

CHAPITRE 12

Objectiver le vécu *Réponse à Emmanuel Falque*

Emmanuel Falque avait une mission : montrer en quoi la phénoménologie pouvait se distinguer des approches empiriques des religions, notamment à partir de son interprétation de l'expérience religieuse. Son texte ouvre un débat en prenant position, et appelle une réponse que je prends à mon compte. Cette réponse n'est pas celle du projet dont est né cet ouvrage, le projet EPAER (Enjeux philosophiques des approches empiriques des religions). En effet, ce projet ne défendait a priori aucune position, mais a voulu créer les conditions d'un débat, développer la connaissance des approches empiriques des religions pour mieux les évaluer, sans parti pris dans un sens ou dans l'autre. Je reprends donc la discussion, dans ce débat, en première personne.

Je partage l'idée générale qui sous-tend l'intervention d'Emmanuel Falque. La philosophie ne doit ni oublier l'expérience religieuse, ni la réduire, volontairement, par un athéisme militant, ou involontairement, par une inattention à la spécificité de son objet d'étude. Pour développer une lecture philosophique de l'expérience religieuse, Emmanuel Falque se réclame de la méthode phénoménologique qui serait plus pertinente pour retrouver le sens véritable de l'expérience en général et de l'expérience religieuse en particulier. Cette primauté de la phénoménologie est double : primauté au sein des méthodes philosophiques et primauté par rapport aux sciences humaines et sociales. Ce n'est pas ici le lieu de discuter de la place que doit occuper la phénoménologie dans le travail philosophique.

Emmanuel Falque fait allusion, avec raison, au débat avec la philosophie analytique, débat qui imposerait une réflexion métaphilosophique éloignée de notre propos¹.

Les questions que nous nous posons à la lecture de l'article d'Emmanuel Falque sont les suivantes : a-t-on besoin d'une méthode phénoménologique pour préserver, dans une exposition rationnelle, l'originalité de l'expérience religieuse ou bien une authentique science ne peut-elle pas rejoindre l'expérience religieuse au plus près ? Et même s'il s'agit d'exposer un vécu, avec toutes les limites qui accompagnent habituellement cet exercice puisque l'auteur comme le lecteur ne sont pas en situation d'expérience religieuse, pourquoi le texte scientifique ne permettrait-il pas de dire, avec le plus d'exactitude possible, ce qui est vécu ?

Pour bien comprendre ce qu'il faut attendre d'une réponse à ces questions, il faut remarquer que, comme Emmanuel Falque, nous ne cherchons pas à élaborer une apologétique ou à faire communier religieusement les esprits. L'enjeu est la manière d'exposer au plus près l'expérience religieuse, sans reproduction de celle-ci. Cette position est pour le moins difficile quand on annonce aussi vouloir revenir au vécu lui-même car on se demande parfois s'il faut faire revivre l'expérience ou bien la représenter. Si le phénoménologue avait pour but de nous mettre en situation d'avoir une expérience religieuse, alors il voudrait nous donner la foi et la critique serait facile. Mais tel n'est pas son but. S'il s'agit de faire revivre l'expérience, avec la mise entre parenthèses de la foi, nous ne voyons pas très bien l'intérêt d'une telle démarche, non parce qu'il manque la foi, mais parce que l'on ne lit pas un travail sur les expériences religieuses pour les simuler en soi. S'il s'agit de les représenter, alors il faut chercher ce qui permet de les représenter le plus justement, le plus clairement et le plus précisément possible.

L'argumentaire d'Emmanuel Falque repose en grande partie sur une disqualification de l'étude empirique de la conscience et de l'étude scientifique de l'expérience vécue et pas seulement sur une mise en question de l'analyse empirique des expériences religieuses. Aussi notre propos sera-t-il assez général en tentant

1. Sur cette question, on pourrait se reporter notamment à Roger Pouivet, *Philosophie Contemporaine*, Paris, PUF, 2008, p. 57-64.

de montrer pourquoi l'expérience vécue peut faire l'objet de sciences pertinentes, ce qui veut dire par conséquent que l'expérience religieuse n'échappe pas à l'étude empirique. Le principal problème du développement d'Emmanuel Falque semble alors se situer dans la conception de l'objectivité : à la fois sur la question de ce qu'il faut faire pour être objectif et à quoi cela sert de valoriser l'objectivité.

Il faut d'abord remarquer que l'on ne voit pas en quoi les sciences humaines et sociales pourraient être globalement assimilées à une « dissolution d'un vécu dans ses composantes logiques » selon l'expression d'Heidegger¹. La première hypothèse est que Heidegger nous invite à revivre les expériences religieuses plutôt que de ratiociner. Mais il refuse explicitement cette approche. La seconde hypothèse, plus probable, est qu'il confond trop facilement objet et objet matériel et qu'il conçoit les méthodes et les procédures d'étude objective de l'expérience comme identiques ou ressemblantes aux méthodes et procédures d'étude du monde physique. Si par méthode objective, on entend méthode des sciences physiques ou biologiques, effectivement, la prise en compte du point de vue en première personne est perdue. Mais on ne voit pas pourquoi des sciences humaines et sociales conscientes du problème de la prise en compte de la subjectivité seraient toujours et partout des dissolutions. Qu'il y ait des projets réductionnistes ou éliminativistes est une chose, que cela définisse l'ensemble des sciences humaines et sociales en est une autre. Comme nous allons le montrer, objectiver ne signifie pas réduire à un objet matériel ou physique.

Il ne faut pourtant pas en rester à ces malentendus. Par-delà sa dénonciation trop unilatérale, Heidegger travaille un problème parfaitement évident et il le travaille à partir d'un présupposé massif. Ce problème est selon Heidegger que le travail d'objectivation ne reconduit pas au vécu originnaire ; c'est évident car l'objectivation ne peut se prévaloir d'un retour à l'originnaire, mais cette critique se fait à partir d'un présupposé

1. On ne reviendra pas ici sur ce qu'il faut bien appeler l'irrationalisme d'Heidegger qui l'entraîne vers une critique généralement sans nuance du travail scientifique et technique. Il est aussi discutable de prendre l'expérience mystique comme paradigme de l'expérience religieuse car si tout croyant peut à bon droit se prévaloir d'expériences religieuses, rares sont ceux qui ont l'occasion de faire des expériences mystiques. Je ne parlerai que d'expérience religieuse dans ce texte.

massif : le vécu originare est la source ou du moins le lieu de tout sens. Cela ne va de soi, comme nous allons le voir.

L'objectivité est un problème classique en sciences humaines et sociales et l'on sait que la défense de l'objectivité et de la scientificité de ces sciences s'est notamment faite à partir de l'étude du religieux, du sacré ou du symbolisme.

L'objectivité dans l'étude empirique est l'effort pour que la valeur des travaux scientifique ne soit pas seulement relative à ceux qui étudient les expériences religieuses. L'objectivité est d'abord le propre de connaissances qui visent l'accord critique des esprits en tendant à représenter le plus justement possible ce que l'on connaît. C'est pourquoi il faut méthodiquement définir des objets d'étude et des catégories capables de rendre compte de ces objets. Découper la réalité en objets d'étude ne signifie pas nécessairement que l'on construit les objets d'étude à partir de la méthode. Si je décide d'étudier les instruments de rituel de telle culture, cela ne signifie pas que je construis des objets qui n'existent pas indépendamment de moi. Si je décide d'étudier les relations de pouvoir, cela ne signifie pas que je construis ces relations, car elles existent effectivement indépendamment de mon étude. Il s'agit seulement de focaliser son attention et son travail sur une partie de la réalité. Évidemment, il y a de bons découpages et de mauvais découpages.

L'objectivité signifie aussi l'indépendance de ce qui est connu par rapport à l'activité de connaissance. S'interroger sur la pertinence des catégories utilisées et sur la perturbation de l'objet étudié par le sujet connaissant fait partie des problèmes classiques d'épistémologie des sciences humaines et sociales. Mais la discussion sur les catégories s'ancre dans la volonté de dire des vérités sur ce qui est et la possible perturbation de l'objet d'étude par le scientifique n'est mise en question que sur l'arrière-plan d'une exigence de représenter plus justement cet objet doté de propriétés indépendamment du sujet connaissant¹, objet qui peut être une expérience vécue². Si le phénoménologue, pour valoriser le retour au vécu contre l'objectivation, doit supposer un constructionnisme de la connaissance

1. Le phénoménologue est probablement encore trop kantien sur ce point.

2. Il y aurait encore un autre problème qui serait de savoir si l'on peut objectiver un sujet, ce qui n'est pas la même chose que de savoir si l'on peut objectiver des expériences vécues.

pour les sciences empiriques¹, alors il est tout à fait possible d'avoir une conception moins relativiste de la connaissance objective qui ne donne aucune raison d'opter pour une autre méthode, même dans le cas d'une étude de l'expérience vécue.

En appeler à plus d'objectivité dans l'étude de l'être humain ne signifie pas confondre les attitudes d'une personne avec les propriétés d'un objet matériel, avons-nous dit. Ce n'est pas non plus considérer que l'objet d'étude sera donné et expliqué comme le serait l'objet d'étude du physicien. Il est loin le temps où la sociologie gagnait sa respectabilité en demandant que les faits sociaux soient considérés comme des choses. Les catégories des sciences humaines et sociales font l'objet d'une reprise critique régulière pour pouvoir être à la hauteur de l'humain étudié et le philosophe doit faire confiance à ce travail réflexif interne aux sciences humaines et sociales car seule la constitution critique d'objets d'étude et de protocoles d'étude assure que la visée de vérité n'est pas vaine.

Le phénoménologue refusera une telle objectivation de l'expérience car plutôt que d'introduire une distance critique pour objectiver, il faudrait au contraire retrouver un vécu qui fasse sens pour nous. Nous n'accusons pas le phénoménologue d'abandonner toute rationalité discursive mais le problème est de savoir si ce qui peut être dit de l'expérience suppose un refus de l'objectivation au profit de l'*Erlebnis* doublée d'une *Erfahrung*. Emmanuel Falque souligne que l'expérience, religieuse ou non, n'est accessible que si l'on répète grâce aux méthodes phénoménologiques le geste de saint Bernard. Je cite Emmanuel Falque citant Bernard :

Nous lisons aujourd'hui au livre de l'expérience [*hodie legimus in libro experientiae*] – Bernard précisant alors : Faites un retour sur vous-mêmes [*convertimini ad vos ipsos*], et que chacun examine sa propre conscience [*et attendat unusquisque conscientiam suam*] sur ce que nous avons à dire.

Ce que Emmanuel Falque commente ainsi :

Hodie legimus in libro experientiae – devient selon une traduction, ou plutôt une paraphrase de Martin Heidegger :

1. Pour une critique de ce relativisme voir : Paul Boghossian, *Fear of Knowledge : Against Relativism and Constructivism*, New York, Oxford University Press, 2006 ; *La Peur du Savoir*, tr. O. Deroy, Marseille, Agone, 2009.

aujourd'hui nous voulons nous mouvoir dans le champ de l'expérience personnelle de manière compréhensive (descriptive). Retour à la sphère du vécu propre et écoute de la révélation de la conscience propre.

On ne peut qu'acquiescer à cette proposition d'une empathie nécessaire pour celui qui veut comprendre l'expérience, ce qui permet d'insister sur l'analyse en première personne. Le raffinement dans la prise en compte des vécus ne s'oppose cependant pas à l'objectivation méthodique, c'est-à-dire à l'effort de représentation juste de ce vécu qui existe indépendamment de celui qui le décrit et l'explique. On voit mal en quoi le phénoménologue peut disqualifier l'objectivation qui est une condition nécessaire pour éviter que ce retour à l'expérience religieuse pour l'étudier et la comprendre ne devienne un retour à la vie religieuse. Comment le phénoménologue contrôle-t-il ce risque ? Selon Emmanuel Falque, ce contrôle passe probablement par une surenchère dans l'analyse du plus fondamental et dans le refus de l'attitude naturelle.

Il me semble que la mise entre parenthèses de l'attitude naturelle est plus rigoureuse en sciences humaines et sociales. Au sein de chaque science, l'attitude spontanée des acteurs est non seulement mise entre parenthèses mais surtout mise en question. Ceci ne signifie pas que la critique est extérieure à l'agent qui serait pris dans une naïveté que seul le scientifique découvre. Comme nous l'a appris Boltanski¹, il y a une critique des agents par eux-mêmes et le sociologue doit savoir faire la sociologie de la critique déjà là, avant de prendre une posture critique scientifique². Le phénoménologue doutera probablement de la radicalité d'un tel geste qui serait impuissant à rejoindre la constitution du sens qui fait que l'expérience (religieuse ou non) est telle qu'elle est. En effet, le scientifique introduit une distance là où il faudrait retrouver un vécu originaire. Les sciences humaines et sociales ne pourraient ainsi pas atteindre l'essence de l'expérience religieuse. Mais l'expérience religieuse n'est pas seulement ce qui est vécu, elle n'est

1. Voir par exemple Luc Boltanski, « Sociologie critique et sociologie de la critique », *Politix*, 1990, vol. 3, n° 10-11, p. 124-134.

2. Pour un usage de cette méthode à propos d'expériences religieuses, voir le livre stimulant d'Élizabeth Claverie sur les « apparitions » de la Vierge à Medjugorje : Élizabeth Claverie, *Les Guerres de la Vierge, Anthropologie des Apparitions*, Paris, Gallimard, 2003.

compréhensible que si on peut l'inclure dans un contexte matériel et symbolique. L'objectivation consiste à se donner les moyens méthodiques et intersubjectifs d'étudier le point de vue en première personne mais sans considérer que ce point de vue est totalement originaire et fondateur. Un des points d'écart entre l'approche empirique et la phénoménologie est probablement la différence entre l'hypothèse scientifique que le sens échappe en partie aux acteurs, ni totalement, ni aucunement, et l'hypothèse phénoménologique que le sens ultime est donné par, ou au moins dans, le vécu des acteurs¹. Il est inutile de refaire l'histoire du débat entre les phénoménologues et les sciences humaines et sociales mais l'inattention aux pratiques et aux objets manipulés qu'implique ce retour vers le vécu originaire paraît très problématique. L'exclusivisme phénoménologique semble ainsi impuissant à intégrer le travail empirique, alors que l'inverse n'est peut-être pas aussi vrai, si l'on renonce à faire de la phénoménologie une quête du fondement. La phénoménologie, grâce à ses méthodes de description du vécu et grâce à sa richesse conceptuelle, peut probablement devenir un puissant outil, parmi d'autres, des études empiriques².

Si débat il doit y avoir, il doit donc porter sur les travaux des sciences humaines qui ont renoncé aux modes d'objectivation inattentifs à la perspective en première personne et qui ont pris le parti d'aller au plus près des agents et, dans le cas des expériences religieuses, au plus près des croyants et de leurs expériences³. Cela suppose de la part du phénoménologue un renoncement à la quête de l'authentique et de l'originaire, en un mot, il faut que la phénoménologie devienne plus empirique, ce qui n'est peut-être pas impossible.

Yann SCHMITT
Institut catholique de Paris

1. C'est tout le thème de la constitution en phénoménologie.

2. Ce point est illustré : 1) par la neurophénoménologie de Varela (Francisco Varela, « *Neurophenomenology: a Methodological Remedy for the Hard Problem* », *Journal of Consciousness Studies*, 1996, vol. 3, n° 4, p. 330-349) qui cherche à combiner les méthodes objectives de la neurologie et les méthodes en première personne de la phénoménologie ; 2) par l'ethnométhodologie qui travaille sur la production de la réalité sociale par les agents sociaux (Harold Garfinkel, *Recherches en Ethnométhodologie* (1967), tr. M. Barthélémy, L. Quéré et al., Paris, PUF, 2007).

3. Voir par exemple, Albert Piette, *La Religion de Près. L'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Métailié, 1999. Ou bien encore Olivier Bobineau, *Dieu Change en Paroisse*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005.