

## INTRODUCTION

# Vers une philosophie des approches empiriques des religions

Ce livre est un aboutissement, et il se veut un point de départ. Un aboutissement, parce qu'il est le fruit d'un séminaire mené sur plusieurs années par de jeunes chercheurs, au cours duquel les études empiriques des religions ont été examinées dans toute leur diversité<sup>1</sup>. Le séminaire a donné lieu en janvier 2010 à un colloque avec quelques-uns des plus importants spécialistes francophones du domaine. Plusieurs de leurs contributions sont ici reprises et augmentées. La confrontation interdisciplinaire, comme méthode de ce travail en commun, était indissociable de son ambition : faire émerger, à partir d'une prise en compte des études empiriques effectives de la religion, les grandes lignes de ce qui pourrait être une *philosophie des approches empiriques des religions*. Qu'est-ce à dire ?

Les religions sont désormais un champ d'études pour de nombreuses sciences qui se présentent comme empiriques, en ce sens qu'elles mettent en œuvre un ensemble de procédés dits d'observation, par lesquels elles déconnectent le phénomène de son contexte subjectif d'appréhension pour l'inscrire dans un contexte susceptible d'analyses et de critiques objectives<sup>2</sup> : le phénomène devient un fait de l'expérience. L'essor de ces sciences des religions ne résulte pas seulement, de manière mécanique, du développement croissant des recherches en

1. Le « Laboratoire Jr » EPAER (Enjeux philosophiques des approches empiriques des religions) de l'École normale supérieure de Lyon.

2. Avec ce paradoxe que, dans certaines sciences sociales, l'objectivation du phénomène ne devient possible que par l'insertion du chercheur dans le contexte subjectif de son apparition.

sciences sociales, mais aussi d'une demande forte de nos sociétés contemporaines. La démarche empirique paraît susceptible de désamorcer les conflits sociaux que les discours religieux peuvent favoriser, en leur superposant un autre discours, plus neutre et plus englobant. Et il est clair que la neutralité constitue l'*a priori* méthodologique de toute recherche empirique : la constitution d'une *expérience*, c'est-à-dire d'un domaine susceptible d'analyses et de critiques objectives, suppose la mise entre parenthèses des jugements de valeur. L'intuition à l'origine de ce livre est que le développement des sciences des religions, aussi naturel qu'il puisse être du point de vue de l'histoire des sciences et légitimement nécessaire qu'il puisse sembler du point de vue social, est riche de problèmes nouveaux et spécifiques, dont la prise en charge philosophique peut être fructueuse.

Ces problèmes sont de deux ordres indissolublement liés mais distinguables en droit. Il s'agit d'une part de problèmes *épistémologiques*. Ceux-ci naissent du simple constat de la diversité des disciplines intéressées par les religions. Dans les sciences sociales tout d'abord : dès la fondation de la sociologie, et tant en France qu'en Allemagne<sup>1</sup>, les religions en ont constitué un objet privilégié ; l'histoire des religions s'est assez développée pour devenir une discipline autonome, sous l'influence en particulier de Max Müller, sans que les religions aient cessé par ailleurs d'intéresser l'histoire politique, l'histoire sociale ou l'histoire des idées. Au-delà même de ces disciplines déjà très différentes entre elles, les religions font aussi l'objet d'une attention soutenue de la part des sciences du comportement, de la psychologie empiriste du début du xx<sup>e</sup> siècle aux sciences cognitives contemporaines, et à certains champs de la biologie évolutionniste. Toutes ces disciplines ont en commun de prétendre aborder les religions comme des faits de l'expérience au sens que nous avons dit, sans d'ailleurs pour autant contester nécessairement l'importance de la dimension subjective des croyances, individuelles ou collectives. Toutefois, il est évident que les méthodes d'observation et de contrôle diffèrent d'une science à l'autre. L'expérience du sociologue n'est pas celle du biologiste évolutionniste, et toutes deux diffèrent de

1. Que l'on pense ici à Émile Durkheim, Max Weber ou Georg Simmel, auxquels il est renvoyé dans la bibliographie de fin de volume.

celles du psychanalyste et de l'historien. En sorte que la simple confrontation des différents points de vue mène déjà à s'interroger sur les convergences, les écarts ou les oppositions entre les différents *concepts épistémologiques* de « religion » utilisés par ces sciences, autrement dit les outils par lesquels ces différentes sciences construisent ou délimitent le « fait » religieux. Comment le concept de « religion » opère-t-il dans chacune de ces sciences, quelles variations peut-il admettre, et sur quels points ? Comment les sciences des religions peuvent-elles à la fois se distinguer entre elles et des autres sciences, par exemple l'histoire des religions à la fois de la sociologie des religions et de l'histoire générale ? D'où ces distinctions tirent-elles leur légitimité ?

Ces questions épistémologiques rejoignent bien entendu des interrogations de type plus proprement *philosophique* sur la religion. Car il est évident que les réflexions sur le concept épistémologique de religion ne peuvent être sans conséquence pour une théorie générale de la religion. Selon, en effet, l'approche choisie, la religion peut être un ensemble de rites, un mécanisme psychologique de défense ou encore l'appendice désagréable d'un dispositif comportemental sélectionné par l'évolution. Le rapport du concept épistémologique au concept d'objet est, en lui-même, à problématiser : doit-on, et comment, articuler dans une notion unifiée de religion les différents outils conceptuels utilisés dans les différentes sciences empiriques ? Au contraire, cette diversité des approches empiriques doit-elle conduire à réfléchir soit sur la diversité des religions, sur le caractère intrinsèquement multidimensionnel de tout fait religieux, ou encore à mettre en cause l'idée même de religion ? On voit ici le caractère inextricable de la dimension épistémologique et proprement philosophique de la réflexion. Élaborer une épistémologie des sciences des religions, c'est toujours, d'emblée, tracer les premiers traits d'une théorie des religions.

La chose est d'ailleurs compliquée par le fait que les religions produisent elles-mêmes des discours sur ce qu'elles sont, et non seulement sur ce qu'elles sont, mais aussi sur leur rapport à l'expérience. Autrement dit, si une réflexion épistémologique sur les approches empiriques des religions conduit nécessairement à une interrogation philosophique sur la religion, une pensée philosophique conséquente de la religion, qui tâche aussi de rendre compte des manières dont les religions se comprennent

elles-mêmes, mène par sa propre voie à une réflexion sur l'épistémologie des approches empiriques des religions. Le présent ouvrage élaborera son questionnement à partir de regards sur le christianisme et les autres religions ne seront envisagées qu'à titre de contrepoints et d'excursus, pour en éclairer certains aspects. Non que le programme de recherche proposé et mis en œuvre ici doive être restreint aux questions chrétiennes, loin de là, mais la concentration sur le christianisme était le plus à même d'en dévoiler dans un premier temps l'importance et la fécondité. Car le christianisme, irréductiblement divers lui-même, occupe une place privilégiée par rapport aux sciences des religions, apparues en Europe sous son impulsion, mais tout aussi bien en réaction contre lui. Cette intrication historique a eu deux conséquences, qui justifient le choix d'une telle concentration pour un livre introductif. D'une part, l'épistémologie des sciences des religions a été marquée par les conditions de leur naissance dans des sociétés majoritairement chrétiennes. Le christianisme a constitué un défi majeur pour les tentatives d'explication sociale ou naturaliste de l'expérience religieuse, les marquant durablement dans leur forme. Même et peut-être surtout lorsqu'elles ont voulu prendre pour objet des phénomènes non chrétiens, le christianisme est le plus souvent resté leur arrière-plan, comme modèle ou contre-modèle, explicite ou non. D'autre part, la confrontation directe aux sciences des religions a conduit, dans le christianisme, à l'élaboration de théologies qui les prennent en compte. En sorte que la problématique de l'accès empirique aux religions a atteint, à propos de la question chrétienne, et en particulier autour de la notion de foi, une complexité et une acuité probablement sans égales.

L'étude des manières dont le christianisme a pensé son rapport à l'expérience revêt donc une grande importance pour le philosophe des approches empiriques des religions. Prenons un exemple<sup>1</sup>. Au xx<sup>e</sup> siècle, des théologies chrétiennes ont insisté

1. Il n'est pas pris au hasard : il existe aujourd'hui, en particulier aux États-Unis, un débat sur la question de la possibilité et de l'opportunité d'intégrer Karl Barth et sa théorie de la religion dans le « canon » des études sur la religion (*religious studies*), au titre de théoricien de la religion parmi d'autres tels qu'Émile Durkheim, Sigmund Freud ou Max Müller, et ce malgré la netteté de son engagement proprement théologique. À ce propos, on se reportera à Garrett Green, « Challenging the Religious Studies Canon : Karl Barth's Theory of Religion », *The Journal of Religion*, 75, October 1995, p. 473-486 ; Russell McCutcheon, *Caretakers : Redescribing the Public Study of Religion*, Albany, State University

sur le fait que le christianisme – et ce pour des raisons théologiques internes, en particulier la signification de la Croix – ne pouvait être saisi à partir de l'expérience, qu'il s'agisse de l'expérience sociale (de la vie communautaire ou de l'institution ecclésiale), historique (le développement d'une tradition ou d'une Église) ou psychologique (la foi comme croyance ou sentiment). C'est en particulier le cas de Karl Barth, pour qui la foi « *n'est pas* une expérience » mais « *plus* qu'une expérience »<sup>1</sup>. Il ne s'agit pas pour lui d'affirmer que le fidèle n'éprouve rien de sa foi. Ce serait non seulement insensé mais, selon lui, inadmissible chrétiennement. Il s'agit plutôt de chercher à dire, à partir du christianisme et pour le penser, un sens spécifique de l'expérience.

La foi chrétienne, en effet, telle que Barth l'envisage, est essentiellement une relation à Dieu, initiée *par* Dieu. En conséquence, elle ne peut être, comme telle, indépendante du rapport de Dieu au fidèle et à ce qu'il éprouve : il n'y a pas de véritable phénomène de foi constitué hors de sa relation à *l'objet de la foi*. Ou encore : rien d'intrinsèque ne fait de la foi ce qu'elle est, mais seulement son rapport à Dieu, dont Dieu seul peut décider. Cela veut dire que, du point de vue du sujet qui l'éprouve ou de l'observateur qui la saisit, une véritable expérience de la foi ne peut *en rien* être distinguée d'une *fausse* expérience de la foi. Car si une telle distinction était possible, cela voudrait justement dire que le critère de la foi véritable ne serait plus dans son *rapport* à Dieu, mais bien en elle-même comme phénomène : la foi, dans ces conditions, ne serait plus la foi.

C'est la raison pour laquelle il est, selon Barth, nécessaire à l'expérience de la foi en tant que telle qu'elle puisse toujours être niée comme foi. C'est le prix de sa compréhension comme expérience du rapport à Dieu. Il faut en effet, pour que ce rapport

---

of New York Press, 2001 ; Tyler Roberts, « Exposure and Explanation : On the New Protectionism in the Study of Religion », *Journal of the American Academy of Religion*, 72, 2004, p. 143-172. La question à poser n'est pas uniquement celle de savoir s'il faut ou non être un « *outsider* » pour avoir droit de parole dans le champ des sciences des religions, mais jusqu'où la parole d'un « *insider* » peut *en tant que telle*, aussi dans sa réflexion méthodologique ou épistémologique, et non seulement comme objet à investir à partir de certains *a priori* méthodologiques extérieurs, permettre de féconder ce champ.

1. Karl Barth, *Dogmatique [Kirchliche Dogmatik]* (1932), trad. F. Ryser et J. de Sènarclens, Genève, Labor et Fides, I/1\*, § 6 [t. 1], p. 202.

soit véritablement constitutif de l'expérience de la foi, que rien hors ce rapport ne puisse distinguer une véritable expérience de foi d'une fausse. Or ce rapport, s'il dépend de la seule décision de Dieu, ne peut être connu que de lui. Ainsi, il faut que la foi, en tant qu'expérience, puisse toujours être saisie, et pleinement saisie, jusqu'à pouvoir y être *réduite*, à un fait psychologique, social, neurologique éventuellement. Sans cette possibilité pour elle d'être toujours, du point de vue humain, démasquée comme une fausse foi, comme un phénomène inscrit de plein droit dans les coordonnées de l'expérience humaine et uniquement humaine, la foi n'est plus la foi, parce qu'elle ne dépend plus de Dieu. Ou encore : *pistis*, la foi doit toujours pouvoir être saisie comme une simple *doxa*<sup>1</sup>, ce qui signifie que l'expérience de la foi, pour Barth, est toujours l'expérience d'une impossibilité de faire véritablement l'expérience de la foi : non pas seulement une inexpérience, mais une expérience de l'absence d'expérience – ce qui serait peut-être une manière de définir le doute. Par conséquent, la conception barthienne de l'expérience de la foi oblige à forger un concept d'expérience tel que puisse y être intégrée la possibilité d'une expérience de l'absence d'expérience : il faut alors dissocier l'expérience de la présence ou du donné en un sens trop immédiat, et en tout cas de la positivité<sup>2</sup>. Une double question devrait alors être posée : un tel concept d'expérience est-il possible<sup>3</sup>, et dans quelle mesure une réflexion sur cette possibilité peut-elle être utile aux sciences des religions pour se comprendre elles-mêmes ?

1. Nous anticipons ici la distinction que Philippe Grosos souligne avec tant de soin dans sa contribution.

2. Mais probablement pas de ce que Jean-Luc Marion appelle la donation, en la distinguant justement de l'intuition, et pour qui « si tout ce qui se montre se donne, tout ce qui se donne ne se montre pas pour autant » (Jean-Luc Marion, *Étant donné*, Paris, PUF, 1997, § 6, voir aussi son texte très court mais très explicite : « Remarques sur les questions posées par Smadar Bustan », *ThéoRèmes* [En ligne], Philosophie, mis en ligne le 12 juillet 2010, URL : <http://theoremes.revues.org/65>). Jean-Luc Marion forge le concept de contre-expérience pour tâcher de circonscrire ce genre de phénomènes, où ce qui se donne ne se montre pas. Il y a bien là un mouvement similaire à celui que je tâche de souligner chez Karl Barth. Il resterait à examiner en détail jusqu'où le rapprochement peut aller entre la « contre-expérience » telle que Marion la conçoit et l'expérience de la foi chez Barth.

3. J'ai posé une question similaire à partir de l'étude de deux autres auteurs religieux qui ont en commun, avec Barth peut-être et probablement selon une tradition chrétienne ancienne, de faire du doute un élément constitutif de la foi, et non pas un obstacle extérieur ou le simple adjuvant d'une foi raisonnable : Charles