Le surnaturel: un concept pour les sciences sociales?

Postface

Jean-Pierre Albert

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/21076>

DOI : 10.4000/assr.21076

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2009

Pagination : 147-159

ISBN : 978-2-7132-2215-3

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Jean-Pierre Albert, « Le surnaturel: un concept pour les sciences sociales? », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 145 | janvier-mars 2009, mis en ligne le 01 janvier 2012, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/21076> ; DOI : 10.4000/assr.21076

Jean-Pierre Albert

Postface

Le surnaturel : un concept pour les sciences sociales ?

Comment vivrions-nous, qui serions-nous si les dieux, les esprits, les démons et les morts avaient le même type d'existence que les cailloux, les chats et les humains vivants ? Y aurait-il des cultures dans lesquelles la différence entre ces deux sortes d'êtres ne serait pas faite, et où l'on traiterait avec les dieux (etc.) comme avec les chats ? S'il en était ainsi, il est clair que la religion – à supposer qu'elle existe –, serait un aspect de la diplomatie, de l'économie, des techniques, et rien d'autre. Que les dieux (etc.) seraient des hôtes légitimes de la géographie, l'ethnographie ou l'histoire naturelle. Ce qui n'est manifestement pas le cas, au moins à nos yeux d'occidentaux modernes. Et c'est pourquoi nous disposons de la notion de « surnaturel » pour signifier que, si l'on admet l'existence de ces êtres, il faut leur assigner un statut ontologique et cognitif particulier. Mais le débat rebondit avec la seconde question : qu'en est-il ailleurs, qu'en était-il en d'autres temps ? Une cosmologie ou une ontologie distinctes de celles que nous proposent les sciences de la nature, qui excluent de leurs explications de la réalité physique le pouvoir causal des êtres du premier groupe, peut-elle construire un monde vécu dans lequel ces entités trouvent une place à *tous égards semblable* à celle des êtres de l'expérience ordinaire ? Si tel est bien le cas, une culture remplissant effectivement ce programme doit ignorer tout équivalent de notre catégorie du surnaturel et, en conséquence, celle-ci ne peut avoir aucune prétention à l'universalité.

Voilà un résumé, parmi d'autres possibles, du problème que les sciences sociales rencontrent avec la notion de surnaturel. La thèse que je défendrai ici est qu'il est, sur le fond, beaucoup plus facile à résoudre qu'on le pense d'ordinaire dès lors que l'on clarifie les deux points suivants : quelles sont les sources des savoirs sur les esprits, les dieux, les morts ? Y a-t-il des traits communs aux descriptions qui en sont faites ? Ce que l'on désigne ici comme « expériences du surnaturel » fait partie des sources de ces savoirs : grâce à elles, l'existence des dieux (etc.) est admise comme un fait avéré. Or l'incidence de « faits » de cet ordre sur l'adhésion à des représentations religieuses n'a peut-être pas suscité jusqu'ici dans les sciences sociales toute l'attention qu'elle mérite. On en a retenu surtout

un argument contre la notion même de surnaturel : s'il est admis, dans une culture, que les esprits ou les morts peuvent entrer dans l'expérience des hommes, cela prouve bien qu'il n'y a pas lieu de leur donner un statut ontologique et cognitif particulier. Ou bien, simple variante, on affirme que, dans certaines situations, un groupe institue une définition de la réalité telle que des êtres « surnaturels » deviennent des acteurs à part entière, sans spécificité notoire.

Il y a sans nul doute d'autres arguments opposables à l'universalisation de la catégorie du surnaturel, et j'en tiendrai compte dans ce qui suit en en proposant une définition qui soit effectivement universalisable. Mais je me consacrerai surtout à un réexamen des conséquences théoriques que l'on a jusqu'ici tirées de l'ethnographie d'« expériences » telles que les visions, la possession, (etc.), afin de réévaluer la portée critique qui leur est généralement reconnue quant à la pertinence de la catégorie du surnaturel. Cela me conduira à mobiliser, à côté de l'anthropologie, les ressources de la philosophie, qui offre des outils très précieux pour identifier les modalités de construction des hypothèses ontologiques impliquées dans les représentations religieuses.

Monde de la religion et surnaturel « à l'occidentale »

On ne s'attend pas, dans une revue de sciences sociales, à ce que la formule « expériences du surnaturel » soit prise à la lettre, comme ce pourrait être le cas dans une publication confessionnelle – la *Revue de spiritualité*, par exemple, abondamment nourrie de témoignages de mystiques valant comme indices de la réalité du divin. On ne s'attend pas non plus, mais c'est moins sûr, à un débat prenant en compte les recherches des métapsychistes ou parapsychologues qui cherchent à établir de façon expérimentale une version plus ou moins laïcisée de sa nature et de ses effets. Les sociologues et anthropologues adoptent plus volontiers dans leurs travaux un agnosticisme méthodologique excluant toute adhésion intellectuelle aux croyances qu'ils étudient : « expériences du surnaturel » s'entend dès lors comme une quasi citation, une expression puisée dans le discours de ceux qui « y croient ». Mais le consensus s'arrête là. Car, on le sait bien, en sciences sociales, la catégorie de surnaturel est suspecte pour bien d'autres raisons. Depuis Durkheim au moins, on reconnaît en elle le rejeton d'une tradition théologique et philosophique occidentale, elle serait née de la rencontre de la pensée chrétienne et du programme de la rationalité scientifique. Seule, en effet, l'idée d'une nature conçue comme un ensemble de phénomènes régis par des lois déterministes strictement immanentes permet de construire, en contrepoint, l'hypothèse d'entités et de modes de causalité extérieurs à cet espace. Le rejet théoriquement motivé de la notion, cependant, n'abolit pas un usage que l'on pourrait nommer déictique. Parlez à un ethnologue ou un sociologue des religions d'« expériences du surnaturel », il comprendra tout de suite ce que vous entendez par là : des occurrences de rencontre avec un esprit, possession par l'âme d'un mort ou une divinité,

apparition de personnages réputés invisibles, spectacle de capacités corporelles a priori inexplicables par la biologie... À mon sens, cette situation quelque peu schizophrénique n'est pas satisfaisante : si la notion de surnaturel n'est pas entièrement soluble dans la critique, il faut identifier ce qui en elle résiste et lui donner un statut théorique.

À cette fin, une voie nous est ouverte par les travaux d'anthropologie cognitive, en particulier les propositions de P. Boyer¹. J'en retiendrai surtout ici la notion de contre-intuitivité : tous les êtres dont les religions peuplent le monde ont pour trait commun d'être à la fois proches par certains côtés de ceux de notre expérience ordinaire – par exemple, les dieux ont généralement de fortes analogies avec les sujets humains – et de comporter, dans les descriptions qui en sont faites, des énoncés en opposition avec nos savoirs intuitifs de la réalité : ils sont le plus souvent tenus pour invisibles dans des circonstances habituelles, crédités de compétences cognitives et de pouvoirs causaux singuliers, rebelles aux cadres spatio-temporels de l'expérience humaine, voire même au principe d'identité. Ces singularités réagissent sur la représentation des interactions que les humains peuvent avoir avec eux. D'un point de vue cognitif, ce sont souvent des états modifiés de la conscience qui sont supposés favorables au contact ; quant à l'action, c'est la forme du rite qui domine. Il y a là un nombre suffisant de traits convergents qui permettent de repérer une classe d'êtres et de modes d'action que toutes les cultures distinguent peu ou prou des habitants du monde et des types de causalité auxquels nous sommes confrontés dans la vie ordinaire. Et cette classe recoupe tout à fait celle des êtres (anges, âmes des morts) et des pouvoirs causaux (la grâce, l'action divine dans le miracle) que, dans notre culture, nous désignons comme relevant du surnaturel.

On peut par conséquent considérer, à première approximation, que *notre* définition du surnaturel n'est qu'un cas particulier, local, de l'opération universelle consistant à peupler le monde d'entités et de processus causaux partiellement contre-intuitifs. L'existence d'un « monde de la religion », dont les anthropologues cognitivistes ont proposé diverses explications compatibles avec la psychologie évolutionniste (Boyer ; Atran, 2002), serait ainsi un trait universel des cultures humaines, il y aurait une « naturalité des idées religieuses » qui n'implique nullement que les idées en question soient à tous égards semblables à celles que nous nous faisons des réalités de notre expérience ordinaire. Cette formule d'inclusion n'est cependant pas entièrement satisfaisante : d'une part la catégorie occidentale du surnaturel, telle qu'elle a été élaborée par la métaphysique, ne se réduit pas à celle de la contre-intuitivité, elle intègre aussi des êtres idéaux comme un dieu cause de soi et cause du monde dont la justification est d'ordre logique ; d'autre part tout ce qui est contre-intuitif ou simplement opaque dans notre expérience

1. Je m'appuie sur ses deux ouvrages *La religion comme phénomène naturel* et *Et l'homme créa les dieux*. Les données sur l'anthropologie cognitive avancées au fil de cet article proviennent pour l'essentiel de ces sources.

du monde ou nos savoirs réflexifs (on peut songer aux nombres irrationnels en Grèce ancienne) ne fait pas signe vers le religieux ; enfin, comme le montre l'exemple des « religions séculières », il n'est pas certain que le religieux suppose toujours l'existence d'entités partiellement contre-intuitives. Tout au plus peut-on conclure à un large espace de recouvrement entre monde des religions, position d'un monde autre (incluant notre hypothèse du surnaturel) et présence dans un discours d'énoncés contre-intuitifs. Cela suffit toutefois à autoriser une extension de la catégorie du surnaturel qui, sans avoir à coup sûr une portée universelle, n'en désigne pas moins un phénomène cognitif présent dans tous les cas où l'ethnologie a reconnu du religieux : je propose de qualifier de « surnaturel au sens large » toute entité et tout processus contre-intuitifs donnant lieu à une interprétation religieuse. Certes, cela revient à faire porter au religieux, et non à la notion de surnaturel, la charge de l'universalité. Mais cette définition n'est pas tautologique si l'on admet que le religieux ne se définit pas seulement par la position d'entités surnaturelles (au sens large), mais aussi par d'autres traits observables – ceux précisément qu'ont mis en avant les théories qui voulaient tordre le cou à la notion de surnaturel : opposition sacré/profane, autorité fondée sur des « lignées croyantes », recours à des pratiques rituelles...

Une difficulté plus grave demeure : l'universalité du contre-intuitif présuppose celle de « l'intuitif ». Telle est l'hypothèse admise lorsqu'on parle de physique, biologie et psychologie « naïves », impliquant que l'horizon des attentes des hommes est indexé de manière globalement exacte sur ce qui se passe effectivement dans le monde, et donc qu'un noyau de représentations de la réalité échappe à la diversité des cultures. Cela revient en quelque façon à la thèse de l'universalité, de fait sinon de droit, d'une sphère de la naturalité. Mais celle-ci ne tombe pas sous la critique durkheimienne invoquant la relativité de *notre* idée de nature et son extension abusive. Il s'agit seulement d'affirmer que, le monde et nos compétences cognitives étant ce qu'ils sont, tous les hommes partagent un même fond de certitudes, pratiques autant que réflexives, sur la réalité empirique, c'est-à-dire sur ce qui se passe habituellement dans le monde et sur les conditions d'actions humaines efficaces. Aussi n'est-il guère surprenant qu'un même échantillon d'« anomalies naturelles » (éclipses, monstruosité, naissances atypiques) soit valorisé dans nombre de cultures et fasse l'objet d'interprétations religieuses, ou encore que l'action rituelle soit partout et toujours morphologiquement distincte de l'action technique.

Sur cette base, il est possible d'admettre, sans état d'âme, la notion de surnaturel au sens large telle que je l'ai définie. Mais il est à craindre que ce raisonnement reste suspect d'universalisme fallacieux et donc d'ethnocentrisme. Je voudrais par conséquent développer dans ce qui suit une argumentation en partie indépendante pour arriver au même résultat. Mon point de départ sera le suivant : contester la notion de surnaturel au sens large revient à affirmer qu'il existe des ontologies et des cosmologies assez différentes pour que ce qui est ici tenu pour

immanent, empiriquement attesté, soit ailleurs tenu pour transcendant et validé par d'autres voies que celles de l'expérience directe. Il faut donc : 1- s'interroger sur des expériences qui conduiraient, plus que d'autres, à redessiner en profondeur les contours du monde vécu ; 2- préciser leur rôle dans la genèse des savoirs disponibles sur le « monde des religions » ; 3- examiner si ces savoirs se distinguent ou non, qualitativement, de ceux qui concernent la réalité empirique. Ce dernier point conduit à introduire dans le débat une notion qui, dans notre tradition, est assez systématiquement associée aux représentations du surnaturel, celle de *croyance*. Clarifier ses liens avec ce que nous désignons comme « expériences du surnaturel » permettra, dans un premier temps, de discuter un des argumentaires contre la catégorie de surnaturel les plus connus, celui de Jean Pouillon dans ses « Remarques sur le verbe croire » (Izard, Smith, 1979 ; Pouillon, 1993).

Expérience et croyance

De façon schématique, les ressources des convictions religieuses se ramènent à trois grands registres : des arguments métaphysiques, une révélation située dans le passé (mythes tenu pour « parole des ancêtres » ou histoire sainte) et des preuves tirées d'expériences actuelles. La première rubrique est peut-être la plus spécifiquement occidentale, en ce qu'elle se confond avec la tradition de la métaphysique issue du monde grec et adoptée/adaptée par le christianisme. Certes, il est douteux que les trois preuves de Dieu identifiées par Kant – ontologique, cosmologique et physico-théologique – aient jamais suscité des conversions, mais leur logique apparente a pu renforcer la conviction des convaincus – le succès actuel de l'*intelligent design*, banale formulation de la preuve physico-théologique, correspond à peu près à ce cas de figure. Or on sait que Kant, en démontrant leur artifice, a ruiné les prétentions qu'elles autorisaient à un *savoir* du divin et, plus largement, du surnaturel. On peut seulement *croire* que Dieu existe, que notre âme est immortelle – et la morale selon lui nous y invite – sans jamais atteindre à ce propos la certitude qui est celle des sciences de la nature. Peu de gens ont lu Kant, mais il ne fait guère de doute que quelque version de cette distinction constitue un moment décisif de la construction de notre modernité religieuse et philosophique.

Le principe d'une révélation appelle lui aussi une modalisation en termes de croyance de notre rapport à des énoncés religieux : croire, ici, c'est faire confiance, s'en remettre à l'autorité d'une tradition. On ne saurait prétendre soi-même accéder à des vérités qui dépassent nos capacités cognitives, mais des ancêtres, des élus, des prophètes du passé – autant de gens dignes de confiance, comme leurs pieux successeurs – nous ont transmis à leur sujet des savoirs désormais inaccessibles directement : les animaux ne parlent plus, les dieux ne convoquent plus les hommes sur une montagne pour dicter leurs lois. En somme, je ne sais pas, ils savaient, je peux croire. Mais, comme l'a écrit Thomas d'Aquin,

« la croyance est l'argument de ce qui n'est pas évident »². Autrement dit, elle offre une conviction moins parfaite que le témoignage des sens, au point qu'elle peut être tenue pour une vertu ou un effet de la grâce. Tel est le sens de la réponse de Jésus à l'apôtre Thomas « Parce que tu me vois, tu crois. Heureux ceux qui croiront sans avoir vu (Jn, 20, 29) ».

Une expérience du surnaturel, enfin, peut être entendue au sens de témoignage sur un phénomène hors norme perçu comme une réalité objectivable (par ex : un miracle, une apparition) ou de vécu subjectif emportant la conviction d'un contact avec l'autre monde, comme dans la mystique. Son invocation postule un rapport aux entités de l'autre monde distinct du régime de la croyance : on se situe dans une logique de la *preuve empirique*, non dans celle de la foi (comme décision de croire sur fond d'incertitude ou croyance-confiance), et l'on se retrouve donc en deçà de la distinction kantienne. L'expérience justifie la prétention de *savoir*, elle est certitude (c'est le mot que Pascal répète deux fois dans le texte du Mémorial), elle tend à exclure la composante de doute qui accompagne la posture de croyance. Telle serait du moins la situation qui résulterait du total alignement de ces expériences sur notre monde. Or, au vu de l'ethnographie, les choses sont beaucoup moins nettes : on voit, on sent, on ressent mais un doute demeure. On sait que l'on a perçu quelque chose d'étrange, mais quoi exactement ? Que vaut au juste le témoignage de sa propre conscience ? Ou bien il faisait sombre, ou bien on a entendu sans voir, ou bien encore c'était en rêve... La question de l'objectivité de telles expériences se pose pour nous, mais aussi pour les acteurs concernés, des expertises coutumières venant en général confirmer l'autorité de certains seulement des témoignages de cet ordre. En tout état de cause, la plupart des « faits » allégués ne satisfont pas à la procédure la plus centrale d'affirmation d'une objectivité : la validation intersubjective des perceptions.

Admettons cependant que, dans certains contextes, ces situations vécues sont effectivement classées par certains acteurs au moins dans la rubrique des expériences ordinaires. Dès lors, leur description n'impose pas de recourir à la catégorie de croyance : l'ethnocentrisme qui lui est lié, et que dénonce Jean Pouillon dans le texte cité plus haut, réside dans son couplage systématique avec la notion de surnaturel – autrement dit dans un kantisme plus ou moins conscient de lui-même. Un Occidental dira toujours qu'un autre « croit » si l'objet concerné relève, à ses yeux, de l'ordre du surnaturel. En fait, on peut dire avec Pouillon que, chez les Dangaleat, « on ne croit pas aux *margaï* [des esprits de la forêt], on les expérimente ». Mais, contrairement à ce qu'il affirme, cela n'implique nullement que les *margaï* sont ontologiquement alignés sur les êtres naturels, autrement dit qu'ils n'ont aucune des caractéristiques désignant par ailleurs les entités surnaturelles au sens large. Il suffit, pour qu'ils se distinguent des objets de notre expérience ordinaire, que leur soient associés des énoncés comme : « les esprits sont

2. Cité par J.-C. Schmitt, « Du bon usage du Credo », dans *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001, p. 98.

le plus souvent inaccessibles ; ils se rendent visibles aux humains quand ils le veulent, et à condition que le voyant ait telle qualité, ait été préparé rituellement à cette rencontre, etc. » La possibilité de l'expérience que l'on en peut avoir est dès lors soumise à un ensemble d'hypothèses contre-intuitives justement typiques du monde de la religion. En somme, le fait qu'il y ait expérience d'un esprit (et non croyance) n'implique en aucune façon la négation du surnaturel au sens large. Pouillon est rattrapé par le kantisme lorsqu'il conclut que, s'il n'y a pas de croyance, il n'y a pas non plus de surnaturel.

On arrive à la même conclusion en examinant des cas de supercherie caractérisée. Il n'y aurait aucun sens à dire qu'un dévot « croit » à un prodige accessible par des modes ordinaires de la perception. Lorsque, comme le rapporte ici Guillaume Rozenberg, un moine birman supposé incarner un *weikza* (un être venu d'un autre monde) organise un tour de passe-passe relevant de la prestidigitation la plus classique – assurer l'invisible translation d'un objet des mains d'un spectateur à celles d'un autre –, l'ethnologue incroyant *voit* exactement la même chose que son voisin croyant. Mais, pour ce dernier, il y a là une preuve de la puissance surnaturelle du *weikza* : interprétation compatible avec un phénomène qui, extérieurement, contredit les savoirs les mieux assurés de la physique naïve. Rien n'oblige cependant à penser, avec les philosophes des Lumières, que la mystification est la *cause* de la croyance religieuse. Il faut bien que celle-ci existe par ailleurs puisque, précisément, ce qui se donne à voir est aussi bien compatible avec d'autres interprétations (dont celle de l'ethnologue incrédule). Cela n'empêche pas, pour autant, de prendre au sérieux l'expérience du spectateur et son statut dans un parcours de croyance : il a *vu* quelque chose d'inexplicable selon ce qu'il connaît de la réalité du monde, et cela lui donne une *raison* de conforter l'hypothèse qui, dans le contexte, s'impose comme une sorte de carte forcée, à savoir qu'il y a bien eu manifestation des pouvoirs supra-humains du *weikza*. Cette situation, rendue ici très lisible par l'incongruité du prodige, est en fait celle de toute invocation d'un *miracle*. Le problème est de bien cerner l'articulation de la réalité perçue avec le sens qui lui est donné, c'est-à-dire de l'expérience et de la croyance. Voit-on ce que l'on croit ? Oui et non. Aucune réponse unilatérale ne rend compte de la réalité, et c'est un point que je vais essayer de préciser dans ce qui suit.

Pour l'heure, on peut retenir que le choix de s'intéresser aux expériences du surnaturel impose de sortir de la tautologie consistant à définir le surnaturel comme « inaccessible à l'expérience » : dans l'optique kantienne, si l'expérience est la seule voie du *savoir*, il en résulte que le surnaturel appelle la *croyance* en tant que modalisation spécifique du rapport à un énoncé. Il semble au contraire que *la démarche expérientielle est une manière très ordinaire de se convaincre de la réalité d'entités surnaturelles*. Celle-ci n'étant pas exclusive, et étant même logiquement subordonnée à une attitude de croyance, au sens de confiance pré-réflexive dans la vérité d'énoncés transmis culturellement. Ainsi, comme le montre

très bien ici la contribution de Grégoire Schlemmer, lorsqu'un humain affirme avoir rencontré un esprit, ce sont bien de telles représentations préalables qui servent à interpréter ce qui se passe sans être pour autant de simples comptes rendus d'une expérience perceptive : à proprement parler, on ne *perçoit* jamais un esprit, l'idée d'esprit, transmise culturellement, sert à opérer, dans certaines situations particulières, la synthèse de perceptions bien réelles, mais autrement indéterminées. Il en va de même, avec plus d'évidence, lorsqu'une infortune est rapportée à une cause surnaturelle – agression ou possession par un esprit, un mort ou une divinité : dans ce cas, il n'y a à vrai dire aucune donnée empirique pour motiver sur une base intuitive l'interprétation supra-naturaliste. Mais il revient alors au rite d'introduire l'*évidence* de l'autre monde. La cure chamanique est, à cet égard, exemplaire : ce sont les gestes du thérapeute et les hypothèses culturelles qui les accompagnent qui introduisent de la contre-intuitivité dans la situation et accréditent au niveau du vécu des participants l'implication d'entités surnaturelles.

Cette analyse débouche sur une question délicate : l'universalisme de la notion de « surnaturel au sens large » peut-il être soutenu en même temps que la reconnaissance du caractère culturel (et donc, *a priori*, indéfiniment variable) des constructions de la réalité ou des ontologies qui en dessinent les contours ? On échappe, me semble-t-il, à la contradiction si l'on admet à la fois des définitions jusqu'à un certain point variables de la réalité « ordinaire » et l'universalité d'un geste de discrimination : en dehors de toute métaphysique ou théologie explicite, les modes d'information sur les esprits (etc.) et les transactions que l'on a avec eux ont une spécificité dont l'ethnographie montre qu'elle est toujours en quelque façon reconnue dans les discours et les pratiques indigènes. Par suite, leur statut ontologique n'est pas *à tous égards* aligné sur celui des habitants plus habituels de ce monde. La même conclusion peut être tirée de l'incomplétude épistémologique qui caractérise les expériences alléguées : si elles étaient en tous points semblables à nos expériences ordinaires, la seule conclusion raisonnable serait que les esprits existent effectivement. C'est là, du reste, la conclusion des démarches qui, du spiritisme « expérimental » du XIX^e siècle à la parapsychologie, prétendent objectiver leur réalité (quitte à la redéfinir dans un langage pseudo-matérialiste) selon les critères des sciences de la nature.

Nous disposons donc à présent, en faveur de la thèse du surnaturel au sens large, de deux « opérateurs d'universalité » dont le statut n'est pas le même. Le premier, en effet, est « emic » : il existe partout une distinction entre des types d'êtres et d'expériences, même si les catégorisations qui en résultent sont variables. Le second est « etic » : c'est moi qui relève dans les expériences alléguées du surnaturel des manquements aux procédures logiquement fondées de prétention à l'objectivité. Est-il possible d'articuler ces deux perspectives ? Oui, si l'on parvient à montrer qu'une même difficulté logique est à l'origine des catégories culturelles de dieux, esprits etc. et des anomalies repérées dans les expériences prétendant à l'objectivité. Cette tentative permettra en même temps de rendre

compte de deux faits trop souvent minorés par le discours relativiste : « l'air de famille » très prononcé des êtres et processus relevant du « surnaturel au sens large » et les formes très récurrentes de leurs manifestations supposées.

Expérience et assignations ontologiques

En vertu du principe de l'agnosticisme méthodologique, l'expérience du surnaturel ne peut être qu'une expérience de quelque chose qui n'a pas à être considéré comme du surnaturel objectif. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas d'expérience du tout, mais que certains états de conscience ou certains types d'événements ou de réalités dont il a déjà été question (les anomalies naturelles, les supercheries) se prêtent mieux que d'autres à une compréhension en termes de dépassement des conditions ordinaires de notre rapport ordinaire au monde et à nous-mêmes.

Comment des états de conscience autorisent-ils cette lecture ? Toujours dans la *Critique de la raison pure*, Kant met en évidence ce qu'il nomme le « paralogisme de la substantialité ³ ». Selon lui – et la phénoménologie lui donne raison – l'expérience de la conscience ne nous renseigne en rien sur les causes de la pensée, ou la nature de notre être pensant. Le fait que nous pensons ne nous autorise donc pas à conclure qu'il existe en nous une substance pensante distincte de notre réalité corporelle. L'ethnographie, de son côté, nous apprend que l'expérience de soi et du monde est toujours structurée par une théorie culturellement transmise qui donne un contenu à la notion de personne humaine. Aussi variés soient les composants qu'on lui reconnaît (corps avec parfois des distinctions entre os, chair et sang, âme, ombre, double, souffle...), il semble acquis qu'une distinction est faite entre physicalité et intériorité, celle-ci étant inséparable de l'expérience de la pensée. Les ontologies qui en résultent se distinguent essentiellement par la manière dont elles conçoivent les rapports et la distribution de ces deux ordres de réalité entre humains et non humains. Je considère pour ma part que certains des aspects des intériorités ont des caractéristiques typiques des entités surnaturelles au sens large, à savoir que leur description inclut des énoncés contre-intuitifs. Mais il est vrai aussi que le fait de penser, ou de reconnaître des intentions (et donc une intériorité) aux animaux, fait partie de notre expérience la plus ordinaire de nous-mêmes et du monde. Il n'y a là rien qui, en son principe, fasse signe vers un monde de la religion. La question est donc de repérer des expériences de la conscience qui invitent à traiter les intériorités comme des entités en décalage avec la manière dont nous éprouvons leur place et leur rôle dans notre vécu ordinaire de sujet.

Trois types de situations ou d'expériences de la conscience en relation directe avec ce problème reviennent avec insistance dans l'ethnographie : le rêve, la possession et le voyage de l'âme tel qu'il est conçu dans le chamanisme.

3. E. Kant, *Critique de la raison pure*, 1967, p. 282 sq.

Les implications du rêve dans une pensée du contact avec le surnaturel (vision des morts ou des dieux, accès à des informations dépassant les capacités cognitives ordinaires des hommes, comme la connaissance du futur) ont été de longue date signalées par l'anthropologie et l'histoire des religions. Le rêve est assurément une expérience ordinaire, qui n'excède en rien les compétences psychiques de tout un chacun. C'est sans doute pourquoi ses lectures en clé religieuse appellent des procédures de sélection : tous les rêves ne sont pas tenus pour des fenêtres sur l'autre monde. Il faut pour cela quelque chose de plus : qu'un même rêve soit partagé par deux personnes, qu'il soit récurrent, qu'il soit provoqué ou entre dans un contexte où il fera sens au titre de confirmation d'une décision engageant l'autre monde – par exemple la fondation d'un sanctuaire. Il en va de même pour la possession ou le voyage de l'âme. Le témoignage de la conscience ou les données observables par un tiers – essentiellement des anomalies du comportement sur lesquelles le sujet n'a aucune prise – ne valent comme indices d'un contact avec du surnaturel (au sens large) qu'à l'issue d'une expertise plus ou moins codifiée.

On voit bien, sur ces exemples, la différence entre une ontologie et une cosmologie qui renvoient ces expériences de la conscience du côté de la pure subjectivité, et d'autres qui leur prêtent une valeur objective. On peut donc dire que « ce qui arrive » à la personne n'est pas semblable selon que le rêveur (pour s'en tenir à ce seul exemple) est un Indien ou un Occidental moderne. Dans les deux cas, le sens donné par le sujet à ce qu'il a vécu pourra (avec parfois des réserves) être confirmé par son entourage. Mais ce point de vue « emic » n'est pas le seul possible. Un observateur extérieur, y compris un membre de la communauté de la personne concernée, est tout aussi fondé à renvoyer du côté de la subjectivité ce qui prétendait au statut d'expérience effective. Ajoutons, pour éviter le soupçon de réintroduire brutalement une distinction entre « eux » et « nous », que ces interprétations opposées coexistent dans notre horizon culturel⁴. Si cela contribue parfois à introduire le doute, ou une adhésion à sa propre expérience modalisée en termes de croyance, il n'y a là rien de systématique : la *forme expérientielle* demeure, et avec elle une prétention à l'objectivité appelant des arguments de fait. Il s'agit donc de comprendre à la fois : 1- comment une expérience purement subjective aux yeux des uns peut être objective aux yeux des autres ; 2- comment, d'un point de vue logique, le passage du subjectif à l'objectif peut s'accomplir.

Dans tous les cas envisagés, rêve, voyage de l'âme ou possession, la pertinence religieuse de l'expérience tient à la conviction qu'il y a bien eu rencontre entre un sujet et un objet extérieur, ou implication réelle de la personne dans la situation

4. Cela ressort des protocoles de reconnaissance des miracles ou des visions mis en place par l'Église catholique. Christophe Pons montre dans sa contribution à ce numéro que l'interprétation « objectivante » de ce genre d'expérience gagne du terrain plutôt qu'elle n'en perd sur son terrain islandais contemporain.

qu'elle décrit. Comment se justifie cette lecture « objectivante » ? À un premier niveau, bien sûr, cela s'explique par l'entrée en jeu d'une théorie de la personne qui normalise a priori ce type de situation. Encore faut-il comprendre pourquoi, dans de très nombreuses cultures, c'est systématiquement le rêve, ou un sentiment de dépossession de soi-même associé ou non à des actes incontrôlés, qui supporte des interprétations faisant intervenir des réalités surnaturelles au sens large. La solution est assez simple : dans les deux cas, la personne s'est trouvée dans une situation en décalage avec son vécu ordinaire de sujet. Elle a vu en rêve ce qu'elle ne voit pas à l'état de veille – des morts, par exemple, qui ne sont plus de ce monde. Pour le dire autrement, elle découvre en elle-même un « soi » qui a d'autres compétences cognitives que celles dont elle sait disposer dans les occurrences habituelles de la vie. De même, elle s'est sentie dans la possession, directement ou à travers le récit que l'on a pu lui faire de ce qui s'est passé pendant un blanc de sa conscience, porteuse d'une identité ou d'une intentionnalité qui n'était pas la sienne. L'hypothèse que cet autre vécu n'est pas l'effet d'une activité de son psychisme (et donc purement subjectif), mais celui d'une implication dans des situations réelles n'a rien d'absurde. Il s'agit d'une option légitimement ouverte par le principe rappelé plus haut *qu'aucune expérience de la conscience ne nous éclaire sur ses causes*. Mais ce principe vaut aussi bien comme critique de toute option revenant à affirmer l'existence d'entités métaphysiques substantielles – âme une ou multiple, esprit bien réel venu s'incarner à sa place ou à ses côtés. Un même paralogisme fonde le passage, chez Descartes, du *cogito* à l'idée de substance pensante et le classement, à la rubrique des habitants légitimes du monde, de l'âme vagabonde du chamane ou de l'esprit qui vient posséder. Et, une fois posée l'existence d'une substance spirituelle, il est loisible d'en faire l'étoffe commune à tous les êtres jusqu'ici identifiés comme relevant du « surnaturel au sens large » – du revenant à l'ange, du djinn à Allah.

L'horizon d'universalité sur lequel débouche cette analyse s'avère en définitive porté par une philosophie (criticisme ou phénoménologie) plus que par l'anthropologie. Si l'on admet la portée universelle du principe de limitation posé par Kant (et je vois mal comment l'infirmier), il faut conclure que nulle expérience de la conscience ne peut soutenir l'affirmation qu'une composante de la personne a une existence substantielle, c'est-à-dire indépendante de l'existence du corps. Toute ontologie admettant une distinction substantielle entre intériorités et physicalités est par nécessité un pari – toujours pris par les systèmes religieux – qui vient remplir la béance structurelle d'un savoir seulement fondé sur l'expérience de la conscience. Cela ne veut pas dire que toutes les ontologies sont également plausibles, car il est d'autres moyens de les départager. Du moins chacune nourrit-elle une expérience de soi et du monde qui, sur la base d'un paralogisme toujours inaperçu, est à même de conforter sa crédibilité selon des voies familières aux anthropologues. Cela est d'autant plus vrai que les interprétations religieuses ne s'appliquent pas à des matériaux psychiques indifférents :

rêves, désordres sensoriels, voire même perceptions inattendues sont des états de la conscience en marge de son régime de veille et/ou en rupture avec ses attentes intuitives. Ces expériences peuvent être faites dans le cours ordinaire de la vie, mais on comprend qu'elles soient plus souvent provoquées dans des contextes rituels : c'est que le rite est un « piège à pensée » qui, de par son décalage avec la rationalité pragmatique, favorise l'évocation d'entités contre-intuitives et induit parfois, plus directement, des états de conscience modifiée favorisant l'entrée d'êtres surnaturels au sens large dans le registre d'une expérience vécue.

Au terme de cette étude, j'ai un peu le sentiment d'avoir pris un chemin long et ardu pour justifier des évidences étrangement ignorées. La première est que, sauf à adopter un relativisme intenable, il me paraît fondé d'admettre que toutes les cultures dessinent l'espace d'un « surnaturel au sens large » tel qu'on peut le conceptualiser sur la base de l'anthropologie cognitive. Moins évidente peut-être était, ensuite, la réfutation de l'argument selon lequel l'ethnographie des « expériences du surnaturel » conduit à affirmer l'indistinction ontologique de tout ce qui tombe sous les sens. Il fallait enfin essayer de comprendre pourquoi des hypothèses supra-naturalistes préalables, inséparables du sens donné à ces expériences vécues, s'imposent aussi facilement dans une culture, et cela m'a conduit à une dernière évidence : que ce qu'on appelle le surnaturel a de façon générale des liens avec l'ordre de « l'esprit » ou, plus exactement, de ce que Descola appelle le registre des intériorités, cette notion d'esprit intégrant également des processus plus « impersonnels », comme les « forces » invoquées par la magie ou la sorcellerie, qui sont difficiles à conceptualiser en dehors d'une référence à l'intentionnalité. Je suis loin d'être le premier à reconnaître dans le rêve et d'autres états marginaux du vécu de sujet la matrice des représentations d'un « esprit séparé ». Telle était déjà l'hypothèse de Tylor. Ma contribution a été d'en rapporter la genèse au « paralogisme de la substantialité ». N'est-ce pas là une « illusion naturelle », pour parler comme Kant, dont l'expression la plus probable est la constitution d'un monde de la religion ? En fin de compte, mon hypothèse est que les propriétés logiques d'une notion d'*esprit substantiel*, par delà les spécificités de ses formulations locales, travaille en profondeur les représentations et les pratiques engageant des entités surnaturelles au sens large. On ne prête pas sans conséquence une réalité à ce qui, selon toute vraisemblance, n'en a pas. Et tout le pouvoir des représentations culturelles ne peut qu'achopper à rendre à *tous égards* semblable ce que les hommes pensent et font des chats à ce qu'ils pensent et font des dieux. La réalité, écrivait Karl Popper, c'est ce qui peut me donner un coup de pied. Il y a aussi des coups de pieds de l'irréalité.

Jean-Pierre ALBERT

Toulouse, LISST – Centre d'anthropologie sociale

Jean-Pierre.Albert@ehess.fr