

— philippe gonzalez —

**Dire le surnature.  
Pour une sociologie globale du fait religieux<sup>1</sup>**

«Les métaphysiciens sont des musiciens sans dons musicaux.»

Rudolf Carnap<sup>2</sup>

«Dans aucune confession religieuse on n'a autant péché par abus d'expressions métaphysiques que dans la mathématique.»

Ludwig Wittgenstein<sup>3</sup>

Raison et conviction constituent deux pôles majeurs de l'individu. Tantôt ils peuvent s'opposer : c'est l'occasion d'une fuite dans la rationalité antimétaphysique, ou dans l'irrationalité mystique. Tantôt ils s'équilibrent, offrant l'alternative entre dichotomie étanche et interpénétration. Le scientifique n'est pas épargné par l'épineuse question de l'articulation de sa méthode de connaissance avec ses allégeances idéologiques ou religieuses. Comment ses résultats scientifiques sont-ils affectés par ses convictions ? Comment fait-il pour conserver la foi - s'il la conserve - alors que ses recherches semblent aller à l'encontre de ce qu'il croit ? Comment ses travaux ont-ils pu l'amener à renoncer à ses idées politiques (s'il y a renoncé) ? L'équation se complexifie sensiblement lorsqu'un chercheur en sciences humaines décide d'analyser la foi, les allégeances d'autres individus. Ici, l'interrogation se dédouble. Le questionnement sur leur foi le renvoie directement au statut de ses propres convictions, et vice versa. Comment procède le spécialiste des religions, qu'il soit historien, anthropologue, théologien, psychologue ou sociologue ? Comment opère-t-il pour garantir la scientificité des résultats de ses travaux ? Le développement qui suit tentera de rendre compte du cheminement auquel m'a conduit une pensée très simple. L'essentiel ne résidera pas forcément dans les conclusions auxquelles je suis parvenu - il va de soi qu'elles sont parfaitement discutables - mais plutôt dans la démarche et les perspectives qu'elles peuvent offrir à qui voudra bien les considérer. D'ailleurs, parler de «conclusions» ne me semble pas particulièrement adapté. Il serait plus juste de penser en termes de «conversion du regard» - pour adopter une métaphore religieuse. En effet, il ne

s'agit nullement d'une nouvelle méthode, d'une quelconque découverte ou invention, mais plutôt d'un déplacement de perspective, d'un éclairage différent porté sur mon objet d'étude. C'est plus vraisemblablement là, dans le renouvellement de l'*attentio*, du questionnement sur la manière de concevoir le phénomène observé, que le lecteur trouvera le centre de gravité de mon propos.

Pour ce qui est du cadre théorique, je m'inspire fortement de certains travaux du sociologue Peter Berger, notamment son ouvrage *La rumeur de Dieu*<sup>4</sup>. Selon ses propres dires, il s'inscrit dans une perspective wébérienne ou néo-wébérienne (Berger, 1972 : 8). De même, en ce qui concerne les problèmes philosophiques, il m'a semblé que la pensée d'un Wittgenstein pouvait se révéler d'une surprenante fécondité pour le sociologue. C'est donc principalement à partir du corpus wittgensteinien, ainsi qu'avec ses commentateurs que je tenterai de réfléchir. On peut considérer le présent article comme une réflexion wittgensteinienne - ou du moins croyant s'inspirer du philosophe autrichien - portant sur certaines thèses développées par Berger.

### Là où souffle l'esprit

À l'occasion d'un colloque réunissant des théologiens, je présentai mes travaux actuels. Il ne serait pas excessivement réducteur de dire que ceux-ci portent sur une possible application de la théorie wébérienne de l'action à l'ecclésiologie protestante.

<sup>1</sup> Mes remerciements vont à MM. Jacques Coenen-Huther, Jean-Daniel Macchi, Marc Ruegger et Jean Widmer pour leurs lectures attentives, leurs remarques et leurs suggestions. Ils reconnaîtront, ici et là, quelques-uns des points discutés ou débattus ensemble. Il va de soi que j'endosse seul la pleine responsabilité du contenu du présent article. Les inévitables erreurs, confusions et amalgames sont à mettre au compte des manquements de l'auteur.

<sup>2</sup> Cité par Sève (2000 : 265).

<sup>3</sup> Wittgenstein (2002), *Remarques mêlées*, Paris, Flammarion [1984], p. 10.

<sup>4</sup> *'La rumeur de Dieu' approfondit l'interrogation sur les rapports entre sociologie et théologie que Berger effleure dans son ouvrage précédent 'La religion dans la conscience moderne' (Berger, 1971). Cet essai a pour principal souci de repenser la marge de manœuvre du théologien, dans son approche du religieux.*

À la fin de l'intervention, la plupart des participants évoquèrent quelques difficultés et firent des remarques, comme cela se fait généralement en pareille circonstance. C'est alors que l'un d'eux m'adressa une question plutôt surprenante : «Quelle place accordez-vous au Saint Esprit dans votre modèle ?» Je dois avouer que, formulée de cette manière, la remarque produisit chez moi un certain étonnement. Ce ne serait pas trop déformer la pensée de ce collègue que d'affirmer qu'il semblait préoccupé par l'action effective de la troisième personne de la Trinité chrétienne dans la constitution et la perdurance de l'Eglise. Du moins, c'est de cette manière que je compris sa question. Ma réponse d'alors fut qu'il n'incombe pas au sociologue de traiter d'un fait qu'il ne peut vérifier. Ce n'est pas très loin de ce que j'affirmerais aujourd'hui. Par contre, les arguments qui soutiennent ma position actuelle s'avèrent diamétralement opposés à ceux auxquels je souscrivais à l'époque. De même, les implications qui découlent de ma nouvelle posture sont radicalement autres.

Avant tout, il serait peut-être judicieux de reformuler cette question afin de lui permettre de révéler plus manifestement sa pertinence. Une formulation intéressante pourrait consister en ceci : «En tant que spécialiste des sciences humaines, que peut-on dire du surnaturel ?» On serait en droit de m'objecter que 'Saint Esprit' et 'surnaturel' ne sont pas la même chose. Ce qui est exact d'un point de vue de théologie systématique. Cependant, si l'on conçoit le premier comme l'irruption d'une dimension transcendante dans le monde, on peut le considérer comme un sous-ensemble du second. C'est à peu près la position qu'adopte Peter Berger lorsqu'il écrit que «[...] les anciens acceptaient en outre l'idée d'un autre monde, surnaturel, peuplé d'êtres et de forces divines, à l'arrière-plan de ce monde-ci de la vie quotidienne, et ils admettaient que 'cet autre monde' pouvait faire irruption sous les formes les plus variées dans ce monde-ci» (Berger, 1972 : 14).

Parler de 'surnaturel' n'implique pas nécessairement une 'force spirituelle' quelconque ou un 'être divin'. C'est simplement faire référence à une dimension autre - laissons pour l'instant de côté la question de son existence - qui dépasse le cadre de nos expériences habituelles. Bien sûr, le concept de 'surnatu-

rel' a fait, et fait toujours l'objet d'une critique, aussi bien de la part des historiens de la religion, des anthropologues, que des exégètes et des théologiens. On lui reproche de suggérer une vision dualiste de la réalité, séparée entre la nature rationnellement intelligible et un 'au-delà' énigmatique, impénétrable ou inexprimable. Or, selon ses détracteurs, la modernité de ce concept se révélerait contreproductive à la compréhension des religions antiques ou primitives (Berger, 1972 : 12). Néanmoins, je pense que ce terme peut nous apprendre quelque chose sur notre rapport au monde. Dans le langage courant, particulièrement, il apparaît comme une catégorie fondamentale de la religion ou du sentiment religieux. Il exprime «l'affirmation - ou la foi - d'une autre réalité, d'un sens ultime de la vie humaine qui transcende le monde de notre expérience quotidienne» (Berger, 1972 : 13). On pourrait grossir le trait en disant que s'il y a de la 'naturalité'<sup>5</sup>, une réalité quotidienne où se déploient notre agir et nos rencontres avec autrui, il est concevable d'imaginer une dimension 'surnaturelle'. À nouveau, je refuse d'accorder un quelconque statut ontique à cette dernière dimension. Il s'agit plutôt d'une catégorie me permettant de mieux saisir le découpage conceptuel, les représentations qui sont celles des êtres humains dans leurs appréhensions du monde (religieux). Ainsi, à la 'naturalité', s'oppose *logiquement* une 'surnaturalité' (Berger, 1972 : 14).

Il faut tout de même admettre que le surnaturel, compris comme une (sur)réalité, n'a plus vraiment le vent en poupe. Il semblerait plutôt que le ciel soit vide, et que l'humanité soit restée seule maîtresse de son destin (Simon, 2001 : 104-106). Pour le meilleur ou pour le pire, le surnaturel, en tant que réalité signifiante, a déserté les préoccupations quotidiennes de la plupart des hommes et des femmes constituant les sociétés occidentales. Selon Berger, il reste le fait d'une *minorité cognitive*, d'un groupe d'individus se démarquant, par leurs conceptions - spirituelles ou religieuses dans le cas présent - de la majorité de la société<sup>6</sup> (Berger, 1972 : 18). La croyance collective est rassurante. À l'inverse, être minori-

<sup>5</sup> J'emploie ce terme à la manière de Berger dans 'La rumeur de Dieu', ou de Berger et Luckmann dans 'La construction sociale de la réalité'. Ainsi, on pourra aisément me classer parmi les 'constructivistes'.

taire peut constituer une situation véritablement inconfortable. La situation de *minorité cognitive* s'étend également au théologien. Pour autant qu'il accorde au surnaturel une signification objective - ce qui semble plutôt être le cas traditionnellement - le théologien fait également l'objet de pressions sociales, au sens où l'entend la sociologie de la connaissance telle que la pratiquent Berger et Luckmann<sup>7</sup>. Lorsqu'il prend note de cette 'éclipse' du surnaturel, qu'il l'intègre à sa pensée, à sa théologie, le théologien se trouve en proie à d'énormes difficultés. En effet, comment articuler, dans notre contexte, le monde tel qu'il semble se présenter et une éventuelle dimension surnaturelle ? Berger résume cela de manière ironique : le « théologien ressemble de plus en plus à un sorcier échoué dans un univers de positivisme logique - ou, ce qui reviendrait au même, à un positiviste échoué parmi des sorciers. Qu'il le veuille ou non, il sera exposé aux tentatives d'exorcisme de la part de ceux qui ne partagent pas sa vision du monde » (Berger, 1972 : 22).

Jusqu'ici nous avons vu qu'actuellement, le surnaturel concerne plutôt une *minorité cognitive*, les croyants, et que le théologien en fait partie. Or, il nous semble raisonnable d'accorder à ce dernier une place aux côtés de l'anthropologue, de l'historien, du sociologue, etc., sous la catégorie 'spécialistes des sciences humaines'. Il est évident que les méthodes qu'il emploie dans son analyse du phénomène religieux sont communes aux sciences humaines : recherches archéologiques, travail sur archives, critique textuelle, herméneutique, observation, enquête, etc. Si nous revenons à notre question initiale, 'en tant que spécialiste des sciences humaines, que peut-on dire du surnaturel ?', nous voici confrontés au problème d'un discours *scientifique* sur le transcendant. 'Dire' ici ne fait nullement référence à l'opinion privée que je pourrais me faire de tel sujet relatif à l'expérience du sacré. Ce 'dire' est compris comme un défi lancé à tout chercheur s'intéressant à l'expérience religieuse globale des êtres humains. En tant que sociologue, je peux focaliser mon étude sur le caractère purement organisationnel d'une institution religieuse, en partant des principaux paradigmes en vigueur dans la sociologie des organisations. Le théologien, par contre, n'a d'autre choix que d'assumer la problématique de l'incidence

'objective' du transcendant dans la réalité. Ne pas relever le défi équivaldrait à demeurer dans les frontières de la tradition théologique ou à en créer une nouvelle. Par où passe la frontière entre science et sagesse ? Carnap a-t-il raison de taxer les métaphysiciens de mauvais artistes, de 'musiciens sans dons musicaux' ? Pour fonder la spécificité de sa démarche scientifique, la théologie doit affronter cette aporie. De même, pour prétendre à une approche globale du fait religieux, la sociologie ne peut se cantonner à la seule description des formes organisationnelles des institutions religieuses, à l'étude des phénomènes de conversion, ou encore, à l'analyse de l'impact de la sécularisation en Europe occidentale. Ce sont là des terrains d'enquête tout à fait légitimes, et il est souhaitable que des chercheurs y consacrent leur attention. Cependant, il m'apparaît nécessaire de tenir compte de la spécificité de l'objet auquel tout spécialiste des religions se trouve confronté. En tant que sociologue, je pourrais assez facilement contourner l'épineuse question de la nature du fait religieux. Le théologien, lui, n'y échappe pas. Une sociologie globale de ce phénomène implique - je le crois - que l'on affronte cette

---

<sup>6</sup> Lorsqu'il écrit 'La rumeur de Dieu', Berger adhère encore au paradigme de la 'sécularisation'. Ce n'est plus le cas aujourd'hui. Dans son article «The Desecularization of the World : A Global Overview», il expose en quoi sa position a changé. Selon lui, il faudrait plutôt parler de 'modernisation'. Celle-ci engendre des phénomènes de sécularisation et de déséclularisation importants. En ce qui concerne la déséclularisation, la vitalité des fondamentalismes musulmans et protestants ne peut que frapper l'attention des spécialistes de ces phénomènes. Les principales manifestations relevant encore de l'analyse du paradigme de la sécularisation sont : (1) la situation religieuse actuelle de l'Europe de l'Ouest ; (2) la subculture internationale composée par des individus ayant reçu une haute éducation de type occidentale, et promouvant les idéaux des Lumières (Berger, 1999). Pour ce qui a trait à notre propos général, le concept de 'minorité cognitive' est simplement nuancé et géographiquement restreint par la position actuelle de Berger. En effet, mon terrain d'enquête se trouvant en Europe occidentale, la plupart des individus que j'interroge ou observe pensent en termes d'appartenance à un groupe minoritaire. Quant au cas du théologien, en tant que spécialiste des sciences humaines - si l'on veut bien lui reconnaître cette compétence - celui-ci évolue souvent dans un champ (académique) ayant intégré les développements de la sécularisation.

<sup>7</sup> Cf. «Le problème de la sociologie de la connaissance» in Berger et Luckmann (1996).

aporie. L'important ne réside pas dans la réponse obtenue en bout d'analyse, mais bien dans la manière dont la prise en compte de cette spécificité transforme notre perception du fait religieux.

Cependant, ce 'dire', à quoi fait-il référence ? La question se pose avec une nouvelle acuité : 'que peut-on dire ?' Ici, l'accent ne tombe plus sur le 'dire', mais sur notre capacité à produire un discours qui reste à l'intérieur des limites de la science. Quelles sont les possibilités d'un tel discours ? Toute réflexion sur les limites de notre monde ne peut faire l'impasse sur la métaphysique. En dernier ressort, avant de tenter de savoir ce que l'on peut dire, il apparaît impératif d'affronter la question métaphysique du 'que puis-je savoir'. Il semble que le moment soit venu d'entrer sur le terrain de la philosophie.

#### Entre discours et silence

Tout comme Max Weber, Wittgenstein rejette l'idée que la science puisse apporter une quelconque réponse à la question du sens de la vie<sup>8</sup>. Aussi bien dans ses premiers travaux, que dans les *Investigations Philosophiques*, l'œuvre principale de sa seconde période, le philosophe autrichien restera soucieux de cette limitation de la science. À mon sens, les concepts de 'dire' et de 'montrer', présents à tous les stades de l'évolution de sa pensée, sont des indicateurs d'un tel souci. Il est vrai que ces mêmes concepts subissent un infléchissement considérable entre le premier et le second Wittgenstein<sup>9</sup>. Toutefois, la préoccupation demeure. Ainsi, dans le *Tractatus*<sup>10</sup>, le philosophe affirme déjà : «Nous sentons que, à supposer même que toutes les questions scientifiques possibles soient résolues, les problèmes de notre vie demeurent intacts. À vrai dire, il ne reste plus alors aucune question ; et cela même est la réponse» (TLP, 6.52). Il est intéressant de constater que les deux philosophies de Wittgenstein débouchent sur deux positions envisageables par rapport à la possibilité d'un discours sur le surnaturel. Chacune de ces positions résume des postures partagées par d'importantes écoles de pensée. Il me semble donc qu'il vaille la peine d'y consacrer quelques lignes. Le premier Wittgenstein adhère à une forme d'ato-

misme logique, c'est-à-dire à la conception que toute espèce de vérité est constituée de «vérités élémentaires résultant d'un certain type de correspondance directe entre le langage et la réalité» (Bouveresse, 1973 : 37). Ces propositions élémentaires sont indépendantes les unes des autres, à la manière des particules qui constituent la réalité. Toujours suivant le même rapport avec ces dernières entités, les propositions élémentaires sont également parfaitement contingentes, et n'expriment donc aucune nécessité. De plus, les particules atomiques occupent un certain espace et constituent ainsi la substance du monde. La contrepartie au niveau des propositions, c'est qu'elles sont consistantes. Si le monde n'avait pas de substance, il en résulterait que, pour une proposition, avoir un sens dépendrait de la vérité d'une autre proposition. Il serait alors impossible d'esquisser une image du monde (vraie ou fausse)» (TLP, 2.0211 et 2.0212). On voit ainsi que le sens d'une proposition est fonction de sa valeur de vérité : soit vraie, soit fausse. Par extension, le sens des propositions complexes - celles-ci étant le produit de l'agrégation de propositions élémentaires - correspond au calcul de la valeur de vérité de chacune de ces mêmes propositions élémentaires agrégées. Or, on ne peut formuler de proposition sensée que sur ce qui arrive dans le

<sup>8</sup> «[...] elle [la science] n'a pas de sens, puisqu'elle ne donne aucune réponse à la question qui nous importe : «Que devons-nous faire ? Comment devons-nous vivre ?» De fait, il est incontestable qu'elle ne nous apporte pas la réponse» (Weber, 1963 : 97).

<sup>9</sup> Avec Bouveresse (Bouveresse, 1973 : 53-72) et Schulte, ainsi que contre Cometti (Cometti, 1996 : 153-167) et Rorty (Rorty, 1995), je pense que le second Wittgenstein conserve la distinction entre 'dire' et 'montrer'. Il semblerait que Cometti ait nuancé sa position. Dans un écrit récent, ce dernier accorde que Wittgenstein ait continué de penser à l'intérieur du cadre 'dire' et 'montrer'. Toutefois, Cometti insiste fortement pour la prise en compte de la transformation que subissent ces concepts entre le *Tractatus logico-philosophicus* (cité TLP) et les *Investigations philosophiques* (cité PU). Voir Cometti, 2002. Ce qui me semble être la seule manière de procéder si l'on désire éviter l'atomisme logique du TLP.

<sup>10</sup> Pour un survol rapide de la construction logique des thèses du *Tractatus*, voir l'article de P. Simons (Simons, 1993). D'autre part, dans le TLP, Wittgenstein subit et discute les influences, non seulement de Frege et Russell, mais également de Spinoza et Schopenhauer (Lock, 1992 : 42-66).

monde. Seul ce contexte nous permet d'avoir accès à la valeur de vérité d'une assertion, et donc à son sens. Popper dirait qu'il y a correspondance entre la signification et la testabilité (Popper, 1980). Les premières lignes du *Tractatus* nous le rappellent : «Le monde est tout ce qui a lieu» (TLP, 1). C'est pourquoi, toute assertion qui prétend dire quelque chose *sur* le monde, celui-ci compris comme une entité abstraite, n'aboutit qu'à un non-sens. Ainsi, on peut parler d'un fait ayant lieu *dans* le monde, mais non produire un énoncé métaphysique pourvu de sens. En résumé, toute proposition métaphysique s'avère être une pseudo-proposition (Bouveresse, 1973 : 37-40).

Dès lors, si l'on tient compte du fait que «La proposition figure la subsistance ou la non-subsistance des états de choses» (TLP, 4.1), on comprend mieux l'idée selon laquelle «La totalité des propositions vraies est toute la science de la nature (ou la totalité des sciences de la nature)» (TLP, 4.11). Comme nous l'avons dit *supra*, la science ne traite que des faits, des occurrences, et non du *sens de l'existence*<sup>11</sup>. Elle explique le *comment* de l'existence, mais nullement le *pourquoi*. Ce serait se tromper profondément sur la nature du *Tractatus* que de penser que le but de cet ouvrage consiste dans une disqualification de toute métaphysique. Au contraire, la démarche de Wittgenstein vise à mettre à l'abri du discours scientifique les dimensions éthique et esthétique : l'indicible, le Mystique (TLP, 6.522). Le sens du monde doit être extérieur au monde. Sinon, il serait du domaine des faits, des occurrences, et donc, contingent. Comment donc le sens du monde pourrait-il être contingent ? (TLP, 6.41) Dans une lettre adressée à son éditeur, le philosophe confie que le projet central du *Tractatus* est de délimiter clairement les limites de l'«Éthique»<sup>12</sup>. Il y a donc dans ce livre une partie clairement écrite, ce qui se dit, mais également une partie non écrite qui ne peut se dire, ce qui se montre. La science rend compte de la configuration du monde, toutefois, elle ne peut répondre à la question du *sens* profond de ce dernier, c'est à dire, à son existence (TLP, 6.44). En définitive, une seule question demeure : «pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?»

Si l'on suit la ligne du *Tractatus*, le transcendant se trouve rejeté à la périphérie de tout discours possible. Il n'y a d'autre alternative que le silence. C'est

là, sans doute, la signification du célèbre aphorisme clôturant l'ouvrage : «Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence» (TLP, 7). Le philosophe scelle ainsi toute possibilité de métalangage. Sa tentative même, telle qu'elle apparaît dans son premier livre, relève du non-sens : on ne peut produire de discours sur les conditions de la logique ; celles-ci se montrent, mais ne se laissent pas dire. Ainsi, après s'être aidé du *Tractatus* pour saisir le fonctionnement de la logique, le lecteur est invité à 'jeter l'échelle' et à reconnaître en elle un outil (maladroit) pour accéder à une nouvelle compréhension du monde (TLP, 6.54).

Arrivés à ce point, il serait légitime de revenir à notre questionnement relatif à la 'dicibilité' du surnaturel. Le 'premier Wittgenstein' nous condamne-t-il au silence, sous peine de verbiage métaphysique ? Est-ce là l'unique voie qu'il nous soit permis d'emprunter, ou existe-t-il une autre piste ? Jusqu'à récemment, mes réflexions épistémologiques ne m'avaient guère mené plus loin qu'ici. En fait, j'étais plutôt séduit par l'idée de cette dimension hors du monde où résiderait son sens, par le fait que l'on ne

---

<sup>11</sup> Il est évident que la distinction entre 'sciences de la nature' et 'sciences humaines' est des plus problématiques dans le 'Tractatus'. Il semble, si l'on s'appuie sur la conception atomiste de la vérité qui traverse l'ouvrage, que l'on puisse englober les sciences humaines dans les sciences de la nature, tant qu'elles se limitent à rendre compte de faits. C'est ce que pourrait laisser imaginer la proposition 4.1121. Il est évident que cette notion de 'faits' est difficilement soutenable. Qu'en est-il de la notion de 'compréhension', au sens wébérien ? Comment une science humaine fondée sur de telles conceptions pourrait rendre compte du sens que les acteurs attribuent à leur action ? Je ne crois pas que le 'Tractatus' soit en mesure de répondre à de telles questions.

<sup>12</sup> «[...] Le sens du livre est éthique. J'ai eu autrefois l'intention d'insérer dans la préface quelques mots qui n'y figurent plus, mais que je vous livre cependant, car il se peut qu'ils constituent pour vous une clé. Je voulais écrire ceci, que mon travail consiste en deux parties : l'une qui est présentée ici, à quoi il faut ajouter tout ce que je n'ai pas écrit. Et c'est précisément cette partie-là qui représente l'essentiel. En effet, mon livre trace les limites de l'Éthique, pour ainsi dire de l'intérieur, et je suis convaincu qu'elles ne peuvent être tracées rigoureusement que de cette façon.» Lettre à Ludwig von Fricker, octobre ou novembre 1919, cité par Joachim Schulte (1992 : 73). Pour un bref survol concernant les problèmes de réception du 'Tractatus', voir la biographie de Wittgenstein par Monk (1991).

pouvait rien dire sur l'élément Mystique. Sans en être pleinement conscient, mes conceptions philosophiques s'opposaient diamétralement à la méthodologie compréhensive que j'appliquais sur le terrain. En effet, l'épistémologie *tractatusienne* s'avère hautement contreproductive aux sciences sociales, et peut-être même à tout projet scientifique<sup>13</sup>. La question du surnaturel me paraissait naturellement incomber aux théologiens, bien que d'après les conceptions évoquées ci-dessus, il leur ait été difficile de produire autre chose que du non-sens. J'adhérais à l'idée d'un 'saut dans la foi' ou comme dirait Weber, d'un 'sacrifice de l'intellect'<sup>14</sup>. Depuis lors, une manière plus adaptée d'envisager cette problématique me semble concevable.

## De la vérité 'atomisée' à la 'grammaire'

Si nous revenons à la conception atomiste de la vérité, telle que professée dans le *Tractatus*, on se rend compte qu'elle prête le flanc à certaines critiques importantes. L'une d'entre elles concerne la thèse de l'indépendance des propositions élémentaires. Celle-ci soulève des difficultés insurmontables qui conduiront Wittgenstein à la rejeter. Comme nous l'avons vu plus haut, cette thèse garantit que la vérité ou la fausseté d'une proposition élémentaire n'est aucunement dépendante de la vérité ou fausseté d'une autre proposition élémentaire (TLP, 2.0211 et 2.0212)<sup>15</sup>. Or, tout porte à croire qu'il y a des relations logiques entre ces propositions. Ce n'est plus une proposition 'isolée' que l'on compare à la réalité, mais un système de propositions. En définitive, les propositions élémentaires s'avèrent incapables de montrer les relations logiques. Or, si l'on se souvient que le sens d'une proposition dépend de sa valeur de vérité ou de fausseté, dès lors qu'il n'est plus possible d'exhiber cette valeur, c'est toute l'entreprise du *Tractatus* qui s'écroule (Schmitz, 1999 : 131-133).

Le 'premier Wittgenstein' cherche à mettre en évidence l'essence' (au sens platonicien) de notre langage. Pourtant, pour cela, il faudrait être en mesure de procéder depuis une position *a priori*, en décrivant complètement l'ensemble des propositions possibles à partir des fonctions de vérité des propositions élémentaires qui les constituent. Par ailleurs,

nous avons déjà observé que ce postulat ne pouvait être conservé. De plus, se placer *a priori* équivaudrait à se placer *avant le sens*, c'est à dire, à tenter de dire ce qui ne peut qu'être montré. Le philosophe semblait déjà anticiper cette difficulté lorsqu'il écrivait : «Toutes les propositions de notre langue usuelle sont en fait telles, qu'elles sont ordonnées de façon logiquement parfaite» (TLP, 5.5563). L'essence du langage ne réside pas ailleurs que dans les langages particuliers, propres aux sociétés humaines, historiquement et géographiquement situés. Dans le *Tractatus* déjà, le philosophe énonçait l'idée un peu mystérieuse d'une 'forme logique' qui permettait à nos énoncés de faire sens en vertu de certaines contraintes *a priori*. Chez le second Wittgenstein, ces contraintes sont appelées 'grammaire'. Cette dernière constitue donc l'ensemble des contraintes, des règles permettant un discours signifiant (Schmitz, 1999 : 138-141).

Parler de manière compréhensible, significative, implique nécessairement que l'on admette implicitement les règles de la 'grammaire' du langage dans lequel on s'exprime. L'on peut discuter de tout, mais non pas remettre en question ces règles. L'individu qui formule des considérations relatives à la 'grammaire' le fait depuis cette même 'grammaire'. Il est impossible de se situer à un niveau 'a-grammatical' ou 'pré-grammatical' ; de *dire* les 'conditions' du sens car, à nouveau, ce serait se placer *avant le sens* (Schmitz, 1999 : 139). De plus, comme nous l'avons vu précédemment, la distinction entre 'ce qui peut se dire' et 'ce qui se montre' demeure une composante fondamentale de la philosophie du 'second Wittgenstein'. La plupart des erreurs philosophiques

<sup>13</sup> Voir à ce propos les vives critiques que Popper adresse à Carnap et à Wittgenstein, par rapport au risque que fait peser sur tout projet scientifique leur désir d'épurer le langage de ses aspects métaphysiques (Popper, 1980).

<sup>14</sup> «Au contraire dans toute théologie 'positive' le croyant aboutit nécessairement à un moment donné à un point où il ne pourra faire autrement qu'appliquer la maxime de saint Augustin : «Credo non quod, sed quia absurdum est». Le pouvoir d'accomplir cette prouesse de virtuose qu'est la 'sacrifice de l'intellect' constitue le trait caractéristique et décisif de tout homme pratiquant» (Weber, 1963 : 118).

<sup>15</sup> Concernant le détail des raisons qui ont poussé Wittgenstein à abandonner sa position, voir Schmitz (1999 : 130-131).

proviennent de confusions entre ces deux niveaux. Les 'maladies philosophiques' tiennent à une utilisation inconsidérée des mots, à une extraction de leur milieu habituel d'utilisation et à l'oubli de celui-ci dans le nouvel usage. La tâche du philosophe consiste donc à dresser une 'carte' des usages langagiers, à en offrir une *présentation synoptique* [übersichtliche Darstellung] afin d'éviter les dérives métaphysiques (Schulte, 1992 : 93-96).

Ainsi donc, toute analyse du langage qui prétendrait se passer du contexte de production d'un langage est vouée à l'échec. C'est l'idée centrale que l'on trouve dans les *Investigations philosophiques* : «[...] se représenter un langage, signifie se représenter une forme de vie» (PU, 19). La notion de 'jeux de langage'<sup>16</sup> tente de rendre compte de la manière dont sont utilisées les expressions langagières, ainsi que de leurs circonstances d'utilisation (Schulte, 1992 : 117-121). Il est impossible de comprendre un quelconque langage indépendamment d'une connaissance des pratiques sociales, des coutumes, des représentations de ceux qui s'en servent. Voilà pourquoi langage et 'forme de vie' sont intimement liés. Le concept de 'forme de vie' définit l'environnement à prendre en considération pour saisir certaines pratiques langagières (Rossi, 1993 : 60-61). On observe ainsi un lien étroit entre la signification du langage, et son usage. Les faits sont les 'phénomènes originaux' : le jeu se joue (PU, 654). Pour une même forme de vie, plusieurs usages sont possibles. A chaque usage, correspond sa grammaire : « l'analyse des jeux de langage doit remonter de l'usage à la règle (du jeu) » (Sève, 2000 : 267).

## 'Grammaire' du surnaturel et 'foi inductive'

Le 'second Wittgenstein' considère que «L'essence d'une chose est exprimée par l'usage grammatical du mot correspondant» (PU, 371). Littéralement : «L'essence s'exprime par la grammaire»<sup>17</sup>. A nouveau, nous sommes face au 'dire' et au 'montrer' ; mais ici, la manière dont ces concepts s'articulent s'avère sensiblement différente. L'usage pointe vers quelque chose de notre rapport à la réalité, de notre construction de la réalité. Un peu plus loin, on retrouve cette idée appliquée à la théologie : «C'est la grammaire qui dit quel genre d'objet est quelque

chose. (La Théologie comme grammaire)» (PU, 373)<sup>18</sup>. Dans nos usages langagiers - et nulle part ailleurs - se donne la grammaire du mot 'Dieu'. Le langage ainsi que les formes de vie autour desquelles il s'articule représentent notre seule voie d'accès à l'expérience du surnaturel. «Nous n'avons pas d'accès à nos propres esprits qui ne soit linguistique. Nous n'avons pas d'autre accès au divin que nos vies et nos langages. Même si, englués dans la tradition métaphysique nous le faisons malgré nous, Wittgenstein continue de nous rappeler ce fait évident : nous ne pouvons nous tourner que vers le tout complexe du système de signes qui constitue notre monde humain» (Kerr, 1991 : 202). C'est en prêtant attention à la manière dont nous avons usé et usons du mot 'Dieu' que nous pourrions comprendre ce que nous voulons dire en parlant de Dieu. Il en est de même pour le 'surnaturel' : il se laisse dire *dans* et *par* le 'naturel'.

Peut-être est-il permis d'envisager ici une ébauche de solution à notre question initiale. Wittgenstein parle de gestes qui traduisent des pensées, révèlent des états d'âme<sup>19</sup>. Le sentiment n'existe pas avant ou en dehors de la corporéité. Or, on pourrait opérer

---

<sup>16</sup> «[...] mais de nouveaux types de langage, de nouveaux jeux de langage naissent, pourrions-nous dire, tandis que d'autres vieillissent et tombent en oubli. (Nous trouverions une image approximative de ceci dans les changements mathématiques.) Le mot 'jeu de langage' doit faire ressortir ici que le parler du langage fait partie d'une activité ou d'une forme de vie. Représentez-vous la multiplicité des jeux de langage au moyen d'exemples suivants : commander, et agir d'après les commandements. Décrire un objet d'après son aspect, ou d'après des mesures précises. Reconstruire un objet d'après une description (dessin). Rapporter un événement. Faire des conjectures au sujet d'un événement. Former une hypothèse et l'examiner. [...] Solliciter, remercier, maudire, saluer, prier. Il est intéressant de comparer la multiplicité des instruments du langage et de leur mode d'utilisation, la multiplicité des espèces de mots et des propositions avec ce que les logiciens ont dit au sujet de la structure du langage (y compris l'auteur du *Tractatus logico-philosophicus*)» (PU, 23).

<sup>17</sup> *Das Wesen ist in der Grammatik ausgesprochen*» (PU, 371).

<sup>18</sup> Je corrige la traduction française qui donne injustement : «(La Théologie devient une grammaire.)» La formulation originale est la suivante : «Welche Art von Gegenstand etwas ist, sagt die Grammatik (Theologie als Grammatik)».

ici un rapprochement avec certaines idées de Berger. Lorsqu'il propose à la théologie de mettre en évidence certains *indices de la transcendance*, le sociologue américain suggère de considérer la condition empirique de l'être humain. Il pense en particulier à certains 'gestes humains exemplaires' qui, tout en restant ancrés dans le quotidien ordinaire, font référence ou semblent viser une dimension se tenant au-delà de la réalité empirique (Berger, 1972 : 87). Berger discerne dans ces gestes une particularité anthropologique fondamentale. Ce serait ici, dans l'anthropologie, que résiderait le point d'ancrage de tout discours sur le surnaturel. On peut également percevoir des lignes convergentes entre, d'une part, l'approche anthropologique du sociologue, et d'autre part, le concept wittgensteinien de 'formes de vie'. Chez le second Wittgenstein, les 'formes de vie' constituent le cadre à partir duquel se met en place une 'grammaire' avec ses jeux de langages. La 'grammaire' se rapporte aux règles d'un langage et fonde ou constitue sa signification sur un mode arbitraire, contingent (PG, 133). Cette contingence est à saisir dans un sens bien précis. Pour illustrer ce point, on peut prendre l'exemple d'une unité de mesure. Si l'on désire mesurer une tige, on a le choix entre plusieurs unités de mesure : centimètres, pouces, coudées, etc. Aucune de ces différentes unités n'est plus 'juste' ou 'vraie' que l'autre. Le choix de l'une d'elles s'avère parfaitement conventionnel. Par contre, une fois choisie, son application n'a plus rien d'arbitraire. Au contraire, nous voyons surgir la nécessité<sup>20</sup> (Schmitz, 1999 : 146-155).

De la même manière, Berger est sensible au caractère construit, relatif de toute expérience humaine ; la religion n'échappe pas à ce constat. Cependant, le sociologue tente de tisser un lien entre le monde externe et la réalité intérieure de l'être humain. Selon une réflexion analogue à celle que formule Wittgenstein sur les rapports entre 'forme de vie' et 'grammaire', Berger postule une correspondance profonde entre «les structures de la pensée et celles du monde sensible» (Berger, 1972 : 79). À nouveau, contingence et nécessité sont imbriquées l'une dans l'autre.

Selon Berger, l'analyse de Feuerbach de la religion comme projection idéale, sublimation des qualités humaines, n'est pas erronée<sup>21</sup>. Le retournement de la dialectique hégélienne opéré par Feuerbach, Marx

et Freud (à sa façon) consiste en une manière de trancher l'épineux problème du surnaturel. S'appuyant sur les rapports entre les structures de notre pensée et celles du monde sensible, Berger considère que l'on peut tenir pour valable à la fois, la démarche hégélienne et une démarche uniquement anthropologique. «Il est [...] logiquement possible de faire coexister *l'une et l'autre* perspectives, chacune renvoyant à un cadre de référence particulier. Ce qui, selon l'une de ces perspectives, apparaîtra comme projection humaine pourra apparaître, selon l'autre, comme un reflet de réalités divines. La logique de la première n'exclut pas la possibilité de la seconde» (Berger, 1972 : 78). Ainsi, Berger conserve la critique athée de *L'essence du christianisme*, en même temps qu'il l'inverse. Le surnaturel n'est pas à rechercher dans une quelconque sphère éthérée, mais dans le *hic et nunc* des activités humaines. De fait, nous sommes en présence d'une certaine forme de parallélisme. D'un point de vue anthropologique, la perspective surnaturelle est ancrée dans le rapport 'naturel' ; alors que le 'point de vue de Dieu' est inverse.

<sup>19</sup> «Dans mon cœur je me suis décidé à cela.' Et, ce disant, on est aussi enclin à mettre la main sur le cœur. Cette tournure est à prendre psychologiquement au sérieux. Pourquoi devrait-on la prendre moins au sérieux que l'énoncé selon lequel la foi serait un état d'âme ? (Luther : 'La foi est sous le sein gauche')» (PU, 589).

<sup>20</sup> D'ailleurs, cette émergence de la nécessité pose un problème au conventionnalisme conséquent. Dans le cas d'un énoncé du type ' $2 + 2 = 4$ ', le conventionnaliste doit montrer que '4' est le produit d'une convention, et non d'une implication logique de la règle. À ce sujet, Bouveresse cite Crispin Wright : «Ce n'est pas que le conventionnaliste doive nier qu'il existe des relations logiques entre les conventions : ce qui doit être soutenu est que les relations de ce genre sont elles-mêmes constituées par des conventions. Car, si elles ne le sont pas, au moins certains énoncés nécessaires seront de nature non conventionnelle, contrairement à l'intention du conventionnaliste, qui est de donner une explication absolument générale de ce en quoi consiste la nécessité» (1987 : 23).

<sup>21</sup> «Mais l'essence de la foi, l'essence de Dieu n'est, comme il a été démontré, rien d'autre que l'essence humaine posée et représentée extérieurement à l'homme. Réduire l'essence extra-humaine, surnaturelle et antirationnelle de Dieu à l'essence naturelle, immanente et innée de l'homme c'est se libérer du protestantisme, du christianisme en général, de sa contradiction fondamentale, c'est le réduire à sa vérité - résultat nécessaire, irréfutable, irréfutable, et irrépessible du christianisme» (Feuerbach, 1992 : 526).

Cette théorie de la 'projection/réflexion' se concrétise dans le concept de 'foi inductive'. L'induction est comprise comme le cheminement de la pensée religieuse qui prend son départ dans l'expérience. La 'foi inductive' consiste donc en une démarche spirituelle ayant pour prémisses les faits relatifs à l'expérience humaine ; démarche radicalement opposée à une quelconque 'foi déductive' qui prétendrait s'appuyer, en premier lieu, sur certaines affirmations (révélation divine, par exemple) et se soustraire au contrôle de l'expérience. Le terme 'expérience' n'est nullement à prendre au sens scientifique d' 'expérimentation', mais bien comme 'expérience existentielle', événement biographique (Berger, 1972 : 93). Berger va donc rechercher les pistes d'une éventuelle transcendance chez celui qui projette, chez l'être humain<sup>22</sup>.

Ainsi, le sociologue propose plusieurs expériences ou actes susceptibles de rendre compte de l'incidence du surnaturel dans notre monde. Sont évoqués tour à tour quelques gestes remarquables.

1/ *Le besoin d'ordre* renvoie à la mère réconfortant son enfant pris de pleurs. Peut-être vient-il de faire un cauchemar ? L'enfant est effrayé par l'obscurité, le chaos qui l'entourne. Il invoque sa mère comme si celle-ci avait le pouvoir de remettre de l'ordre, du sens dans l'univers, dans son univers. Lorsqu'elle le prend dans ses bras, elle l'enjoint symboliquement de faire confiance à l'existence. Elle donne un visage familier au monde. S'il n'existe aucun sens transcendant, cette mère n'est-elle pas en train de mentir à son enfant ? Bien sûr, nous les humains, nous construisons notre interprétation de la signification du monde. Mais qu'y a-t-il derrière celle-ci ? Qu'est-ce qui la soutient ? Dans ce questionnement, nous voyons bien se dessiner, en ombre chinoise, la dimension surnaturelle <sup>23</sup>.

2/ *L'expérience du jeu* participe de ces moments privilégiés où la temporalité se voit abolie et les règles du monde radicalement transformées. Le jeu, activité universellement partagée, introduit une dimension autre dans le maintenant. Son unique but est la joie, le divertissement. Lorsque cet objectif se voit éclipsé, jouer devient une corvée, un moment fastidieux. Or, l'expérience de cette joie intense permet à un sentiment d'éternité de faire irruption dans le

monde. Berger rappelle ces moments d'insouciance, d'intensité sans durée, propres à nos jeux d'enfants. Ici, l'instant présent devient éternel. De là, il n'y a qu'un pas à imaginer une vie éternelle.

3/ *La force de l'espoir* évoque ce fait singulier que malgré les souffrances et de terribles perspectives, des hommes et des femmes continuent à faire des projets d'avenir, à croire dans un futur possible. Comment se fait-il - alors qu'il n'y a plus de raison d'espérer, d'avancer - que des êtres humains gardent espoir ? L'instinct de survie est-il suffisant pour expliquer cette réalité ?

4/ A propos du procès du nazi Eichmann, Berger mentionne *une damnation irrévocable*. Il semblerait qu'aucune peine infligée par un tribunal humain, qu'aucune torture ne soit suffisamment sévère pour sanctionner de tels actes de barbarie. Notre conscience réclame bien plus. Ceci renvoie à l'idée d'un jugement eschatologique, d'une condamnation dans un au-delà, d'un enfer ou d'une forme de châtiement proportionnel au tort causé. La justice humaine, limitée, apparaît dès lors comme l'antichambre d'un jugement bien plus terrible à venir.

5/ Finalement, le sociologue américain se penche sur cette activité particulière qu'est le rire. Il parle d'une véritable *victoire de l'humour* lorsque celui-ci permet à l'individu de se distancer, de prendre du recul par rapport au sérieux des situations quotidiennes. Cette distanciation renvoie à une réalité dépassant les tracasseries du quotidien. Elle s'ancre dans une dimension transcendante, non contingente. Chacun des gestes évoqués ci-dessus sont, pour Berger, autant d'indices possibles de transcendance,

---

<sup>22</sup> «Si les projections religieuses, humaines, correspondent à une réalité surhumaine et surnaturelle il semble logique de chercher les traces de cette réalité dans celle-là même qui projette. Nous n'entendons pas prôner ainsi une théologie empirique - ce serait contradictoire et absurde - mais plutôt une théologie profondément sensible aux données empiriques, qui s'efforce d'établir une corrélation entre ses affirmations et ce que nous pouvons saisir empiriquement» (Berger, 1972 : 80).

<sup>23</sup> A nouveau, je tiens à rappeler que je n'attribue aucune dimension ontique au surnaturel. Je tente simplement de mettre en exergue le lien entre des gestes anodins, quotidiens, et une lecture de la réalité humaine.

d'éventuels points de contact avec le surnaturel (Berger, 1972 : 87-114). Pour ma part, j'y vois avant tout la question du sens de l'univers et de l'existence humaine.

## Tentative de synthèse

Le moment est venu d'opérer la synthèse entre les différentes approches. À nouveau, notre questionnement de départ nous permettra d'orienter la réflexion. Le discours scientifique sur le surnaturel doit tenir compte de deux aspects de celui-ci : 1/ le surnaturel comme cause perçue, événement hors du commun ; et 2/ le surnaturel comme attribution de sens, même si cela ne s'intègre pas dans une logique de causalité. Le mode opératoire de la science, tel que défini dans le *Tractatus*, n'est capable d'appréhender que le premier des deux aspects mentionnés. On pourrait imaginer que se conformer à ce modèle consisterait, par exemple, dans la vérification de l'occurrence d'un événement particulier, tenu pour miraculeux par un groupe d'individus. Cependant, une telle démarche ne pourrait que constater une conjoncture inhabituelle, (peut-être) extraordinaire. Le surnaturel consiste-t-il uniquement dans le superlatif ? Si l'on suit Berger, la réponse est 'non'. Au contraire, sa thèse replace le surnaturel au centre du quotidien. Certains événements peuvent présenter des caractéristiques éminentes. Mais c'est loin d'être représentatif de la globalité du fait religieux. Nous l'avons déjà évoqué précédemment : le problème du sens pose également une difficulté majeure à cette posture méthodologique. En effet, entre enregistrer un fait remarquable et lui attribuer une signification transcendante, il y a un gouffre de taille que cette méthode n'autorise pas à franchir. De plus, tout discours qui n'entretient pas un rapport direct avec un 'fait objectif' se trouve rejeté sous la catégorie 'bavardage métaphysique' ; il relève du non-sens. Or, comme le montre Popper (Popper, 1980), c'est une erreur fondamentale que de confondre testabilité et signification. Chaque jour, nous formulons quantité d'énoncés non testables (scientifiquement), mais parfaitement doués de sens.

La position de Berger et du 'second Wittgenstein' constitue, à mon avis, une alternative bien plus

féconde. Tout d'abord, elle permet de tenir compte des deux aspects du surnaturel : la causalité et la signification. Elle rend évidentes aussi bien la dimension pratique, l'action, que la dimension théorique, les discours sur le surnaturel. Soulignant le lien étroit entre l'essence de la chose et son usage grammatical (PU, 371), l'outil analytique que constituent les jeux de langage permet d'esquiver la question métaphysique du *quoi*, du 'ce qui se trouve derrière la chose', et rendre compte du *comment*, de la manière dont se jouent les 'jeux' religieux, dont ils se structurent, se répercutent dans la vie des individus. Ces jeux, profondément ancrés dans l'action, tiennent compte de la globalité du rapport au religieux ; non pas seulement du discours, mais également l'intégration du corps physique dans le vécu de la spiritualité, du rite. C'est ici l'outil d'analyse.

De même, la démarche anthropologique de Berger permet de localiser, à l'intérieur des formes de vie, les gestes possibles, parfois anodins, potentiellement porteurs d'une signification transcendante. De ces lieux émergent possiblement les jeux de langages sur la vie spirituelle, religieuse. On pourrait se demander si le concept de 'foi inductive' n'est pas en réalité une preuve de l'existence de Dieu déguisée. A mon avis, ce n'est pas le cas. Tout ce que prétend accomplir cette démarche, c'est uniquement *montrer* des situations limites ou remarquables, configurations qui pourraient nous pousser à nous interroger sur une (éventuelle) dimension surnaturelle. Il semble bien qu'une réponse possible à notre questionnement relatif au *dire* scientifique du surnaturel puisse trouver son aboutissement ici.

Concernant la demande de mon interlocuteur théologien, relative au Saint Esprit, je répondrais qu'il m'est possible de percevoir comment les individus prennent en compte, s'organisent, jouent à partir de ou avec cette notion. Cela m'est amplement suffisant pour saisir la dynamique et les règles propres à ce(s) jeu(x) de langage. De plus, les 'gestes remarquables' qu'évoque Berger sont autant de *lieux*, de fondements anthropologiques d'où découlent le(s) jeu(x), mais aussi, autant de *rencontres* entre l'être humain et (ce qu'il croit être) le divin, le surnaturel, l'essence ultime du monde (Ansaldi, 1991 : 13-36). Michel de Certeau a un mot heureux pour parler de ces rencontres : elles se situent dans l'*inter-dit*

(Certeau, 1987 : 224-226). Précédées, informées par le langage, elles constituent une rupture existentielle, une prise de conscience qui va se dire, se raconter dans les cadres de ce même langage. Elles sont à l'intersection, entre deux discours, avant et après, à *l'inter-dit*. Toutefois, l'événement, la rencontre (réels ou imaginaires, peu importe) qui donnent sens sont au-delà du dire : cela *est*, c'est tout. Comment expliquer le changement de cap, la transformation ? Bien sûr, à juste titre, on peut invoquer telle influence sociale, tel autre déterminisme économique ou psychologique. Toutefois, il est difficile de saisir pourquoi c'est ce choix-là précisément qui a fait sens pour l'individu, à ce moment particulier de son parcours biographique, et non pas tel autre. Cela lui/nous reste *inter-dit*.

Ces quelques considérations, esquissées *supra*, me conduisent à accorder une attention et une importance croissantes à la narration dans la constitution de l'identité et de l'appartenance religieuse. Avec Berger, je partage l'avis que le récit biographique est un lieu fondamental de construction et d'élaboration du sens. Au travers de nos histoires de vie, nous disons notre vision du monde et nous y expliquons notre place (Berger, 1973 : 81-96). Il me semble percevoir, dans la façon dont des hommes et des femmes racontent leur cheminement spirituel ou religieux, l'articulation d'éléments fondamentaux constitutifs de la société humaine : l'enchâssement de la contingence de notre situation anthropologique à la nécessité de l'attribution d'un sens. Notre histoire a besoin d'une orientation, d'une signification. *Dire le surnaturel* est une activité humaine première. Mon travail de sociologue consiste à recueillir ces dires de manière critique, afin de comprendre comment ces catégories informées par la société lui donnent forme à leur tour. Ces témoignages rendent compte de la puissance de structuration de l'imaginaire humain et de son déploiement dans le monde.

## La part d'indicible

Il y a tout de même une différence drastique entre la démarche du sociologue et celle du théologien. Comme j'ai essayé de le montrer tout au long de cet article, la méthode sociologique n'a pas à se prononcer sur l'existence d'une réalité ontique du surnaturel. Sur ce point, je plaide pour une suspension

du jugement, une démarche *agnostique*. Contre toutes les apologies (religieuses ou positivistes), je maintiens qu'il nous est scientifiquement impossible de nous placer avant le sens. En tant que sociologues, en tant que scientifiques, nous ferions bien de nous garder d'être les 'positivistes' ou les 'sorciers' demandant des comptes au théologien, décrétant l'existence ou la non-existence d'une dimension surnaturelle (Berger, 1972 : 22).

Le pas, que le sociologue ne peut franchir avec le théologien, consiste dans le '*dire le sens du monde*'. Comme le rappelle Max Weber, la théologie n'est pas seulement un *savoir*, elle est également un *avoir* (Weber, 1963 : 118). Elle possède d'autres *a priori* que les sciences humaines - rassurons-nous, celles-ci en possèdent également. Non seulement, elle mène une démarche d'investigation, d'éclaircissement, mais elle enjoint également, exhorte et prescrit. La théologie accompli son projet scientifique lorsqu'elle débute par l'analyse rigoureuse des phénomènes anthropologiques, historiques relatifs à la croyance, à la spiritualité sous toutes ses formes. Cependant, vient toujours un moment où la réflexion théologique déborde le cadre du vérifiable. Cela se produit dès lors qu'elle en vient « à parler de découvertes et à expliquer ce qu'elle estime avoir été découvert - c'est à dire à partir du moment où elle [considère] les intentionnalités transcendentes décelées dans l'expérience humaine comme des *réalités* et non plus seulement comme des *prétendues réalités* » (Berger, 1972 : 131-132). C'est ici que la science cède la place à la foi ; non pas sur le mode d'un 'sacrifice de l'intellect', mais sur celui de la certitude, de l'intime conviction. Celle-ci découle de ce que le sens que nous attribuons au monde s'avère efficace. De quelle manière prouver (scientifiquement) son amour envers son conjoint ? C'est impossible ! La question même nous semble ridicule. Pourtant, nous savons discerner l'amour de l'hypocrisie et de la haine ; non pas de manière infaillible, bien sûr, mais tout de même avec une certaine précision<sup>24</sup>. De façon analogue, le théologien, en tant que croyant, formule des jugements sur le monde à partir de sa grille de lecture. Tant que cette dernière

<sup>24</sup> Pour une analyse fine de cette problématique, voir le '*De la certitude*' de Wittgenstein.

est globalement en adéquation avec ce qu'il vit, recherche, expérimente dans son quotidien, il n'a pas de raison de rejeter ses convictions religieuses. Bien sûr, cela soulève la question de la véracité ou de la fausseté de l'objet de la foi. Ce n'est pas mon intention de la traiter ici. D'ailleurs, au vu de ce qui précède, on comprendra aisément, qu'en tant que sociologue, je n'y attache pas la même importance que le croyant.

Le début de mon article mentionne le fait qu'une idée très simple était à la base de mon raisonnement. Le lecteur l'aura compris : cette idée consiste en cela qu'une sociologie globale du phénomène religieux nécessite comme préalable un questionnement attentif à la nature même de l'objet étudié. Peu importe la solution qu'on y apporte, l'essentiel réside dans l'interrogation. J'ai proposé une esquisse de réponse à cette question. Elle est discutable - certes -, comporte des faiblesses, des maladresses - assurément -, toutefois elle a le mérite d'affronter de face cette difficulté propre à toute sociologie des faits religieux. Ce questionnement n'est pas achevé et ne le sera probablement jamais. Cependant, il informe mes travaux scientifiques. Ce n'est qu'en restant attentif, lucide sur la manière dont je continue à répondre à cette question, que mes recherches éviteront l'écueil des jugements hâtifs sur le sens profond que des hommes et des femmes attribuent au monde, sur leurs manières de se raconter, de *dire le surnaturel*.

Philippe Gonzalez  
phgonz@infomaniak.ch

## Références

- Ansaldi J. (1991), *L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures*, Paris, Cerf/coll. Cogitatio Fidei.
- Berger P. (1971), *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Editions du Centurion [1967].
- Berger P. (1972), *La rumeur de Dieu, signes actuels du surnaturel*, Paris, Editions du Centurion [1969].
- Berger P. (1973), *Comprendre la sociologie*, Paris, Editions du Centurion [1963].
- Berger P. (1999), «The Desecularization of the World: A Global Overview», in Berger P., *The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 1-18.
- Berger L. et Luckmann T. (1996), *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin/coll. Références sociologie [1966].
- Bouveresse J. (1973), *Wittgenstein : la rime et la raison, science, éthique et esthétique*, Paris, Ed. de Minuit.
- Bouveresse J. (1987), *La force de la règle, Wittgenstein et l'invention de la nécessité*, Paris, Ed. de Minuit.
- Certeau de M. (1987), *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil/coll. Esprit.
- Cometti J.-P. (1996), *Philosopher avec Wittgenstein*, Paris, PUF/coll. L'interrogation philosophique.
- Cometti J.-P. (2002), «Introduction», in Wittgenstein, *Remarques mêlées*, Paris, Flammarion [1984].
- Feuerbach L. (1992), *L'essence du christianisme*, Paris, Gallimard/coll. Tel [1841].
- Kerr F. (1991), *La théologie après Wittgenstein, une introduction à la lecture de Wittgenstein*, Paris, Cerf/coll. Cogitatio Fidei [1989].
- Lock G. (1992), *Wittgenstein. Philosophie, logique, thérapeutique*, Paris, PUF/coll. Philosophier.
- Monk R. (1991), *Ludwig Wittgenstein, the Duty of a Genius*, New York, Penguin Books [1990].
- Popper K. (1980), «La démarcation entre la science et la métaphysique», in Jacob P. et al., *De Vienne à Cambridge, l'héritage du positivisme logique*, Paris, Gallimard/coll. Tel, 131-192 [1955].
- Rorty R. (1995), «Wittgenstein, Heidegger et la réification du langage», in *Essais sur Heidegger et autres écrits*, Paris, PUF/coll. L'interrogation philosophique, 81-106 [1991].
- Rossi J.-G. (1993), *La philosophie analytique*, Paris, PUF/coll. Que sais-je ? n°2450 [1989].
- Schmitz F. (1999), *Wittgenstein*, Paris, Belles Lettres/coll. Figures du savoir.
- Schulte J. (1992), *Lire Wittgenstein, dire et montrer*, Paris, Ed. de l'Éclat/coll. Lire les philosophes [1989].
- Sève B. (2000), *La question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, PUF/coll. Philosophier [1994].
- Simon P.-J. (2001), *Eloge de la sociologie ou la fécondité du néant*, Paris, PUF/coll. Sociologies aujourd'hui.
- Simons P. (1993), «Tractatus logico-philosophicus», in Leyvraz J.-P. et Mulligan K. et al., *Wittgenstein analysé*, Nîmes, Ed. Jacqueline Chambon/coll. Rayon philo, 16-32.
- Weber M. (1963) «Le métier et la vocation de savant», *Le savant et le politique*, Paris, Plon/coll. 10/18 [1919].
- Wittgenstein L. (1961), *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard/coll. Tel [1945] (Cité PU).
- Wittgenstein L. (1969), *Schriften 1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Wittgenstein L. (1980), *Grammaire philosophique*, Paris, Gallimard [1974] (Cité PG).
- Wittgenstein L. (1993), *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard/coll. NRF [1922] (Cité TLP).
- Wittgenstein L. (2000), *De la certitude*, Paris, Gallimard/coll. Tel [1958].
- Wittgenstein L. (2002), *Remarques mêlées*, Paris, Flammarion [1984] (Cité VB).