



HAL
open science

A chacun son puzzle. Pour un pluralisme méthodologique serein

Jean-Noël Ferrié

► **To cite this version:**

Jean-Noël Ferrié. A chacun son puzzle. Pour un pluralisme méthodologique serein. SociologieS, 2012,
URL : <http://sociologies.revues.org.gate3.inist.fr/4016>. hal-00770469

HAL Id: hal-00770469

<https://hal.science/hal-00770469>

Submitted on 7 Jan 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

A chacun son puzzle

Pour un pluralisme méthodologique serein

Je voudrais commencer par clarifier ma position de départ : le naturalisme ne me gêne pas par principe et encore moins le fait de traiter l'homme comme une espèce animale. Bory de Saint-Vincent définissait l'anthropologie - l'étude scientifique de l'homme - comme une branche de la zoologie. Jusqu'à un certain point, je n'ai rien à reprocher à cette formule. J'accepterais du reste, et également jusqu'à un certain point, l'argument inverse consistant à faire de l'étude des comportements sociaux des animaux une branche de la sociologie, et tout particulièrement lorsqu'il s'agit de comportements impliquant des interactions homme-animal. Le problème que me pose le texte de Kaufmann et Cordonier tient plutôt à sa volonté intégrative. Tout d'abord, je ne suis pas convaincu de l'utilité du « tournant naturaliste » dans l'étude des phénomènes sociaux. La manière dont elle est défendue dans le texte ne me convainc pas ; et je n'exprime pas là une opposition de principe. Ensuite, je n'arrive pas à me débarrasser de l'idée que le but de notre activité, tout au moins son but souhaitable, n'est pas de produire une théorie fondamentale de l'humanité ou de la socialité. Je suis, au contraire, attaché à l'idée, du reste parfaitement naturaliste, qu'une description bien conduite est une élucidation suffisante des choses et qu'il n'est pas nécessaire d'en questionner les fondements. Ce genre d'orientation obscurcit notre compréhension de la réalité plus qu'elle ne la facilite. J'adhère ainsi entièrement à la position de Wittgenstein sur l'obscurcissement que provoque un certain type de philosophie. Notre travail (ou du moins la manière dont je le comprends) consiste à s'occuper de ce qui se donne simplement à voir¹. Le tournant naturaliste, tel qu'il est présenté par Kaufmann et Cordonier, me paraît révélateur d'une certaine compulsion théorisante qui, au demeurant, n'est pas le seul fait des partisans de l'adoption du naturalisme dans les sciences sociales. Certes, la compulsion théorisante peut se justifier en tant que philosophie personnelle ou que philosophie commune à un groupe de personnes, comme on peut préférer lire Heidegger plutôt que Wittgenstein. Le problème n'apparaît véritablement que lorsqu'on veut convaincre les autres qu'il faut adhérer à ce point de vue parce qu'il est « celui-de-la-science-en-marche » et qu'il leur apprendra des choses nécessaires mais jusqu'alors cachées. A la limite, que des collègues veuillent me convaincre de l'intérêt de leur boîte à outils, je suis prêt à l'admettre. C'est même ce que nous faisons quand nous écrivons des articles : nous voulons montrer aux autres que nous avons réfléchi à quelque chose qui pourrait les intéresser. Là où je cesse d'être d'accord (et je ne crois pas être le seul à me comporter ainsi), c'est quand, précisément, ils m'expliquent qu'elle m'est nécessaire. Pour ma part, une théorie fondamentale de l'homme (ou de la religion, ou de la socialité ou de quoi que ce soit) n'est nécessaire ni à mon travail, ni à ma vie ni à l'amélioration de l'existence humaine. Je vais essayer d'apporter des arguments clairs, et je l'espère convaincants, en faveur de la seule partie professionnelle de mon point de vue. On peut le résumer par la formule suivante : « à chacun son bac à sable ». Je défendrai donc une forme de pluralisme méthodologique. Cette conception n'est nullement opposée au naturalisme qui caractérise la démarche scientifique. Elle est, en revanche, opposée à son

¹ Voir Wes Sharrock, « Les données : de quoi parle-t-on ? "Pour une défense des investigations conceptuelles" », dans B. Olszewska, M. Barthélémy et S. Laugier, *Les Données de l'enquête*, Paris, PUF, 2011.

extension indiscriminée à l'étude des phénomènes sociaux. La raison de cette opposition a été depuis maintenant assez longtemps développée par Peter Winch : l'étude des phénomènes sociaux n'est tout simplement pas une activité scientifique et ne gagnerait rien à l'être².

Procédons par ordre. Je vais tout d'abord revenir sur la spécificité de l'étude des phénomènes sociaux. Afin de disposer d'une empirie me permettant d'illustrer mon propos, je partirai de questions religieuses sur lesquelles je travaille. Selon sa définition classique la plus commode, celle de Tylor, la religion consiste dans la relation avec des êtres spirituels (ou surhumains)³. Cette définition est, *grosso modo*, celle dont part Pascal Boyer dans sa théorie naturaliste de la religion⁴. Son point de vue s'inscrit, d'ailleurs, dans la logique de celui de Tylor : la croyance aux être spirituels provient de notre activité mentale, d'un certain nombre de représentations qui en découlent et à travers lesquelles nous envisageons leur existence. Afin de ne pas caricaturer l'argument général de Boyer, je vais partir du résumé très favorable qu'en donne Fabrice Clément : (1) « ... elles violent toutes certaines attentes spontanées de l'esprit humain » en proposant des êtres dotés de caractéristiques contre-intuitives – c'est le cas des animaux doté d'un esprit – ce qui leur permet de marquer les esprits (humains) ; (2) « ... les croyances religieuses explicites sont à considérer comme des tentatives de justification d'intuitions "qui nous sont fournies par les processus implicite de notre sous-sol mental" »⁵. Il en découle notamment (2.1) que, puisque « nous avons été dotés, en tant qu'espèce sociale, d'un sens moral (...) [ce] dernier sous-tend nos intuitions éthiques grâce à une série de dispositions (...) déposées en nous sous la formes d'émotions spécifiques (...) [or] les mécanismes qui sont à la source de ces intuitions sont inaccessibles à la conscience. Attribuer cette intuition à la volonté des ancêtres ou aux attentes d'un dieu permet ainsi d'en rendre compte. Il en est de même de (2.2) « la propension à croire que la vie d'un défunt ne se termine pas avec son dernier souffle ». Une personne est, en effet, à la fois un être vivant et une identité. En tant qu'être vivant, elle est cognitivement « prise en charge par un système de détection des objets animés ». Lorsqu'elle meurt, ce système reconnaît qu'elle est morte. En revanche, « il est plus difficile de se séparer du fichier des personnes » mortes, de la mémoire que nous avons de leur identité et qui peut toujours être activée en fonction des occasions. La religion serait ainsi un (3) un « piège à pensée ». Elle mettrait de l'ordre dans celles-ci en prenant en charge les ruptures cognitives séparant nos conduites de leurs soubassement mental. Elle donnerait une explication culturelle et donc accessible aux comportement sociaux dont l'évolution nous aurait dotée. Cette conclusion s'éloigne légèrement du commentaire de Clément mais s'inscrit dans la logique (me semble-t-il) du propos de Kaufmann et Cordonier.

Précisons, maintenant, les contours du naturalisme de Boyer. Il se caractérise par ce que l'on pourrait décrire comme une substitution d'ontologie. En effet, Philippe Descola a

² Voir Peter Winch, *L'Idée d'une science sociale*, Paris, Gallimard, 2009 [1958], Phil Hutchinson, Rupert Read, Wes Sharrock, *There is No Such Thing as a Social Science : In Defence of Peter Winch*, Farnham, Ashgate, 2008 et Baudouin Dupret et Jean-Noël Ferrié, « L'idée d'une science sociale et sa relation à la science politique », *Revue française de science politique*, n°6, vol. 60, 2010.

³ Voir Edward Tylor, *Primitive culture : Researches into the Development in Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, vol. I, Londres, John Murray, 1873, p. 424. La définition est reprise par Paul Radin dès le premier paragraphe de son ouvrage, *Primitive religion*, New York, Dover publications, 1957 [1937], p. 9. Elle est, de nouveau, utilisée par Robin Horton, « A Definition of Religion and Its Uses », *Journal of Royal Anthropological Institute*, vol. 90, n°2, 1960 et par Jack Goody, « Religion and Ritual : The Definitional Problem », *British Journal of Sociology*, vol. 12, n°2, 1961.

⁴ Pascal Boyer, *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Paris, Robert Laffont, 2001.

⁵ Fabrice Clément, « Les dieux disséqués. Vers une science du religieux », *Critique*, n°677, 2003.

montré que l'ontologie naturaliste n'était que l'une des ontologies possibles et qu'il en existait trois autres, l'ontologie animiste, l'ontologie totémique et l'ontologie analogique⁶. Une ontologie est une collection d'êtres ordonnée par une épistémologie. Cette épistémologie est d'abord une méthode de membre permettant de mettre de l'ordre dans l'ensemble des êtres que tout un chacun est amené à côtoyer ; ce n'est donc pas une réflexion savante sur la nature de la réalité et les moyens de sa connaissance. Toutefois, rien n'exclut que des épistémologies savantes puissent migrer dans le monde de la vie ordinaire. Jusqu'à un certain point l'épistémologie naturaliste (qui va pair avec cette ontologie) a opéré une telle migration. Aujourd'hui, lorsque nous doutons de l'existence d'une chose, c'est souvent que nous doutons que son existence puisse être établie « scientifiquement » (quoique nous mettions derrière un tel adverbe). On peut penser que les membres des sociétés auxquelles de réfère Boyer (celles qu'étudient traditionnellement les anthropologues) se situent plutôt à l'intérieur de l'ontologie animiste, totémique ou ontologique qu'à l'intérieur de l'ontologie naturaliste. Prenons, par exemple, l'ontologie animiste. Elle se caractérise par le fait que les êtres vivants non-humains ont une intériorité semblable à celle des humains. On se restreindra à la question des morts (le point 2.2 de Clément à propos de Boyer).

Du point de vue de l'ontologie naturaliste de Boyer, un mort toujours présent, un esprit ou un fantôme est un fait cognitif sans corrélat existentiel, bref un fait *in intellectu*, une représentation erronée s'expliquant par le fonctionnement du cerveau. Nous ne sommes pas loin du point de vue de Tylor sur les êtres spirituels et guère davantage de celui de Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive. Prenons, maintenant un autre point de vue ontologique : le point de vue animiste. De ce point de vue, un mort est un esprit qui peut faire un certain nombre de choses et qui peut interférer d'une certaine manière avec les vivants. Chez les Achuars, il existe des fantômes aveugles qui ressemblent à des hommes et qui chassent les femmes et les enfants pour se procurer leurs yeux ou pour s'en faire des compagnons⁷. Ces fantômes représentent un risque dans les promenades en forêt en même temps qu'ils la peuplent (avec d'autres esprits prenant d'autres formes). Ils sont une occasion de récits, d'aventures personnelles et de mise en scène de soi. Leur existence permet aussi de rendre compte d'un certain type de malheurs individuels. Bref, ils contribuent à inclure le monde des faits bruts, dont parle Searle⁸, dans une trame sémantique tissée par l'intentionnalité humaine. Considérés du point de vue de leurs manifestations dans cette extériorité appropriée à l'homme, les esprits, sous l'apparence hideuse des fantômes ou sous le poil de l'animal, ne sont pas une conséquence accidentelle du fonctionnement de notre équipement mental mais une conséquence de notre présence dans le monde, autrement dit : de l'activité humaine. On pourrait adéquatement décrire ce vaste mécanisme dans une perspective lévi-straussienne, celle de l'esprit s'insérant dans les pratiques des hommes⁹ dans le même temps – et parce que c'est l'utilité des pratiques – que les hommes s'insérant dans le monde. Je ne vais pas poursuivre dans ce sens. Ce qui me paraît intéressant est que nous avons affaire à deux manières fort distinctes de concevoir les choses. La manière de Boyer consiste à ne finalement tenir compte que de l'équipement cognitif, de sorte que les manifestations mondaines ne sont que les épiphénomènes du fonctionnement de celui-ci. La fumée qui sort de la machine, pourrait-on dire. Au contraire, je peux considérer que l'essentiel du phénomène se situe, non pas dans la machinerie, mais dans la fumée (qui, bien sûr, n'est plus vraiment de la fumée). Si j'adopte l'ontologie animiste ou, plus exactement, si je prends au sérieux les êtres qui la constituent, je peux décrire un nombre important de conduites

⁶ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

⁷ Voir Anne-Christine Taylor, « Des Fantômes stupéfiants. Langage et croyance dans la pensée achuar », *L'Homme*, t. 33, n°126-128, 1993.

⁸ Voir John Searle, *La Construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, 1998.

⁹ Voir notamment Frédéric Keck, « L'esprit humain, de la parenté aux mythes, de la théorie à la pratique », *Archives de Philosophie*, t. 66, n°1, 2003.

humaines : être malade, avoir peur, donner une place aux morts, rattacher la société à un monde sensé, expliquer, inventer, rêver, et probablement bien d'autres choses.

Par « décrire », j'entends à la fois dépeindre leurs formes spécifiques (comme on décrirait une scène) et rendre compte de leurs « formalités », c'est-à-dire des mécanismes analytiquement distinguables des pratiques concrètes elles-mêmes (comme l'impératif de saluer quelqu'un qui vous salue se distingue du fait de rencontrer Paul et de répondre à son bonjour), permettant leur duplication, leur extension et leur modification. Un exemple très simple est la pratique de la queue. Je prends place, devant un guichet, à la suite d'une personne que je distingue comme « étant avant moi ». Si quelqu'un vient se placer après moi, je me situe comme « avant elle » et son identité locale est « la personne qui est derrière moi ». Par exemple, si je l'entends ronchonner parce que l'attente est trop longue, je dirai en rentant chez moi : « la personne qui était derrière moi ronchonnait ». C'est la connaissance (et la reconnaissance) de la formalité des files d'attente qui me permet de passer d'une file à l'autre ou d'évaluer les pratiques d'attente devant les guichets. La file d'attente possède ainsi un contenu normatif inhérent au principe d'ordre qui la constitue. Une personne qui ne respecte pas ce principe voit son identité morale compromise. Décrire des conduites humaines consiste donc à se faire, non seulement une idée de ce qu'elles sont, mais également à repérer les principes d'ordre à partir desquelles elles se déploient et se connectent les unes aux autres, parce que se sont ces principes d'ordre – et leur grammaire – qui sont en quelque sorte la chair de notre vie. Si je reviens aux esprits, il m'importe peu de savoir qu'il s'agit, au départ, d'un problème de mécanique cognitive (version Boyer) ou de l'impression que laissent les rêves, ce qui du reste est aussi un problème de mécanique cognitive (version Tylor) ; cela comme ceci ne m'explique pas les vastes élaborations que sont les systèmes religieux, les relations qui se tissent entre les êtres divins et les hommes, les attributions de droits et de devoir spécifiques aux uns et aux autres ; ceci ne m'explique pas davantage l'élan mystique. Tous ces développements et ces assemblages se font à l'extérieur de la machine cérébrale (je ne dis pas sans elle), en se combinant à des développements et à des assemblages déjà existants et publiquement disponibles. Ainsi en est-il des esprits ou des êtres spirituels. Ils acquièrent une existence stable grâce à toute une série de dispositifs : les esprits des animaux existent grâce aux performances du chamane, Jésus existe grâce au crucifix non moins que grâce à d'innombrables fictions et les fantômes existent grâce aux histoires qui se colportent à leur sujets. Je ne vais pas multiplier les exemples : simplement, nous savons tous que les êtres spirituels ont une présence matérielle dans notre vie quotidienne. Je ne dis pas précisément qu'ils existent comme mon voisin de palier ou la tasse de café sur mon bureau, mais ils existent tout de même, *selon leur mode d'être*, c'est-à-dire dans les mots qui font référence à eux, dans les expressions, dans les lieux et les objets de cultes. Ils existent jusque dans les discours même qui les réfutent. En d'autres termes, ils existent comme éléments de notre monde vécu, que nous croyons ou ne croyons pas en eux ; et ce faisant, ils sont connectés à une vaste trame sémantique qui donne sa facture propre au monde humain. Dès lors, l'essentiel du phénomène n'est pas dans son origine fonctionnelle mais dans son extension. Si je ne prends pas les esprits au sérieux comme des êtres (avec, certes, des modes d'être différents), c'est cette vaste extension que je me dissimule. Je crois avoir tout expliqué d'un voyage du fait même que j'ai décrit le bateau. Finalement la question qui se pose est celle de ce à quoi on souhaite accéder. Avec la religion selon Boyer, on n'accède à rien de ce qui fait notre vie consciente ou même inconsciente, lorsqu'elle est indexée par la référence aux êtres spirituels ; on n'accède qu'à ce qui l'aurait enclenchée.

Je présume que ce développement nous permet de comprendre ce qu'est la spécificité de l'étude des phénomènes sociaux. Il s'agit de combinaisons sémantiques intrinsèquement liées à des cours d'actions et orientées vers une intelligence pertinente des choses. Si l'on adopte ce point de vue, la mécanique cognitive est externe. Il faut bien comprendre que cela ne veut pas dire que notre cerveau ou nos muscles ne travaillent pas. Cela veut dire que ce qui se passe *n'est pas descriptible à ce niveau*, tout au moins si l'on veut rendre justice aux phénomènes (selon l'heureuse expression de Louis Quéré). Et c'est bien ici que le bat blesse : une très large partie, peut-être la plus large partie des phénomènes sociaux n'est pas

descriptible à ce niveau. J'ai, par exemple, travaillé sur la prière de demande à Dieu au Maroc. En soi, la chose est très simple ; on demande à Dieu de nous accorder une faveur : la santé, l'amour de l'être aimé, une voiture, le succès à un examen. Pour Wittgenstein, une telle attitude n'implique pas d'attendre quoique ce soit de la demande que l'on formule. On demande parce que cela fait du bien sur l'instant et non parce qu'on croit à l'efficacité instrumentale de la prière, comme on croirait à l'efficacité instrumentale du grille-pain. En fait, on ne se pose tout simplement pas la question (et donc réintroduire la question dans la description n'est pas pertinent). Il en résulte que l'on peut demander quelque chose à Dieu sans presque croire en lui. Toutefois, ainsi que l'a remarqué Michel Le Du, le point de vue de Wittgenstein est incomplet : sans doute la prière est-elle expressive, mais cela n'exclut pas que la personne qui prie croient en Dieu et en la possibilité de son intervention ; surtout, cela implique que cette personne ait à sa disposition une forme publiquement crédible. Restons sur ce dernier point : on peut expliquer, avec une profusion de mots techniques et de multiples références à des expérimentations cliniques, qu'il existe un soubassement neuronal précis au fait de prier et l'on peut également décrire le mécanisme cognitif qui fait que, dans une circonstance d'indécision, on se tourne vers une intervention extérieure. Pourquoi pas ? Mais cette machinerie, quelque précise et délicate qu'elle soit, n'explique en rien la prière comme forme ou Dieu comme recours. Ce qui explique la *disponibilité* de l'un et de l'autre, c'est l'historicité de leur déploiement ; et ce qui en explique l'*usage*, c'est la structure de la situation. Si l'on y réfléchit posément, une fois que l'on a décrit cette structure, tout a été dit qui nous permettait de comprendre ce qui se passait et aussi de comprendre comment ce qui se passait faisait partie de l'existence humaine. La proposition : « une femme prie pour que son fils guérisse » est déjà en soi une proposition épistémique. Je peux la préciser en indiquant que la liste des droits et devoirs qui accompagne notoirement le fait d'être une mère rend compte, à la fois, de l'inférence que je fais que c'est une mère qui prie (si je ne le sais pas préalablement) et du fait que la mère prie. Je peux également inférer de la demande d'une intervention divine que le sort de l'enfant est incertain. Je peux enfin donner la forme d'un mécanisme à cette inférence : « lorsque les affaires humaines sont incertaines, les hommes se tournent vers un tiers intervenant doté du pouvoir de peser décisivement sur leur sort ». Si la mère s'adresse à Jésus en disant, par exemple : « vous qui avez souffert » ou « vous dont la mère a aussi souffert », je sais qu'elle fait allusion à l'incarnation du Christ. Ainsi, de la formulation de la prière à l'évocation d'une connivence entre l'être divin et les êtres humains, ce qui apparaît évident est que nous supposons qu'il existe entre lui et nous une forme de réciprocité des perspectives. C'est elle qui permet d'adresser une prière. Une fois que j'ai dit tout cela, j'ai quasiment tout dit de la situation qui permette de la comprendre. Par « comprendre », je veux dire comprendre ce qui se passe et (donc) comprendre le sens de ce qui se passe. Rentrer dans la machinerie (j'utilise ce terme sans ironie) ne m'apprendra rien de plus de la situation. Sans doute cela pourrait-il m'apprendre des choses sur le fonctionnement de la machinerie, mais ce n'est pas nécessairement ce que je cherche à comprendre. Pourquoi faudrait-il aller plus loin ? Admettons, néanmoins, que j'aille plus loin, que je tente de relier explicitement ces mécanismes épistémiques à la machinerie neuronale et que j'y parvienne. Compréhends-je mieux la situation que j'ai entrepris de décrire ? Non, car je possède déjà tout ce qui m'est nécessaire pour la comprendre. Nous venons de le voir. En changeant de niveau, je n'approfondis pas ma connaissance de la situation, *je change l'objet de ma description*. Je décris ce qu'est l'homme. Sur le contenu même de la croyance, sur l'espoir inhérent à la foi, je ne saurai rien de plus ; plus modestement, je ne saurai rien de plus sur l'histoire de la mère et de l'enfant. De mon point de vue, changer l'objet de sa description de cette manière, c'est-à-dire rattacher une action ou un événement à des déterminants distants, situés dans un autre ordre de réalité que le monde où ils ont lieu, consiste à prendre une position métaphysique. Je vais essayer de préciser ce point.

Faisons une expérience de pensée. Imaginons que quelqu'un nous dise que, pour comprendre adéquatement la prière de la mère inquiète, il faille inclure Dieu et le dessein divin dans la description. Somme toute, cette demande n'est ni plus ni moins déraisonnable que la demande des partisans de l'approche naturaliste. Elle consiste à comprendre l'action

du point de vue de ce vers quoi elle s'oriente manifestement, c'est-à-dire depuis sa cause divine. Similairement (quoique inversement), l'approche naturaliste nous proposait de comprendre l'action en l'inscrivant dans une série causale s'étendant largement au-delà d'elle. Dans les deux cas, il s'agit bien de relier une action située à des causalités excédant cette situation. Pourtant, la volonté de recourir à la théologie nous paraîtra certainement déplacée, du moins à la plupart d'entre nous et certainement aux partisans du naturalisme. Je ne trouve que deux raisons qui puissent rendre compte de ce jugement d'inadéquation. La première, que je dirais « praxéologique », consiste à considérer que la théologie ne nous permettrait pas de mieux décrire la situation que lorsque nous la décrivons sans elle. Elle ne rajouterait rien et embrouillerait peut-être tout. Il en découle que la situation est adéquatement décrite telle que je l'ai décrite, sans l'approfondir au-delà de ce qui permet de la comprendre comme le ferait n'importe quel membre ordinaire de la société. Mes commentaires étaient sans doute ceux d'un observateur professionnel mais la leur base observationnelle était celle de tout un chacun. A vrai dire, je ne crois pas que cette raison soit celle qui vienne spontanément à l'esprit. La deuxième, que je dirais « métaphysique », est la plus évidente. Elle ne se borne pas à dire, comme le fait la première, qu'une extension du domaine de l'enquête ne servirait à rien ; elle refuse radicalement que la description puisse inclure substantiellement le divin. La raison en est la même que celle donnée par Laplace à Napoléon pour n'avoir pas inclut Dieu dans sa cosmologie : cette hypothèse n'est pas nécessaire. Autrement dit, l'explication de ce qui advient dans le monde naturel ne requiert pas de se référer à d'un agent surnaturel. Mon propos n'est pas de démentir ou de défendre ce point de vue (il n'en a, du reste, guère besoin). Je n'entends rien faire d'autre que le caractériser.

En quoi consiste-t-il ? Il consiste à prendre partie sur la nature du monde. Je dis bien prendre partie, dans la mesure où il ne s'agit pas de l'expression d'une évidence mais d'un choix parmi d'autres possibles. Pour de nombreux philosophes de la religion, l'inadéquation du recours à la théologie ou, plus simplement, à la causalité divine n'est pas démontrée. On peut expliquer raisonnablement les conduites humaines par le dessein divin. Pareillement, pour d'autres philosophes, on peut parfaitement parvenir à rendre compte de ces mêmes conduites sans recourir au naturalisme. Mais, bien sûr, les partisans de l'approche naturaliste n'admettent pas de parité entre le recours à la causalité divine et le recours à la causalité naturelle (évolutionniste, sélective, etc.). Ils s'inscrivent dans ce que Peter van Inwagen a justement nommé : « la théorie de la différence »¹⁰ et qui consiste à demander aux propositions religieuses davantage de justifications qu'aux autres. Or, pour faire cette différence, il faut la faire depuis la certitude que le point de vue naturaliste est le bon, c'est-à-dire depuis l'assurance que procure le fait de parler de l'intérieur d'un jeu de langage comme s'il n'en existait pas d'autres. Mais ce n'est pas le cas : l'expérience quotidienne du monde, nous montre qu'il existe de nombreux autres jeux de langage (je viens, par exemple, de contraster le jeu de langage naturaliste avec le jeu de langage religieux) ou de nombreux autres « programmes de vérité », pour reprendre une expression de Paul Veyne¹¹. Tous les jeux de langage ne sont pas aptes à tout faire. Le jeu de langage religion nous permet de vivre religieusement comme le jeu de langage de l'amour nous permet d'avoir une vie affective. Il y a beaucoup de jeux de langage. Cette position n'est pas relativiste : elle ne prétend pas par exemple que la science est une enfilade de mots. La science, au contraire, est efficace à l'intérieur du jeu de langage de la science. Les médicaments, le télescope et la navette spatiale ne sont pas des mots. Il ne s'en ensuit pas que ce jeu de langage peut nous être utile pour comprendre la religion ou une cantate de Bach. La réalité, c'est une série non close et pourtant pas infinie de jeux de langage avec des grammaires spécifiques ; et, dans les termes que j'ai employé jusqu'ici, c'est une collection d'ontologies (une collection de collections, en

¹⁰ Voir Peter Van Inwagen, « Dieu est-il une hypothèse nécessaire ? », *Klésis*, n°17, 2010, revue électronique

¹¹ Voir Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* Paris, Seuil, 1992.

somme) organisée par une épistémologie. Ainsi, lorsque le naturaliste parle de la réalité *depuis son jeu* de langage, il parle de la réalité *pour ce jeu* de langage et non de celle que nous expérimentons quotidiennement. De manière imagée, on pourrait dire qu'il tente d'aspirer les autres jeux de langage (ou les autres ontologies). On pourrait aussi dire que c'est le poisson dans son bocal qui tente d'y faire entrer le monde. Techniquement, c'est du réductionnisme. J'ai du mal à comprendre comment on peut prétendre le contraire. Ce réductionnisme est métaphysique, parce que, précisément, il fait un choix sur la nature de la réalité qu'il convient de privilégier (1), qu'il fait ce choix depuis sa propre élaboration du monde plutôt que d'après les faits qui font le monde (2) et non pas pour clarifier une situation observable mais pour en expliquer la cause première (3). Ce parti pris, il insère les choses dont il parle dans une perspective qui n'est pas la leur au détriment de ce que ces choses donnent pourtant à voir. C'est ce qui explique que croire à l'efficacité d'un rituel ait pu apparaître comme un comportement erroné alors qu'il s'agissait d'un comportement sensé. Il en est de même de la mère qui prie pour que son fils guérisse.

De mon point de vue, le « tournant naturaliste » que l'on nous invite à négocier ne me donne aucun moyen supplémentaire pour parvenir à une description perspicace de ce que les gens font dans des circonstances précises, étant entendu que l'existence humaine est précisément une collection de circonstances précises. Que je sache, nul ne vit en général. Ce qu'il nous permet de faire, c'est bien sûr d'aller au-delà de ces simples circonstances ; mais le prix à payer pour cette possibilité est, à la fois, de changer l'objet de sa description – on ne décrit plus ce que fait X mais ce qui permet à X de faire Y – et d'assumer une modification substantielle de la réalité, puisque, à la place d'un monde fait d'une pluralité de jeux de langage autonomes, on se retrouve sous l'empire d'un jeu de langage particulier – celui de l'ontologie naturaliste – étendu au monde. Il en découle une déformation massive de la réalité elle-même, dans la mesure où des êtres, des idées et des pratiques soutenus par d'autres jeux de langage apparaissent alors entièrement dénués de sens et de factualité. Dans un monde naturaliste, les esprits sont tout simplement inexistantes comme le Dieu de Laplace relégué à n'être qu'une hypothèse inutile. Pourtant, ces êtres épistémologiquement inexistantes existent subjectivement pour beaucoup de monde. On pourrait multiplier les exemples. D'une certaine manière, l'approche naturaliste nous empêche de prendre au sérieux le monde vécu des gens, *pour ce qu'il est pour eux*, et nous donne des informations sur autre chose qui n'est pas nécessairement intéressant pour comprendre toute large part des activités dont nous sommes les témoins et les commentateurs. C'est un peu comme ces marionnettes siciliennes de *l'Opera dei Pupi*. On peut décrire leurs articulations et les techniques des marionnettistes, mais ce n'est pas un complément à la sémantique de l'histoire ni une explication du plaisir des spectateurs ; c'est ce qui permet à l'une et à l'autre d'exister. Bref, dans beaucoup de domaines, je crois, que le naturalisme nous divertit de notre objet en nous leurrant sur une « profondeur » ou une « scientificité » parfaitement inutile. Bien sûr la question du « comment c'est possible » n'est pas dénuée d'intérêt ni celle du « comment nous en sommes venu là » ; mais ces questions là ne sont pas la question du « qu'est-ce qui se passe ». Vouloir traiter de cette dernière en utilisant les moyens destinés à répondre aux deux premières, c'est utiliser un jeu de langage inapproprié.

Jean-Noël Ferrié
Centre Jacques-Berque, USR 3136 du CNRS, Rabat