

Anthony Feneuil (Dir.), *L'expérience religieuse. Approches empiriques. Enjeux philosophiques*

Paris, Beauchesne, coll. « Le grenier à sel », 2012, 326 p.

Daniel Vidal



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/25476>

DOI : 10.4000/assr.25476

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 30 décembre 2013

Pagination : 191

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Daniel Vidal, « Anthony Feneuil (Dir.), *L'expérience religieuse. Approches empiriques. Enjeux philosophiques* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 164 | 2013, mis en ligne le 21 février 2014, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/25476> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.25476>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Anthony Feneuil (Dir.), L'expérience religieuse. Approches empiriques. Enjeux philosophiques

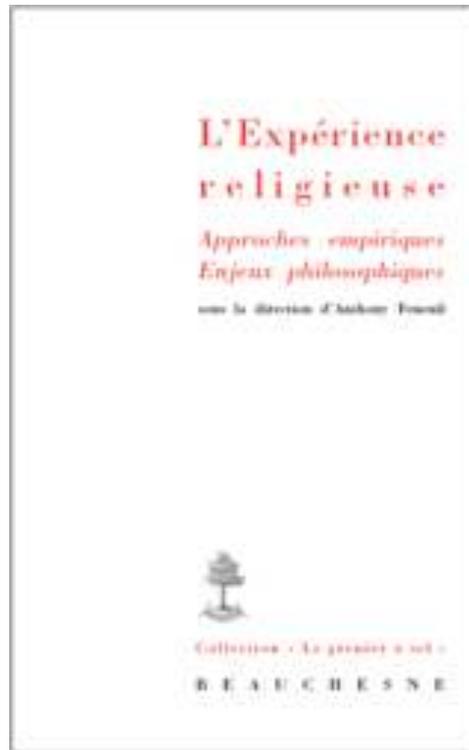
Paris, Beauchesne, coll. « Le grenier à sel », 2012, 326 p.

Daniel Vidal

RÉFÉRENCE

Anthony Feneuil (Dir.), L'expérience religieuse. Approches empiriques. Enjeux philosophiques, Paris, Beauchesne, coll. « Le grenier à sel », 2012, 326 p.

- 1 La religion : ensemble de croyances, de rituels et de pouvoirs, s'accomplissant comme fait social ? Expérience singulière et intransmissible d'une « rencontre » avec quelque chose d'« autre » qui a à voir avec l'« infini » et l'« absolu », dont Dieu serait le nom ? Doctrine ou épreuve subjective ? Institution ou foi ? *Doxa* ou *pistis* ? Peut-on élaborer une science de l'une qui ignorerait un savoir de l'autre ? Peut-on ouvrir un champ de réflexion qui permettrait la saisie des deux univers de sens en une argumentation commune ? Sociologues, théologiens, philosophes, rassemblés autour de ce défi – connaître ce qu'il en va de la religion sans omettre ce qu'il en est de l'intimité de la foi – ne peuvent, en cet ouvrage qui restitue leurs interrogations et leurs doutes, lever toute incertitude. Si en effet ce qui ressortit d'une conception sociologique comme fait social objet de connaissance – et donc



susceptible de relever des mêmes réquisits que toute autre recherche « objectiviste » – tend à évacuer, ou à tenir pour hors de toute mesure et raison ce qui relève de la subjectivité et de l'acte de foi, le nouage apparaît impossible de ce fait de société à cet acte d'intimité et de solitude. L'organisation même du texte témoigne de l'extrême difficulté à résoudre ce paradoxe d'une connaissance de la religion qui ne se pourrait que sur les décombres de l'acte de croire, et de la connaissance de celui-ci que dans la mise à l'écart de l'institution de religion. Aussi bien, d'un bord à l'autre de l'ouvrage, et comme pour majorer ses zones de plus grande incertitude : les questionnements philosophiques concernant la foi, la saisie phénoménologique ou théologique de cette expérience au plus vif et décisif de l'intériorité de chacun. Entre ces deux réflexions sur le croire comme épreuve subjective, les lectures proprement sociologiques et historiques de ce qui ne peut se définir que comme effectivité objective. Il semble bien que la foi, en tant qu'expérience singulière, ne puisse se dissoudre dans le schème institutionnel religieux, pas plus que celui-ci ne puisse prendre en compte et en charge cela même qui procède, et proteste, d'une intime conviction.

- 2 Suffit-il d'un concept partagé par tous pour répondre à ce défi ? L'expérience, écrit A. Feneuil, pourrait être ce point commun « susceptible d'analyse et de critique objectives », à condition de « mettre entre parenthèses le jugement de valeur » – et d'intégrer « la dimension subjective des croyances ». Mais Karl Barth, en son inquiétude de théologien, précise que la foi ne peut être tenue pour seulement expérience, mais son au-delà : le point où elle se nie comme, précisément, expérience aboutie. Car son aboutissement signerait son échec : ainsi en va-t-il en mystique, ce « lieu privilégié de l'expérience religieuse », qui est parcours, souvent errance, plus que route fléchée. Philippe Grosos déploie à son maximum la distance entre ce qui relève de la confiance et de la foi, et ce qui appartient à l'univers des doctrines et des opinions. La foi : ce qui

se fonde de la *rencontre*, par essence non justifiable et imprévisible ; événement « inachevable » que Henri Maldiney disait face à Dieu, *coram deo*, en une relation d'appel et de réponse. Et l'expérience est bien ceci, en son étymologie : ce qui traverse et est traversé, ce qui ouvre et passe outre. Intotalisable, dehors de toute mesure – épiphane. *Inexpérience*, propose Ph. Grosos, Où nulle rationalité ne s'accomplit, nulle nécessité. On ne pouvait dire plus incommensurables les univers de religion et de foi. Et le statut épistémologique de l'expérience semble se différencier selon que l'on traite de l'un ou de l'autre. D'un concept autorisant la saisie objective d'un fait ou phénomène déjà là, comme chose accomplie en toutes ses instances – rituels, croyances, régulations ecclésiales et dogmatiques –, l'expérience de la foi, et cela vaut à l'évidence pour la mystique, est aussitôt requise de dire ce qu'il en est de cette *confiance* qui fonde la rencontre personnelle et toujours inattendue du sujet et de son dieu. Il en va, au reste, chez Ph. Grosos de la foi comme du mal, en son ouvrage *Comme un corps lourd dans une eau sombre. Essai sur le rayonnement paradoxal du mal* (ASSR, 156) : l'une et l'autre échappent à toute « totalisation du sens d'être du réel », et, de pure passivité ou d'intime participation, l'expérience qui en est faite est toujours exigence venue du « fond obscur de l'existence », pour le meilleur ou pour le pire.

- 3 Seul, à vrai dire, pour Emmanuel Falque, l'argument phénoménologique semble capable de dire, au vif de l'expérience religieuse, « la façon dont elle est subjectivement engendrée et générée » – son « coefficient d'expérience vécue », qui fait son « essence ». Comment venir en ce tréfonds de l'être croyant, qui échappe à toute saisie objective ? E. Falque n'hésite pas : soi-même, « entrer en religion ». Formule provocante, mais qui s'entend comme nécessité de s'accomplir soi-même comme cet autre qui se dit en passion du divin. Car l'épreuve de celui-ci est « épreuve de soi et de sa propre vie ». Plus qu'une empathie, moins qu'une identification : une mise en jeu de sa propre intériorité pour « se mouvoir dans le champ de l'expérience personnelle » et en comprendre les enjeux, les échecs, les inquiétudes. À cette condition, le philosophe pourra dire, dans le sillage d'Anselme de Cantorbéry, qu'est croyant non pas celui qui « veut prouver *empiriquement* une existence de Dieu à l'extérieur de soi », mais celui qui « fait droit *phénoménologiquement* à une manifestation de Dieu » en lui, « en [sa] propre pensée ». L'expérience de Dieu « comme tout Autre » est expérience « de soi-même traversé et modifié par Dieu ». Cette expérience *de soi*, rappelle E. Falque, Bernard de Clairvaux la porte en absolu : elle est « expérience *du soi*, retour sur soi-même », opéré par un sujet « affectant », formule exacte de la subjectivité, ce fondement d'existence.
- 4 Le débat se résume-t-il à l'alternative entre saisie philosophique et sociologique de la religion comme objet positif-historique – et saisie phénoménologique du religieux, comme vérité interne à la religion ? La mise en perspective proposée par Pierre Gisel apporte des réponses contrastées. Religion et raison sont-elles compatibles (Toland, fin XVII^e siècle) ? La théologie naturelle, nourrie des sciences sociales, est-elle la réponse à l'échec de la rationalité classique, et au repliement fidéiste et traditionaliste (Vatican I, fin XIX^e) ? Dans le temps même où se déploient les sciences sociales des religions, n'assiste-t-on pas, dans la mouvance d'une philosophie de la déconstruction, à une réaffirmation de la religion comme relation existentielle ? L'œuvre de Jean-Luc Nancy (notamment *La Déclosion. Déconstruction du christianisme*, 2005), reprend la conception de l'identité produite par « un surgissement de différences [...] appuyée sur rien d'autre que le fait d'existence ». L'acte de croire, comme l'adoration sont attestation d'une « présence comme un ailleurs ». Mais cela même, cette affirmation d'altérité au

principe d'une identité singulière, et cette adhésion à l'*inintégrable*, marque même de la transcendance, s'articulent à un principe de raison. D'où vient, en effet, selon Nancy, « la pulsion du rapport ici même avec l'infini dehors. Déconstruire le christianisme veut dire : ouvrir la raison à sa raison même, voire à sa déraison ». En ce sens, l'acte de croire et l'acte de foi ne relèveraient pas de quelque irrationnel, ou irraison – et pourraient alors autoriser une expertise dans les règles de la sociologie – mais d'une raison « déclose », ouverte à l'excès, à l'écart, à la rupture, au surgissement – tels que l'identifie un « regard sur l'humain à l'œuvre ». En cet autre sens, une « science » est-elle possible, de ce rapport sans cesse à ce qui ne se dit ni parfois ne se pense : ce que les mystiques nomment l'*inhabitation* réciproque de « dieu » et de la « créature », et leur « effacement », qui ne serait pas nécessairement une science, la négativité ? Sans doute l'expérience mystique rejoint-elle en ce cas précis la « connaissance expérientielle du divin » dans l'univers métissé des spiritualités bouddhiste et chrétienne, dont Xavier Gravend-Tirole fait l'ardent plaidoyer – au revers d'une Église qui « manque l'accès direct à l'expérience du Christ fils de Dieu », soit à la « raison » même de la foi.

- 5 Ce « contact avec Dieu », dont les sciences sociales sont requises de traiter, au risque de n'en pouvoir répondre, la philosophie semble mieux à même d'en approcher. Ghislain Waterlot rappelle la conception de Bergson : l'intuition au principe de telle expérience. Et, déjà, le « surgissement tout à fait exceptionnel d'une vie divine dans un sujet humain ». Et la nécessité de se situer « à l'intérieur de la réalité que l'on se donne à comprendre », sa genèse, son déploiement, sa « vérité ». Vivre ce « mouvement intérieur de l'être », et revenir sans cesse « à l'action même du principe en nous », « épouser son libre mouvement ». Si l'on peut ainsi faire science de cette émotion/intuition religieuse, c'est parce qu'elle ne concerne pas, au moins dans sa forme inchoative, les seuls virtuoses en spiritualité, mais chacun en sa propre « disposition à réceptivité ». A. Feneuil, dans son ouvrage sur la position de la mystique chez Bergson (cf. ASSR *supra*), explicite le triangle conceptuel – émotion/intuition/ personne – à partir duquel cette « saisie immédiate de l'absolu » peut se vivre et se penser. Ce sont là conditions strictement philosophiques que G. Waterlot vérifie, pour étayer l'affirmation de dieu qui se propose ici, dans l'expérience d'une subjectivité portée à sa plus haute tension.
- 6 Si donc la philosophie paraît plus capable que les sciences sociales de s'approcher au plus près, et de nommer, le travail de la subjectivité, il demeure que l'on peut s'interroger, avec Anne Coubray, sur les « processus cérébraux » qui sont sollicités dans la constitution des croyances. La psychologie cognitive apporte une information essentielle dans ce que l'on pourrait appeler la genèse de la pensée religieuse, en prenant à contre-pied le concept d'intuition. À l'inverse des attentes intuitives dont les individus sont généralement porteurs dans leurs actions, comportements, stratégies et projets quotidiens, il n'est véritablement de pensée religieuse que « contre-intuitive », lorsque l'assentiment à l'incertitude, l'étrangeté ou le paradoxe, fait violence au consentement à la seule aventure sans risque. Tout devient alors possible, et pensable, dès lors que l'on accepte une représentation « sur la base du seul témoignage d'autrui » en qui toute « confiance » se donne. Mais au-delà de cette exigence de « déférence épistémique » qui conditionne la confiance en une autorité comme raison de croyance, la psychologie cognitive rencontre, et renforce, les arguments anthropologiques présentés par Albert Piette. Pour cet auteur, qui reprend ici les propositions avancées dans ses précédents ouvrages (notamment *L'acte d'exister*, 2009 [ASSR, 148], *Anthropologie existentielle*, 2009 [ASSR, 152], *Propositions anthropologiques*, 2010 [ASSR, 156]), l'acte de

croyance est « l'actualisation à un moment donné de compétences cognitives » laissées en jachère ou non encore disponibles dans l'émergence de l'*homo sapiens*, qui autorisent de penser ensemble, comme compossibles, des « qualités contradictoires », qu'une logique eut écartées. En toute rigueur, la pensée logique « précède la capacité à produire des énoncés religieux », c'est-à-dire des énoncés « contre-intuitifs », tissés d'incertitudes et d'erreurs. Cela suppose fluidité, « faiblesse de la volonté », docilité d'une existence relâchée, et apprentissage de la « non-vérification », du « report », de « l'oubli », etc. échappant ainsi aux contraintes et nécessités du monde « réel ». Croire est alors bien cette « oscillation » permanente entre le vrai et le faux, cette « contre-intuitivité » qui permet de penser ces « existants incertains » dont « le divin » est le nom en absolu. L'expérience religieuse apparaît ainsi comme expérience minimale – expérience de la minimalité – que définissent cette rupture avec le monde de la certitude et de la compétence, cette déflation généralisée de tous les signes et valeurs institués, et cette disponibilité à passer outre au « bizarre », et suspendre le jugement. Il y a – et ce n'est pas le moindre de ses paradoxes – de la neutralité au principe du croire : ni vrai ni faux ; ni l'un ni l'autre, l'un et l'autre – le neutre.

- 7 Peut-être est-ce sous condition de cette nouvelle donne anthropologique que l'on peut, avec Jean-Paul Willaime, s'opposer à tout réductionnisme, et tenter, à partir d'une refonte radicale de la démarche sociologique, de traiter l'expérience religieuse comme « mise en forme de la présence – absence d'un ailleurs, d'une entité invisible ». Au prix, sans doute, de ne tenir les critères strictement collectifs et positifs que pour fragments d'un « événement » autrement plus décisif, qui relève de la raison même de l'existence humaine. Et dont la qualification de « religieux » n'est que le nom premier de ce qui se dit subjectivité. Dont la sociologie peine à faire la « science », quand la philosophie, de longue date, herméneutique et phénoménologie mêlées, se dispose en son centre même.