



La pensée juive au XXe siècle
Volume 55, numéro 2, juin 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401239ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/401239ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)
1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Laugrand, F. (1999). Compte rendu de [BOYER, Pascal, *La Religion comme phénomène naturel*]. *Laval théologique et philosophique*, 55(2), 316–318.
<https://doi.org/10.7202/401239ar>

Cette parution de la collection « Pain de Cîteaux » nous donne accès à une contribution importante de la spiritualité cistercienne, dans une présentation agréable. L'introduction générale du volume est bien étoffée et l'on y retrouve toutes les informations sur la biographie et l'œuvre d'Ælred qui sont pertinentes à une meilleure intelligence de son texte. En outre, les introductions brèves qui précèdent chacun des sermons fournissent une synthèse qui en facilite d'autant l'accès. Il s'agit donc d'une excellente contribution à « Pain de Cîteaux ».

Catherine BARRY
Université Laval, Québec

Pascal BOYER, **La Religion comme phénomène naturel**. Paris, Bayard Éditions (coll. « Sciences »), 1997, 346 p.

D'abord publié en anglais en 1994 (*The Naturalness of Religious Ideas*, University of California Press), ce livre de Pascal Boyer, anthropologue et chercheur au Centre d'études cognitives de l'Université de Lyon-II, traite de deux questions fondamentales. Pourquoi les êtres humains ont-ils des idées religieuses et pourquoi adhèrent-ils à certaines plutôt qu'à d'autres ? L'auteur prend pour acquis que les représentations religieuses présentent des caractères récurrents dans des environnements culturels très différents. En privilégiant l'explication causale qu'il veut aussi vérifiable, sa thèse tient en une simple proposition : la religion constitue un phénomène naturel. À partir du constat que les humains disposent tous d'un patrimoine génétique commun, issu l'une longue histoire évolutive, Boyer entend ainsi démontrer, en s'inspirant des recherches réalisées par les sciences cognitives, que « des aspects importants des représentations religieuses sont déterminés et contraints par les propriétés universelles du cerveau-esprit humain » (p. 6).

Le livre est divisé en trois parties. La première s'intéresse aux idées religieuses comme structures conceptuelles. Dans le premier chapitre, l'auteur soutient l'idée que la récurrence de certains types de représentations dans des cultures différentes doit être expliquée en fonction des aspects universels des processus cognitifs. L'auteur y aborde successivement les notions de naturalité, de récurrences, et finalement de contraintes sélectives et cognitives. Dans le chapitre 2, Boyer analyse les propriétés de quatre types de représentations religieuses. Ces représentations ont trait, soit aux diverses entités non observables (répertoire ontologique), soit à des liens causaux (répertoire causal), soit à des catégories de personnes (répertoire sociocatégorique), ou encore à des types d'épisodes (répertoire épisodique). Il défend ici l'idée que les représentations religieuses à caractère contre-intuitif sont régies par les contraintes qu'exercent les structures cognitives ordinaires. Le chapitre 3, plutôt laborieux, et qui nous écarte un instant du religieux, aborde les descriptions cognitives de la représentation des concepts.

La seconde partie reprend l'un après l'autre les quatre répertoires de représentations religieuses. Les hypothèses formulées dans le chapitre 3 sont mobilisées pour l'analyse des processus cognitifs impliqués. Le chapitre 4 porte sur les ontologies naturelles. Une fois encore, l'auteur entend démontrer que la récurrence de certains traits dans le domaine du religieux s'explique par des contraintes qui se situent au niveau des mécanismes cognitifs. La transmission des ontologies religieuses est donc possible du fait que « leur représentation mentale inclut, et est contrainte par des hypothèses inhérentes à la compréhension intuitive et universelle des catégories ontologiques fondamentales » (p. 148). Le fait que certaines idées plutôt que d'autres soient retenues, et ce indépendamment de toute transmission culturelle, tiendrait ainsi à l'existence d'un mécanisme de sélection des idées et d'une situation « d'optimum cognitif » (p. 145). Dans le chapitre suivant, Boyer examine les jugements de causalité. Il affirme, contrairement à bon nombre d'anthropologues

et adeptes du relativisme culturel, que les jugements causaux religieux ne sont pas soumis à des contraintes d'ordre culturel, mais d'ordre cognitif, d'où leur récurrence dans les systèmes religieux. En d'autres termes, l'incontestable variabilité culturelle observable peut se réduire en un certain nombre de principes intuitifs stables. L'un de ces principes est, par exemple, l'idée que les entités de la même espèce naturelle disposent des mêmes pouvoirs causaux.

L'argumentation de l'auteur se poursuit dans le chapitre 6, où il défend l'idée que les catégories sociales stables et désignées (entendre ici les acteurs sociaux que constituent, selon les sociétés, le prêtre, le chaman, le devin, etc.), sont à leur tour contraintes par des propriétés fonctionnelles de l'esprit humain. Ces catégories dépendraient donc moins directement du social et du culturel que de mécanismes conceptuels qui s'actualisent selon les environnements et les sociétés. Dans le chapitre qui clôt cette partie, l'auteur traite enfin des épisodes rituels et des hypothèses religieuses. Il s'applique à décrire les relations qui permettent de relier les catégories identifiables dans les représentations mentales aux actions qu'elles sont censées dénoter (rituels). Sans pour autant proposer une nouvelle « théorie des rituels religieux », l'auteur souligne que « les rituels procèdent d'abord d'une modalité comportementale » (p. 241) ; autrement dit, qu'ils présentent une structure syntaxique qui, un peu à l'image de ce que les psychologues appellent des « scripts », peut être décrite, modélisée et comparée.

Enfin, la troisième partie est consacrée à la transmission des notions religieuses. Dans le chapitre 8, Boyer tente d'expliquer la transmission sélective des représentations culturelles. Il examine les connexions existantes entre les différents répertoires des représentations religieuses dont il a montré auparavant la relative stabilité. Son étude le conduit à souligner l'ambiguïté des descriptions traditionnelles qui se bornent à utiliser les concepts de « vision du monde » ou de « modèles culturels » (p. 273). Quant au dernier chapitre, sa facture est plus historique. L'auteur s'efforce d'y évoquer les contraintes génétiques qui interviennent dans la transmission culturelle. Bien au-delà des règles épigénétiques mises en relief par Lumsden et Wilson (propriétés universelles de la perception des couleurs, des goûts, des odeurs, de la relation mère-enfant, etc.), Boyer relève le rôle primordial joué par la biologie humaine pour conclure finalement que la récurrence culturelle des représentations religieuses résulte moins des représentations culturelles que de principes sélectionnés au cours de l'évolution de l'espèce humaine.

Les mérites de cet ouvrage, à qui certains reprocheront de déshumaniser le religieux, résident moins dans la démonstration sans failles de l'auteur ou dans la thèse qu'il défend, que dans son examen corrosif de certaines propositions presque dogmatiques colportées par la discipline anthropologique et plus particulièrement par les tendances ultra-relativistes. Il en va ainsi du concept fourre-tout de culture dans la mesure où Boyer montre bien que tout n'est pas culturel. De même, on comprend aisément en quoi la transmission culturelle est loin de constituer un processus passif, l'esprit humain n'étant pas un simple réceptacle d'idées, etc. Au terme de sa lecture, le lecteur ne sort cependant pas vraiment convaincu par tous les arguments de Boyer qui, précisons-le au passage, apprécie manifestement la figure analogique, la loi du marché (voir l'idée « d'optimum cognitif ») et les systèmes de communication ! Aussi, l'auteur accorde peut-être beaucoup trop de crédit aux conclusions aveuglantes de la psychologie cognitive, qui apparaît ici comme une véritable panacée, alors que ses résultats demeurent principalement acquis à partir de tests effectués en Occident. Enfin, on peut reprocher à Boyer, qui en est toutefois conscient (p. 43), de ne pas recourir davantage aux matériaux ethnographiques ce qui, on le conçoit, aurait exigé plusieurs volumes supplémentaires. L'emploi de nombreux termes techniques rend l'absence d'un glossaire regrettable, mais le livre reste bien écrit. De multiples coquilles (p. 6, 24, 32 [2], 40, 43, 53 [2], 61, 184 [3], etc.) devraient néanmoins être corrigées dans la prochaine édition.

D'un point de vue général, et malgré toutes les réserves du lecteur pour qui ce livre ne concilie pas assez « le cognitif à l'ethnographique » (l'expression est de Maurice Bloch), la thèse de Pascal Boyer demeure très stimulante pour la recherche. Il faut reconnaître que l'auteur s'est assigné une tâche difficile, de longue haleine et à géométrie variable : ébaucher une approche des représentations religieuses qui écarte, d'une part, les dogmes de l'ultra-relativisme et réintègre, d'autre part, les processus cognitifs et les mécanismes complexes de l'esprit humain.

Frédéric LAUGRAND
Université Laval, Québec

Denis J.M. BRADLEY, **Aquinas on the Twofold Human Good**. Washington, DC, The Catholic University of America Press, 1997, XIV-610 p.

Denis Bradley, Professor of Philosophy at Georgetown University, has published many essays on the relationship of philosophy and theology. The focus of the present book is a further instance of that general theme, namely, the relationship of philosophical and theological considerations of morality in the thought of Thomas Aquinas. The book as a whole constitutes an argument for a bold thesis, namely, that there is no such thing as an authentically Thomist systematic moral philosophy. According to Bradley, Aquinas' systematic account of human agents portrays them as naturally desiring a supernatural goal, namely, the vision of God — Father, Son, and Spirit. That systematic account, however, is theological rather than philosophical ; for it presupposes the Christian believer's affirmation of God. Insofar as a Thomist considers matters just philosophically, thus prescinding from the supernatural goal toward which humans are oriented, she arrives at a paradox rather than a systematic account. Why ? Because Aquinas, by contrast with Aristotle, envisages a natural goal that, if achieved, would satisfy humans only imperfectly at best — hence the paradox of a natural desire for which no perfect natural satisfaction is possible. In short, if a Thomist ethics is systematic, it is theological ; but if it is philosophical, it is paradoxical rather than systematic.

The thesis Bradley presents is bold because, as he himself shows in detail, it contravenes a good deal of the "received wisdom" regarding Aquinas' moral science. The profundity and nuance of this thesis situates Bradley on the cutting edge of Thomist scholarship. (It strikes me that the thesis parallels one expounded earlier, albeit far more briefly, by Bernard Lonergan ; but Bradley does not seem to have been influenced by Lonergan in this regard. See "The Natural Desire to See God," in *Collection : Papers by Bernard Lonergan* [London, 1967 ; and Toronto, 1988].) Moreover, the methodological implications of his suggested rethinking are important not just for Thomists but for all philosophers and, indeed, academic investigators in general. By urging that if one is to appreciate the systematic integrity of Aquinas' ethical conclusions one must attend to the procedural integrity of Aquinas' investigative methods, Bradley contributes to the scholarly community's growing recognition that the fundamental criteria of sound scholarship reside on the level not of abstract normative principles but rather of concrete normative practices. (Bradley himself alludes obliquely to this connection on p. XIII.)

Bradley's actual elaboration of his argument is masterful. He complements and clarifies his thorough treatment of Aquinas with careful discussions of Aristotle, Aquinas' all-important predecessor, and Jacques Maritain and Santiago Ramirez, two influential twentieth-century successors.