigmes au même réseau de croyances délimitant et commandant les séries catégorielles dichotomiques qui leur sont significatives. Ces dernières, s'articulant dans un réseau d'énoncés posant l'Être comme « fondement » de la pensée, proviennent en grande partie de la philosophie, c'est-à-dire de la culture helléniste. Certes, cette dernière se métamorphosa au fil du temps, mais la clôture métaphysique de l'ontologie classique prédétermina l'ontologie moderne à en être une variation sur les mêmes thèmes. Fitzgerald n'en fait aucune mention, ni de l'influence de la culture helléniste, ni de la philosophie, ni de la métaphysique, ni de l'ontologie.

Cette lacune est omniprésente dans les écrits de Fitzgerald. Nous n'avons qu'à penser à sa critique de l'essentialisation de la religion dans le discours moderne. Fitzgerald souligne que ce dernier « réifie » et « essentialise » la religion. Cependant, il ne fait aucune référence aux organisateurs discursifs, c'est-à-dire les jeux de langage permettant la réification et l'essentialisation *en soi*. Autrement dit, sa critique ne relève pas « comment » cette réification ou cette essentialisation a-t-elle pu être intelligible ou « cognitivement » possible. Il ne faut guère s'y méprendre, « cognitivement possible » signifie « discursivement intelligible et sensée » puisque la démarcation entre pensée et discours est abolie⁷¹.

Cette lacune devient apparente lorsque Fitzgerald soutient que le discours moderne « universalisa » la religion puisqu'il n'explique pas comment cette « universalisation » a pu

⁷¹ Les pensées ne sont pas radicalement différentes des discours. En fait, est-il possible d'avoir des pensées sans langage, sans discours ? Francis Jacques (1979, 1985, 2000) a beaucoup écrit sur l'aspect dialogique de la pensée.

être intelligible et « cognitivement » possible. Sa critique ne relève pas les jeux de langage, c'est-à-dire les conditions d'intelligibilité.

3.2.4 Problématisation des catégories dichotomiques modernes par le jeu de langage moderne : impasse de la dichotomie barbarie-civilité

Fitzgerald postule que le lien d'intelligibilité entre le paradigme médiéval et le paradigme moderne relève de la dichotomie barbarie-civilité. Cette dernière s'avère, selon l'auteur, le dénominateur commun et le lien persistant du discours « religieux ». Voici un passage à ce propos.

Instead of the imposition of Catholicism in its Aristotelian-Thomas cosmological paradigm, one finds in the nineteenth century that one of the demands of civility becomes the constitutional separation of the religious from the politics and the establishment of a modern, Western-style nonreligious state in conformity with European scientific rationality. And during this period in the nineteenth century, the evolutionary hypothesis transforms but does not obliterate the civility-barbarity discourse [...] In short, the relationship between civility and religion changes, but the basic discourse persists. (Fitzgerald, 2007a, 113)

Cette hypothèse soulève de nombreux problèmes. En premier lieu, elle s'articule dans le jeu de langage même que Fitzgerald problématise. En fait, sa critique des séries dichotomiques du discours moderne s'avère, aussi ironique que cela puisse paraître, tout aussi pertinente pour son hypothèse du lien d'intelligibilité par la dichotomie barbarie-civilité.

Voici un passage qui illustre sa critique.

One can see behind this dichotomy a number of others, such as mind and body, spirit and matter, otherworldly and this-worldly, and rational and irrational (or nonrational). These dichotomous pairs are normally represented as though they have stable, self-evident meanings, are in the nature of things, and do not require historical critical contextualisation. It is on the basis of this assumption that they are used as ***fundamental organizing principles*** not only in religious studies but in academic disciplines across the spectrum. (*Ibid.*, 71-72, c'est moi qui souligne).

Fitzgerald ne semble pas réaliser que cette critique inclut *toutes* tentatives d'établir comme « principe d'organisation fondamentale » (*fundamental organizing principles*) une série dichotomique, et cette dernière inclut forcément la série dichotomique « barbarie et civilité ».

En deuxième lieu, Fitzgerald tente de « résoudre » le problème des séries dichotomiques dans le discours moderne par une autre dichotomie. En ce sens, son hypothèse ne constitue guère une « résolution » mais plutôt un *déplacement* de la problématique. Autrement dit, une « résolution » aux problèmes du déploiement des séries dichotomiques dans le discours moderne par une autre catégorie dichotomique semble constituer un déplacement tautologique. Cette résolution « n'apporte » aucun « changement », aucune « nouveauté », puisqu'elle constitue une variation sur des « organisateurs discursifs » d'ores et déjà trop familiers.

En troisième lieu, Fitzgerald suggère que la dichotomie barbarie-civilité explique non seulement l'ensemble du discours moderne au sujet de la « religion », mais constitue une démarcation universelle et fondamentale⁷². Il émet certes une réserve – *may be a near-universal* –, mais cette dernière ne réduit guère la portée de « l'universalité ». Fitzgerald problématise la réification des séries dichotomiques en principes d'organisation fondamentale (*fundamental organizing principles*) dans le discours moderne, mais fait fi de la valeur épistémologique qu'il attribue à l'universalité ou à la « presque universalité » de la dichotomie civilisation-barbarie. Ce critère d'universalité intrinsèque à la connaissance relève du jeu de langage de l'épistémologie représentationnelle attribuant à la connaissance ou à la vérité une validité universelle.

⁷² *It needs to be said, though, that, unlike the religion-secular ideology of modern nation-states, the general distinction between 'our civility' and 'their barbarity' may be a near-universal* (Fitzgerald, 2007a, 110).

Ainsi, Fitzgerald, en tentant de légitimer son hypothèse par la « quasi-universalité » de la série dichotomique « barbarie-civilité », réitère le jeu de langage de l'onto-théologie. Autrement, Fitzgerald ne tenterait ni de légitimer son hypothèse par la « quasi-universalité » de la série dichotomique « barbarie-civilité », ni d'ériger celle-ci en « principe d'organisation fondamentale universel » des discours. Ce « geste discursif » est typiquement métaphysique.

En quatrième lieu, Fitzgerald érige la dichotomie barbarie-civilité en « principe d'organisation fondamental universel » détenant un privilège épistémologique, qui n'est pas sans rappeler les « idéalités transcendantales ». Cette dichotomie détient un pouvoir « transcendantal et unificateur » pouvant expliquer la totalité d'un ensemble discursif. Autrement dit, Fitzgerald permet à un « élément » unitaire et homogène d'être érigé comme « principe d'organisation fondamental » pouvant expliquer la totalité des discours.

Cette hypothèse est articulée par des « organisateurs discursifs » transcendantalistes puisqu'elle s'articule dans une pensée unitaire-dualiste où l'unité d'un principe unit une dualité réciproque ou symétrique de deux termes (Laruelle, 1986, 30). Du parallélisme empirico-transcendantal à celui de l'immanence-transcendance, en passant par les démarcations radicales entre le sensible et l'intelligible, la vérité et l'opinion, le vrai du faux, le *Logos* du *mythos*, etc., ce « mode de pensée » « pense » le réel comme un tout, c'est-à-dire comme une totalité ou un universel absolu pouvant être entièrement réduit à une idéalité dont l'Être, selon les postulats de la philosophie moderne et classique, et auxquels on peut accéder sous « formes » de concepts et d'abstractions. Ainsi, la dichotomie barbarie-civilité est déployée par ces « organisateurs discursifs » puisqu'elle « forme » une dualité dont l'unité offre une explication unifiant la totalité d'un ensemble discursif hétérogène.

Finalement, le problème central que Fitzgerald omet, c'est l'absence d'une problématisation du déploiement des catégories dichotomiques *en soi* et non le « produit » de

la dichotomie, tel que le religieux et le séculier, le privé et le politique, etc. Fitzgerald semble problématiser le « contenu » de la dichotomie en soi comme étant le « centre » du problème du discours moderne, alors même qu'il ne problématise pas l'organisation du discours ou les « organisateurs discursifs » « commandant » cette conceptualisation et ce déploiement des séries catégorielles dichotomiques. Autrement dit, il critique « l'effet » d'un type de discours, mais demeure complice, à son insu, de ce jeu de langage puisqu'il réitère ce « geste » par sa dichotomie « civilité-barbarie ».

Cette brève déconstruction des hypothèses de Fitzgerald révèle une profonde complicité, en dépit de ses intentions explicites, avec le jeu de langage de la métaphysique. Ce dernier commande et prédétermine le déploiement des hypothèses de Fitzgerald et ses variations ne constituent en réalité qu'un déplacement ou une variation sur les thèmes de la métaphysique.

Conclusion

La déconstruction de la notion de l'universalité de la religion engendre forcément la déconstruction des réseaux de croyances supportant et appuyant cet énoncé. La problématisation de l'universalité de la religion s'est opérée par la déconstruction de l'universalité et de la religion. L'universalité, inscrite au cœur même d'un héritage helléniste dont l'histoire de la pensée occidentale est largement tributaire, est un concept imbriqué dans un réseau de croyances ontologiques qui repose sur certaines démarcations radicales, telles le parallélisme et le dualisme empirico-transcendantal de l'ontologie moderne, par exemple, érigé en « fondements absolus » par de nombreux discours, c'est-à-dire de la théologie au naturalisme, à la phénoménologie au subjectivisme, à l'épistémologie, pour ne mentionner que quelques-uns.

Ces discours postulent, dans un jeu de langage métaphysique où l'idéalité et l'universalité sont intrinsèques, des idéalités transcendantales préconstituées. L'universalité, intrinsèque au jeu de langage idéaliste et métaphysique, constitue une croyance dont l'intelligibilité est à rechercher dans un réseau de croyances spécifiques, le logocentrisme et la métaphysique dans ce cas-ci.

Ce réseau de croyances ne constitue pas une série d'arguments de type propositionnels où une déduction logique offre une « résolution », mais se déploie *par* et *dans* des « règles » ou des jeux de langage particuliers. Ces « règles » ne sont guère préconstituées ou transcendantales mais s'établissent *par* et *dans* le jeu même des énoncés. La déconstruction vise à exposer ce jeu circonscrit et délimité par la clôture métaphysique de l'onto-théologie.

Cette thèse a exposé l'universalité de la religion comme étant une croyance inscrite dans un réseau de croyances métaphysiques circonscrivant et délimitant de nombreux discours auxquels les sciences des religions adhèrent. La déconstruction de l'universalité de la religion conduit forcément à la problématisation d'un horizon. Les sciences des religions s'avèrent quant à elles être un discours de son époque et toute prétention de pouvoir « s'élever » au-delà des contingences historiques et de « contempler » l'essence de la « religion » révèle une complicité à une constellation d'énoncés métaphysiques articulés par des séries dichotomiques fondées sur des démarcations radicales arbitraires postulant la possibilité à des éléments de s'élever au-delà des contingences historiques. La « religion » n'est pas un terme qui « représente » un fait ou un phénomène réel distinctif, puisque ce jeu de langage relève de l'épistémologie représentationaliste où la connaissance relève de l'adéquation de la représentation à la chose, mais devient significatif à l'intérieur d'un horizon.

L'analyse discursive déconstructiviste de la religion expose une fluidité sémantique du terme « religion » et une signification intrinsèquement liée à une *épistémè* et ne révèle aucune essence ou phénoménalité particulièrement « religieuse », mais plutôt des constellations discursives essentialistes attribuant des « essences » à des phénomènes. L'universalité de la religion est une croyance intelligible parce qu'elle est soutenue et appuyée par un réseau de croyances essentialistes, universalistes et idéalistes, eux-mêmes circonscrits par l'ontothéologie. L'évidence du « religieux » ne relève pas uniquement d'une factualité, elle-même soumise à une idéalité « préconstituée » donc pré-déterminante, mais plutôt à un agencement possible de croyances.

Il semble qu'à l'intérieur des jeux de langage ontologiques s'ajoute, à la confusion des mots et des choses, la réification des idéaux transcendants en leur octroyant une prépondérance sur le réel. Le XX^e siècle a été marqué par une problématisation de l'héritage de la métaphysique dans le discours occidental et les sciences des religions devraient prendre en considération ces apports. L'horizon ontologique, délimité et prédéterminé par un jeu de langage désuet, ne constitue qu'un jeu de langage *possible*, et n'est pas une contingence.

En quoi un nouveau jeu de langage changerait-il la « religion » ? Cette thèse a exposé que la sémantique de la notion de « religion » n'a pas été identique à travers l'histoire et qu'elle ne représente pas un phénomène objectif à l'extérieur de l'observateur ou des discours. Ainsi, en redéfinissant et en établissant de nouvelles démarcations, de nouveaux « discours » et de nouveaux savoirs émergeront, abordant la religion dans un jeu de langage non-métaphysique et non-philosophique.

La déconstruction de l'héritage métaphysique dans les discours auxquels les sciences des religions adhèrent s'avère *nécessaire* mais, elle est aussi *insuffisante*. Elle est nécessaire afin de contextualiser et de déconstruire les énoncés où ils deviennent significatifs, c'est-à-

dire la clôture métaphysique de l'onto-théologie. La déconstruction ne postule cependant pas de relations entre les mots et les choses, comme l'épistémologie représentationaliste par exemple, mais uniquement entre les énoncés. En limitant la recherche aux énoncés et aux croyances, la déconstruction permet le démantèlement du réseau établissant les « règles » du jeu de langage de l'onto-théologie.

Par contre, la déconstruction est insuffisante puisque ses « hypothèses », particulièrement celles au sujet de la genèse discursive, la trace et la différence par exemple, conduisent à une impasse. L'engouement de ces « concepts » déconstructivistes, popularisés par certains auteurs américains, tels Paul de Man et Geoffrey Hartmann par exemple (Cusset, 2003), s'est amenuisé rapidement puisque la déconstruction ne contribue pas à l'élaboration d'un nouveau jeu de langage.

De plus, la déconstruction partage une complicité avec le jeu de langage de l'onto-théologie puisqu'elle n'est significative qu'à l'intérieur de celui-ci. La différence, par exemple, n'est possible qu'à partir d'un système d'énoncés établissant des différences d'ores et déjà constitués. La déconstruction propose d'élucider dans un processus dynamique infini les conditions de production du jeu de la différence. Elle problématise l'ontologie classique et moderne mais demeure complice, ou forcément liée à cette ontologie, puisqu'elle ne s'articule qu'à partir d'elle. Autrement dit, elle s'articule toujours dans un discours philosophique, c'est-à-dire dans une amphibologie du réel et de l'idéalité (Laruelle, 1986).

Les hypothèses de la déconstruction sont érigées comme des idéalités transcendantales dans un processus infini sans contenu « fixe » (Laruelle, 1986). Ce processus est dynamique, sans contenu fixe, mais demeure « transcendantal » puisqu'il vise à expliquer la totalité de l'ensemble discursif. Ainsi, Derrida considère le langage non pas comme un ensemble

d'outils utilisés et élaborés, mais comme la source, au sens économique et dynamique, de la signification.

La différence demeure circonscrite par la clôture métaphysique en postulant deux *a priori* philosophiques : un processus transcendantal pouvant expliquer la totalité d'un ensemble hétérogène, la signification dans ce cas-ci, et une amphibologie de la réalité et de l'idéalité. La déconstruction problématise ces *a priori* mais demeure toujours complice puisqu'elle ne propose pas de jeu de langage à l'extérieur de la philosophie.

Cette thèse a souligné l'importance de la déconstruction afin de « démanteler » le réseau de croyances délimitant et prédéterminant les discours des sciences des religions tout en maintenant une réserve quant à certaines « hypothèses » déconstructivistes. Elle a aussi exposé la complémentarité des discours issue du naturalisme et de la phénoménologie dans les sciences des religions en acquiesçant à certaines démarcations radicales, telles l'existence d'un sujet et d'un objet par exemple, créant un dualisme ou un parallélisme empirico-transcendantal. Comment, dès lors, reconfigurer le sujet et l'objet dans un jeu de langage non-philosophique ? Est-ce possible ? Comment peut-on penser autrement que par le jeu de langage de l'onto-théologie, alors même qu'il semble commander le réseau de croyances de la théologie, du naturalisme, de la phénoménologie, de l'empirisme, du réalisme, de l'idéalisme, etc. ?

François Laruelle critique les philosophies de la différence dans son livre *Les philosophies de la différence : introduction critique* et propose une « philosophie » sans ontologie qu'il nomme la *non-philosophie*⁷³. La non-philosophie dissout les confusions de l'amphibologie du réel et de l'idéalité, ou du parallélisme empirico-transcendantal, posé par

⁷³ François Laruelle est un philosophe français qui a critiqué les philosophies de la différence (1986) et a développé une *non-philosophie*. Cette dernière est abordée dans *Principes de la non-philosophie* (1996).

la philosophie et redéfinie l'immanence, la transcendance ainsi que l'identité, entre autres. La non-philosophie n'est pas une critique de la philosophie puisqu'elle serait, dès lors, une activité locale ou un sous-ensemble de la grande tradition onto-théologique. La non-philosophie vise plutôt à modifier les démarcations radicales auxquelles la tradition métaphysique adhère.

Laruelle propose, par exemple, l'unilatéralité au lieu d'un dualisme ou d'un parallélisme empirico-transcendental. Le réel, selon Laruelle, est la source de l'immanence, mais cette immanence radicale n'est pas le produit d'une synthèse empirico-transcendantale ou d'une amphibologie du réel et de l'idéalité puisqu'elle signifie un seul côté, une immanence comme effet de la réalité, provenant de la réalité mais n'étant ni la réalité en soi ni une représentation. Le réel n'est point côté, mais latéralise une fois, exige un seul côté, qui n'est pas la réalité (Blanco, 1997, 151). Il n'y a ni miroir ni duplication de la réalité. Les idéalités et les perceptions sont sur le même plan transcendantal et ne correspondent pas à la réalité, quoiqu'elles proviennent de la réalité. La pensée se pense elle-même avec le matériau philosophique et ne fait pas cercle avec ce qu'elle fonde, ni ne pose ou repose le sujet ou l'acte de donation comme dans l'ontologie classique et moderne (Laruelle, 1996, 31-34).

Selon Laruelle, la non-philosophie suggère que les démarcations radicales constituent des possibilités et non la réalité et encore moins une représentation de la réalité. La dyade philosophique empirico-transcendantal où l'unité-synthèse de la philosophie commande les discours de l'onto-théologie ne constitue qu'une possibilité de la force de pensée; l'unilatéralité en est une autre. De nombreux discours émergent depuis la démarcation radicale entre le sujet et l'objet, mais la question est : Combien de discours pourraient-ils voir le jour si l'on proposait différentes démarcations telles l'unilatéralisation ? Et comment ces

nouveaux discours non-philosophiques pourraient-ils reconfigurer le réseau de croyances des sciences des religions et de son objet, la religion ?

Bibliographie

- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, Maryland : Johns Hopkins University Press.
- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. California: Stanford University Press.
- Atran, S. (2002). *In God We Trust: the Evolutionary Landscape of Religion*. New York : Oxford University Press.
- Auroux, S. (2008). *La philosophie du langage*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Balagangadhara, S. N. (1994). *“The Heathen in His Blindness”: Asia, the West, and the Dynamic of Religion*. Leiden : E. J. Brill.
- Bambach, C. R. (1995). *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*. Ithaca & London : Cornell University Press.
- Barthes, R. (1985). *L’aventure sémiologique*. Paris : Seuil.
- Bayart, J-F. (1996). *L’illusion identitaire*. Paris: Fayard.
- Belsay, C. (2002). *Poststructuralism: A Very Short Introduction*. Oxford : Oxford University Press.
- Blanco, J.D. (1997). *Initiation à la pensée de François Laruelle*. Paris, L’Harmattan.
- Boublil, É. (2009). La notion de *Weltanschauung* : généalogie d’un concept et d’un processus. *PhaenEx*, vol. 4, n° 1, p. 1-29.
- Boyer, P. (2001). *Religion Explained: the Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York : Basic Books.
- Boyer, P. (2004). Religious thought and behavior as by-products of brain function. *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 7, n° 3, p. 119-124.
- Caputo, J. D. (2007). *What Would Jesus Deconstruct? : The Good News of Postmodernity for the Church*. Grand Rapids, Michigan : Baker Academic.
- Chidester, D. (1996). *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*. Charlottesville : University Press of Virginia.
- Chidester, D. (2005). *Authentic Fakes: Religion and American Popular Culture*. California: University of California Press.

- Connolly, W. E. (2002). *Neuropolitics: Thinking, Culture, Speed*. Minneapolis : University of Minnesota.
- Cusset, F. (2003). *French theory : Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*. Paris : La Découverte.
- Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- Deleuze, G. (1962). *Nietzsche et la philosophie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. (1963). *La philosophie critique de Kant*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Depoortere, F. (2008). *Christ in Postmodern Philosophy*. New York: T&T Clarks.
- De Roover, J. (2003). An unhappy lover of theology: Feuerbach and contemporary religious studies. *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 71, n° 3, p. 615-635.
- Derrida, J. (1967a). *De la grammatologie*. Paris : Minuit.
- Derrida, J. (1967b). *La voix et le phénomène*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Derrida, J. (1967c). *L'écriture et la différence*. Paris : Seuil.
- Derrida, J. (1972a). *Marges de la philosophie*. Paris : Minuit.
- Derrida, J. (1972b). *Positions*. Paris : Minuit.
- Derrida, J. (1972c). *La dissémination*. Paris : Seuil.
- Derrida, J. (1980). *La carte postale : de Socrate à Freud et au-delà*. Paris : Flammarion.
- Derrida, J. (1990). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Dreyfus, H. L. et Rabinow, P. (1982). *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Dubuisson, D. (1998). *L'Occident et la religion. Mythe, science et idéologie*. Bruxelles : Complexe.
- Fitzgerald, T. (2000). *The Ideology of Religious Studies*. New York : Oxford University Press
- Fitzgerald, T. (2007a). *Discourse on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categories*. New York : Oxford University Press.

- Fitzgerald, T. (dir.) (2007b). *Religion and the Secular: Historical and Colonial Formations*. London, England : Equinox.
- Flood, G. (1999). *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*. London, New York : Continuum.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. France : Gallimard.
- Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Gallimard.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Gallimard.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*. Gallimard.
- Gasché, R. (1986). *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflexion*. Cambridge, Massachusetts and London, England : Harvard University Press.
- Girard, R. et Vattimo, G. (2009). *Christianisme et modernité*. Paris : Flammarion.
- Godlove, T. Jr. (2010). Religion in general, not in particular: a Kantian meditation. *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 78, n° 4, p. 1025-1047.
- Goldschmit, M. (2003). *Jacques Derrida, une introduction*. Paris : Pocket/La Découverte.
- Guthrie, S.E. (1993). *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. Oxford : Oxford University Press.
- Heidegger, M. (1985). *Être et temps*. trad. E. Martineau : Authentica.
- Heidegger, M. (2001). *Chemins qui ne mènent nulle part*. trad. W. Brokmeier, Paris : Gallimard.
- Husserl, E. (1989). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. trad. G. Granel, Paris : Gallimard.
- Husserl, E. (1994). *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*. trad. M. de Launay, Paris : Presses Universitaires de France.
- Hutcheon, L. (1989). *The Politics of Postmodernism*. New York : Routledge.
- Jacques, F. (1979). *Dialogiques, Recherche logique sur le dialogue*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Jacques, F. (1982). *Différence et subjectivité*. Paris : Aubier.
- Jacques, F. (1985). *L'Espace logique de l'interlocution*. Paris : Presses Universitaires de France.

- Jacques, F. (2000). *Écrits anthropologiques : Philosophie de l'esprit et cognition*. Paris : L'Harmattan.
- King, R. (1999). *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*. London and New York : Routledge.
- King, R. (à paraître). *Theory/Religion/Critique: Classic and Contemporary Approaches*.
- Kristeva, J. (1981). *Le langage cet inconnu : Une tradition à la linguistique*. Paris : Seuil.
- Laruelle, F. (1981). *Le principe de minorité*. Paris : Aubier.
- Laruelle, F. (1986). *Les philosophies de la différence : Introduction critique*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Laruelle, F. (1991). *En tant qu'un*. Paris : Aubier.
- Laruelle, F. (1995). *Théorie des étrangers : science des hommes, démocratie, non-psychanalyse*. Paris : Kimé.
- Laruelle, F. (1996). *Principes de la non-philosophie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Latour, B. (1979). *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*. Beverly Hills: Sage Publication.
- Latour, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris : La Découverte.
- Latour, B. (2006; 2005). *Changer de société, refaire de la sociologie*. trad. N. Guilhot, Paris : La Découverte.
- Law, J. (2004). *After Method: Mess in Social Science Research*. London : Routledge.
- Lawson, E. T. et McCauley, R. M. (1990). *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Levinas, E. (1971). *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*. Paris : Librairie Générale Française.
- Levinas, E. (1978). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris : Librairie Générale Française.
- Levinas, E. (1995). *Altérité et transcendance*. Paris : Librairie Générale Française.
- Levinas, E. (1996). *Transcendance et intelligibilité*. Genève : Labor et Fides.

- Levinas, E. (2000; 1930). *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris : Vrin.
- Lewis-Williams, J. D. (2004). Neuropsychology and Upper Palaeolithic Art: Observation on the Progress of Altered States of Consciousness. *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 14, n° 1, p. 107-111.
- Lewis-Williams, J. D. et Pearce, D. (2005). *Inside the Neolithic Mind: Consciousness, Cosmos and the Realm of the Gods*. London : Thames and Hudson.
- Lyotard, J-F. (1979). *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*. Paris : Minuit.
- Lyotard, J-F. (1983). *Le différend*. Paris : Minuit.
- Mack, B. L. (2008). *Myth and the Christian Nation: A Social Theory of Religion*. London: Equinox.
- Marion, J-L. (1982). *Dieu sans l'être*. Paris : Arthème Fayard.
- Marion, J-L. (2010). *Certitudes négatives*. Paris : Grasset & Fasquelle.
- Masuzawa, T. (2005). *The Invention of World Religions, or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.
- McCutcheon, R. T. (1997). *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. New York: Oxford University Press.
- McCutcheon, R. T. (2001). *Critics Not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion*. Albany, New York: State University of New York Press.
- McCutcheon, R. T. (2005). *Religion and the Domestication of Dissent: Or, How to Live in a Less than Perfect Nation*. London: Equinox.
- McCutcheon, R. T. (2007). *Studying Religion: An Introduction*. London: Equinox.
- Murphy, T. (2007). *Representing Religion*. London: Equinox.
- Nancy, J-L. (2005). *La décloison : Déconstruction du christianisme I*. Paris : Galilée.
- Nault, F. (2000). *Derrida et la théologie : dire Dieu après la déconstruction*. Paris : Cerf.
- Nault, F. (2004). *Une théologie en déconstructions*. Paris : Cerf.
- Newberg, A., D'Aquili, E. et Rause, V. (2001). *Why God Won't Go Away*. New York: Ballantine.

- Newberg, A. et Waldman, R. (2006). *Why We Believe What We Believe: Uncovering our Biological Need for Meaning, Spirituality, and Truth*. New York : Free Press.
- Newberg, A. et Waldman, R. (2007). *Born to Believe: God, Science and the Origin of Ordinary and Extraordinary Beliefs*. New York : Free Press.
- Paris, C. et Bastarache, Y. (1995). *Philosopher : pensée critique et argumentation*. Québec, Canada : Les Éditions C.G.
- Petit, J-F. (2005). *Penser après les postmodernes*. Paris : Buchet/Chastel.
- Pyysiäinen, I. (2003). *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden : E. J. Brill.
- Quine, W. O. (1977). *Le mot et la chose*. Paris : Flammarion.
- Rappaport, R. A. (1999). *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton : Princeton University Press.
- Rorty, R. (1991). *Essais sur Heidegger et autres écrits*. trad. J-P Cometti, Paris : Presses Universitaires de France.
- Rorty, R. (1994). *Objectivisme, relativisme et vérité*. trad. J-P Cometti, Paris : Presses Universitaires de France.
- Said, E. (1991). *Orientalism : Western Conceptions of the Orient*. London : Penguin.
- Said, E. (1993). *Culture and Imperialism*. London : Chatto & Windus.
- Sarup, M. (1993). *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*. Athens : University of Georgia Press.
- Saussure, F. (1969). *Cours de linguistique générale*. Paris : Payot.
- Schilbrack, K. (2010). Religions: Are There Any? *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 78, n° 4, p. 1112-1138.
- Smith, J. Z. (1982). *Imagining Religion*. London : The University of Chicago Press.
- Smith, J. Z. (2004). *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. London : The University of Chicago Press.
- Stausberg, M. (dir.) (2009). *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion*. London : Routledge.

- Strenski, I. (2006). *Thinking About Religion: an Historical Introduction to Theories of Religion*. Oxford : Blackwell.
- Young, R. (2004). *White Mythologies: Writing History and the West*. London: Routledge.
- Wilson, D. S. (2002). *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wittgenstein, L. (2004). *Recherches philosophiques*. Paris : Gallimard.
- Zima, P. V. (2007). *La déconstruction, une critique*. Paris : L'Harmattan.

Tables des matières

Résumé	<i>i</i>
Remerciements	<i>i</i>
Introduction	1
Chapitre premier : L'universalité de la religion est remise en question	4
1.1 L'apport des chercheurs appartenant au groupe <i>critical religion</i>	4
1.2 Critique de l'universalité de la religion par S. N. Balagangadhara	6
1.2.1 La révolution chrétienne : changement du champ sémantique de <i>traditio</i> et de <i>religio</i>	8
1.2.2 Processus dynamique de la religion : universalisation de la religion par prosélytisme et sécularisation	11
1.2.3 Critique de l'universalité de la religion et des études des religions	14
1.3 Les formations cosmographiques et la problématisation de la catégorie « religion » : critique par D. Dubuisson	19
1.3.1 Problématisation du discours des études des religions	19
1.3.2 Les formations cosmographiques	24
1.3.3 Critique de l'anthropologie, de l'ethnocentrisme et de l'universalité de la religion	28
1.4 Problématisation de la catégorie « religion » : critique par T. Fitzgerald	33
1.4.1 Problématisation et contextualisation de la catégorie « religion »	34
1.4.2 « Religion » : une construction idéologique moderne	38
1.4.3 La non-pertinence de la catégorie « religion »	45
1.4.4 Apport significatif de <i>Discourse on Civility and Barbarity</i>	47
1.5 Critique de l'universalité de la religion par T. Masuzawa :	
généalogie des « grandes religions » du monde	53
1.5.1 Avant les « grandes religions » du monde	55
1.5.2 L'émergence des « études comparatives des théologies »	62
1.5.3 L'émergence des études comparatives des religions	68
1.5.4 La « découverte » du bouddhisme	75
1.5.5 L'influence de la philologie	79
1.5.6 L'émergence des « sciences des religions » (<i>religious studies</i>)	80

1.6	Remarques au sujet d'un apport possible au discours du <i>critical religion</i>	84
Chapitre II : La déconstruction de Jacques Derrida		86
2.1	Contextualisation de la déconstruction : bref survol de la phénoménologie	86
2.1.1	La crise des sciences européennes : Edmund Husserl critique le naturalisme	86
2.2	Introduction à la déconstruction	97
2.2.1	Critique de la phénoménologie : le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl	97
2.3	Déconstruction du discours occidental : la clôture métaphysique de l'onto-théologie	107
2.3.1	Problématisation du signe : dévoilement d'une métaphysique Implicite	107
2.3.2	L'« essence » de la subjectivité : la présence	120
2.3.3	L'illusion de l'unité de la subjectivité : une présence fissurée	124
2.3.4	L'illusion de l'unité du signe : l'instabilité inhérente du signifié et du signifiant	133
2.3.5	Quelques considérations au sujet de l'épistémologie	138
2.4	Déconstruction du signifié transcendantal « religion » : l'illusion de l'unité de la « religion » et les conditions d'intelligibilité de l'universalité	144
2.4.1	Essentialisation du signifié transcendantal « religion »	144
2.4.2	Idéalisation du signifié transcendantal « religion »	152
2.4.3	Universalisation du signifié transcendantal « religion »	159
2.4.4	Le problème de l'épistémologie : le représentationnalisme	163
2.4.5	Le problème ontologique : l'Être	166
2.4.6	Le discours essentialiste, idéaliste, subjectiviste, transcendantaliste et universaliste constituent les conditions d'intelligibilité de l'universalité de la religion	170
Chapitre III : Apport de la déconstruction au « <i>critical religion</i> »		176
3.1	Déconstruction des hypothèses de Balagangadhara	176

3.1.1	Problématisation du concept « conception du monde »	176
3.1.2	Absence d'une problématisation du langage	191
3.1.3	Absence de référence à la philosophie continentale	195
3.1.4	Absence de l'influence helléniste dans la culture occidentale	197
3.1.5	Utilisation paradoxale du jeu de langage « moderne »	201
3.2	Déconstruction des hypothèses de Timothy Fitzgerald	203
3.2.1	Absence de la problématisation du langage	203
3.2.2	Absence de référence à la philosophie contemporaine	205
3.2.3	Absence de l'influence helléniste dans la culture occidentale	211
3.2.4	Problématisation des catégories dichotomiques modernes par le jeu de langage moderne : impasse de la dichotomie barbarie-civilité	214
	Conclusion	217
	Bibliographie	224
	Table des matières	231