

Quand croire, c'est faire et un peu plus,

in E. AUBIN-BOLTANSKI, A.-S. LAMINE et N. LUCA (éds), *Croire en actes*, Paris, L'Harmattan, 2014, pp. 63-76

Albert Piette

Personne ne dit que Tintin et le Roi Lion existent. Le croyant, lui, dit que son Dieu existe. Ce propos, presque banal, indique toute la spécificité d'un être divin, mais aussi de la croyance. D'une certaine façon, il n'y aurait que des cultes avec des adresses, des gestes divers envers Dieu, nous serions presque tentés de le ranger parmi les personnages fictionnels. Mais, contrairement à ces derniers, Dieu continue à « exister », à être présent de diverses manières après ou avant le rituel, après ou avant la lecture d'un récit qui le met en scène. À propos des divinités, l'homme est bien capable de dire de sang-froid qu'elles existent. La croyance, ce n'est pas seulement jouer le jeu, « faire » pendant une cérémonie, c'est aussi associer, en dehors de celle-ci, la divinité à un statut non fictionnel. Ceci est un premier « un peu plus ». Mais il en est un autre : en deçà des validations sociales, des logiques de transmission, des témoignages des uns et des autres, le croire constitue une expérience mentale, intime, privée. Croire, c'est faire et un peu plus. Une spécificité forte de la croyance réside précisément dans ce second « un peu plus ». Plusieurs niveaux font ainsi la croyance et surtout le croyant : la réalité hors monde humain d'existences non confirmées et non confirmables, des moments de coprésence avec ces entités, coprésence ressentie, mais pas nécessairement, alors simplement automatisée, des moments ponctuels d'assentiments sentis, vécus à l'idée de ces existences, ou d'assentiments proclamés, la dynamique quotidienne de ces assentiments et coprésences.

Ce qui m'intéresse particulièrement est le second « un peu plus » : le moment senti et ressenti d'assentiment proprement dit, son advenue micro-quotidienne, son vécu mental. L'acte de croire comme moment d'assentiment est ce reste, quasi impossible, quasi inatteignable, de la logique sociale. Il y a le risque qu'il soit contourné en sciences sociales. Risque que ce moment soit dissous dans le rituel, dans les représentations, dans les énoncés ou dans les logiques sociales.

Moments de croire

Ce que j'ai écrit sur le croire dans des livres ou articles antérieurs est associé à ma propre expérience¹ et à la rencontre de catholiques pratiquants dans des paroisses d'un diocèse français². L'expérience autographique sur un sujet aussi intime que la croyance est d'un apport décisif. Il est difficile de croire à la place d'un autre, en jouant le rôle d'un autre, comme il est conseillé dans les cours de méthode qualitative. Les moments spécifiques d'activation des idées religieuses sont spécifiques et fascinants : les moments où le croyant porte plus ou moins activement son assentiment à une phrase, une émotion, un sentiment.

¹ Albert Piette, *Le temps du deuil*, Paris, L'Atelier, 2005.

² Albert Piette, *La religion de près*, Paris, Métailié, 1999.

Désirer lire des prières adressées à Dieu, faire l'effort d'une concentration à telle séquence du culte, se demander ce que sait un mort depuis qu'il est mort, etc. : ce sont des actes « actifs » de croire.

L'acte de croire religieux, en tant qu'opération cognitive consistant à l'instant t à donner un assentiment à des énoncés disons incroyables, est différent du croire comme émission d'opinions non certaines sur la météo des vacances, la réussite à des examens, l'arrivée à l'heure pour le départ du train. Les gens croient aux idées religieuses précisément parce que c'est incroyable. On calcule quelque chose parce que c'est calculable, on le pense parce que c'est pensable et on le croit parce que c'est aussi incroyable. On le croit, on ne fait que le croire. Il y a une restriction inhérente à l'acte de croire. Sinon nous dirions que nous le savons. Ainsi par principe de fonctionnement, l'acte de croire génère une amplitude variable d'assentiment, à partir de cette marge de la restriction. Le croyant n'est jamais loin de se rappeler et de savoir que c'est incroyable. C'est cela qui m'intéresse particulièrement : la restriction, le non jusqu'au bout, la non-extrémité. L'acte de croire est ainsi intrinsèquement une question d'intensité. De ce qu'on sait être incroyable et de notre poussée à le tenir pour vrai. Étudier les croyances et l'acte de croire sans préciser les intensités en jeu, est une erreur quasi logique. C'est une des spécificités de la croyance, la mesure variable de pousser un moment d'émotion et de redescendre dans la critique ou l'indifférence, de mitiger un assentiment par le doute, par la toile de fond du doute, de nuancer un doute par une volonté d'assentiment (l'effort de la concentration). Au point que l'intensité nulle ou quasi nulle n'élimine pas la position de la croyance en toile de fond du quotidien. Sans faire semblant, sans être non sincère, le croyant ne me semble pas être un « bon » épistémologue, car il ne va pas, ne peut aller, jusqu'au bout de l'explicitation de ses raisons de croire, de la validité qu'il donne à ses croyances, des conséquences pratiques que celles-ci pourraient supposer. C'est toute la particularité de cette opération cognitive. La croyance n'est pas d'abord une « idée vive » et intense comme le disait Hume. Mais ce dernier a raison de penser qu'elle consiste en une manière spécifique d'avoir des images ou des idées, une perception, un sentiment ou une émotion, de les sentir plus ou moins présentes dans l'esprit, s'imposant sans s'imposer, et d'y acquiescer. C'est cela aussi qu'il faudrait comparer à une micro-échelle chez des individus de religions différentes. Bien sûr, Hume a également raison quand il ajoute « qu'il est très difficile de parler des opérations de l'esprit avec une propriété et une exactitude parfaites, parce que le langage ordinaire a rarement fait entre elles des distinctions très fines, mais a généralement appelé d'un même terme celles qui se ressemblent à peu près³ ».

C'est bien sûr une erreur de considérer que les énoncés religieux sont pris par les croyants eux-mêmes comme des métaphores de quelque chose. Mais ce n'est pas juste de penser que ces derniers les prennent littéralement. « ... La plupart des phrases métaphoriques sont littéralement fausses, écrit Donald Davidson. Le caractère absurde ou contradictoire d'une phrase métaphorique garantit que nous ne la croirons pas et nous invite, dans les circonstances appropriées, à prendre la phrase métaphoriquement⁴. » À l'évidence, croire ne peut ainsi consister à se rapprocher d'un énoncé religieux perçu comme une métaphore, c'est-à-dire comme littéralement faux. Le croyant perçoit l'énoncé en question certes non pas comme tout à fait vrai littéralement, mais pas non plus comme littéralement faux. C'est cela son extraordinaire spécificité. L'acte de croire consiste précisément dans cette oscillation incertaine : « Ce n'est pas littéral, est-ce alors une métaphore ? Non. Mais, ce n'est pas non plus vraiment littéral... sans être pour autant une métaphore ». Le croyant ne perçoit l'énoncé religieux ni comme réaliste, c'est-à-dire associé à une référence et à une réalité correspondante, ni comme non réaliste, c'est-à-dire sans aucune contrepartie référentielle. Ce n'est ni l'un, ni l'autre, ou l'un et l'autre, mais rien exclusivement. Croire consiste à se

³ David Hume, *L'entendement. Traité de la nature humaine (Livre 1)*, Paris, Garnier-Flammarion, 1995 [1748], p. 171.

⁴ Donald Davidson, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon, 1993 [1984], p.367.

rapporter aux énoncés religieux, en pensant ou en ressentant qu'ils ne sont pas des expressions métaphoriques, sans accepter vraiment la littéralité de leurs contenus. Cette oscillation, cette hésitation, cet entre-deux mental sont fascinants. Ils font l'acte de croire. Ce qui ne signifie pas qu'il y ait des moments d'arrêts ponctuels plus prononcés sur le doute ou sur la certitude, au cours desquels le croyant garde en arrière-pensée son assentiment ou sa modulation. Croire, c'est entrer dans cette oscillation.

La variation d'intensité vaut tout autant pour l'affirmation (voir, percevoir, se représenter, ressentir, avoir une émotion, désirer, espérer, vouloir, croyance en toile de fond, simplement faire ou dire) que pour la restriction (le « quand même » du savoir, la réserve, le voilement, la non-conscience, la non-explicitation mentale, la duplicité, l'hésitation, la docilité automatique, le scepticisme, l'ironie, le basculement dans d'autres activités). Ainsi, c'est bien différent d'avoir peur quelques instants d'un fantôme et juste après se moquer de soi-même, de réciter automatiquement une prière ou accomplir un geste religieux, sans concentration mentale, mais dont le non-faire créerait un mal-être, et de se représenter mentalement des retrouvailles post-mortem avec une certaine adhérence, mais aussi avec la conscience en filigrane, sorte de semi-conscience, simultanée et/ou après coup, de bloquer le risque d'explicitation de ce que cela veut dire. La modulation est au cœur de l'acte de croire exposé à intensification et désintensification quasi simultanées avec des gradients différents. C'est comme un mouvement d'accélération toujours tempéré par des décélérations, des « levées de pied » comme disent les automobilistes. Croire, c'est un condensé instantané de « croyance » et de « décroissance » (surtout pas dans le sens de la non-croyance correspondant à l'acte de renoncer à ses anciennes croyances). Ce type de focalisation n'est dans les lunettes ni du pragmatisme axé sur les dispositifs situationnels, sans intégrer les états d'esprit, ni du cognitivisme qui pose un fonctionnement mental, mais ne décrit pas des expériences, des moments d'être. En dehors du moment actif croire-décroire, l'individu laisse place à un croire-décroire implicite, par lequel on peut dire effectivement qu'il y croit parfois plus qu'il ne le pense, mais aussi qu'il y décroît plus ou moins qu'il ne le pense. Ainsi il expérimente de nouvelles fois ces instantanés actifs selon des rythmes et des proportions d'intensification-désintensification variables et aussi, - pourquoi pas ?-, il peut même devenir explicitement un « incroyant ».

Question d'intensité, le croire est donc plastique et malléable. C'est ainsi qu'il est exposé aux effets collectifs, de pouvoir, d'autorité, d'influence au point qu'il peut se transformer en son contraire : la certitude. De même que l'émission d'un doute sur le temps qu'il fera n'a rien à voir avec le croire religieux, la pensée de la certitude religieuse constitue une « erreur » du fait social et s'éloigne du croire. Devant un croire par définition malléable, ce n'est donc pas illogique que la sociologie des religions s'intéresse aux rapports sociaux qui s'y engouffrent. Mais c'est dommage que les « rapports » se soient imposés dans l'objet sociologique au point d'oublier le croyant... et aussi la divinité.

Parmi les milliers de représentations qui traversent l'esprit des hommes, il y a donc des idées religieuses, appelées croyances quand elles sont associées à une attitude mentale d'assentiment. La vie quotidienne même du « croyant » se réalise dans une dynamique entre l'ensemble de ces mises en phase entre lui-même et l'être surnaturel. Celui qui croit « vraiment » aura sans doute régulièrement des connexions mentales positives. Il lui arrivera aussi de croire quand même ou également de ne pas croire vraiment. Ce qui engendre des effets variables de résonance ou de réverbération. Les états éphémères de croyance sont ainsi enchaînés dans divers basculements. En plus de cette réverbération dans des attitudes spécifiques ou dans une manière globale d'être serein, le plus courant est sans doute l'indifférence même entre l'état de croyance ou l'acte de croire et les autres situations dans lesquelles le croyant peut basculer. À l'Église, le croyant peut avoir un flash, une connexion mentale positive et mettre ce contenu entre parenthèses quelques minutes plus tard. Il sait

aussi que le cadavre ne pourra pas utiliser les objets qui lui seront destinés, mais il les lui donne quand même... Il est impossible au moment du geste de pousser mentalement à fond cet acte de croire sans en même temps faire surgir un savoir critique. L'individu qui accomplit ce geste reste en léthargie, préférant garder de telles représentations en dessous du niveau de conscience : c'est l'intériorisation minimale qui permet la gestion de telles incompatibilités.

Un croyant, c'est ainsi un volume d'être qui se déplace : des instants et une continuité. Face à la diversité des théories philosophiques ou sociologiques, je suis toujours frappé non seulement par leur incompatibilité qui engendre des débats jamais clos, mais aussi par l'effet de séduction qu'elles exercent presque toutes sur moi. Associées à une anthropologie différente, elles contiennent chacune sans doute une part de vérité. J'ai souvent l'impression que fausses pour tous les hommes, elles sont en revanche vraies pour un même individu, mais à des moments différents. Ce propos qui peut sembler trivial signifie la pertinence de la dynamique féconde entre philosophie et sciences humaines et la nécessité d'ancrer la dynamique théorique de la philosophie hors de ses exemples artificiels et abstraits, mais dans des données concrètes et continues de la « vie », des situations et des instants⁵. Alors, la croyance est-elle un acte mental ou une disposition sans état mental correspondant ? La proximité phénoménographique avec un individu dit croyant fait voir un enchaînement de situations dans lesquelles il ressent mentalement l'acceptation d'un énoncé religieux, cette sorte d'assentiment, puis s'affaire et pense à d'autres choses. Un peu plus tard, il accomplit des gestes qui, sans générer un état mental de « croyance », supposent une sorte de disposition, d'habitude ancrée en lui, commencée un jour peut-être suite à l'advenue spécifique d'un état de croyance, se déployant par résonance ou réverbération, ou plus simplement par effet d'éducation (comme on dit), disposition d'ailleurs possiblement réactivée, mais pas nécessairement par ces moments de croyance. Certes aller au culte, faire les gestes qu'il faut, sans plus, c'est donner raison à l'analyse bourdieusienne des schèmes sociaux, des habitus préverbaux et automatiques. Mais parfois, c'est plus : pleurer, ressentir une émotion, avoir des images et des paroles privées. C'est donner alors raison à une analyse mentaliste. Parfois, c'est aussi (se) critiquer, chercher des preuves, des garanties diverses, ou encore justifier selon des modes différents ses croyances, donc donner ainsi raison à la sociologie de la critique. Tout cela en quelques minutes⁶. Un basculement dont chaque moment confirme de manière séparée une théorie sociologique ou aussi philosophique différente. L'essentiel est justement la dynamique entre les raisons de croire, plus ou moins virtuelles à l'état présent, qui ne répondent le plus souvent pas à un acte ponctuel de décision, entre la socialisation des allants de soi et aussi des moments mentaux, des états d'esprit. La phénoménographie d'un catholique, d'un protestant, d'un juif, d'un musulman, c'est observer, décrire cette dynamique.

L'acte de croire participe de l'intime, du privé, toujours variant et singulier d'un individu à l'autre. Un des enjeux de mon travail sur les croyances est de faire une anthropologie qui ne soit pas une sociologie ou une ethnologie, et qui soit autant empirique que générale. Une anthropologie qui ne soit pas non plus de la psychologie, d'ailleurs peu descriptive, mais une focalisation sur un homme total, bien que non totalisé socioculturellement, un existant micrototal tel qu'il s'observe au fil de la continuité de son existence. Comment est le croyant, quand il croit, quand il vit, quand il existe ? C'est une question d'anthropologie, à laquelle les sociologues et les ethnologues ne peuvent pas vraiment répondre avec leurs moyens méthodologiques. C'est difficile, disait Hume, mais ce n'est pas une raison de renoncer. C'est

⁵ Je suggère que les travaux empiriques des sciences sociales tirent avantage du renouveau, aussi en France, de la philosophie de la religion et en particulier de ses débats sur la « croyance » : cf. Roger Pouivet, *Qu'est-ce que croire ?*, Paris, Vrin, 2006.

⁶ Fabrice Clément imagine un suivi d'hommes et le basculement dans diverses situations mobilisant chacune un type spécifique de croyances collectives (au sens général du terme) : cf. Fabrice Clément, « De la nature des croyances collectives », *L'année sociologique*, 60, n°1, 2010, pp. 63-91.

même la tâche essentielle de l'anthropologie envisagée comme une « individuologie » des perceptions, des idées, des émotions, des expériences singulières, disons des volumes d'être dans la continuité des instants et des situations.

Avec le miroir de l'évolution

La plongée dans le « paléolithique intérieur » ne va pas sans une autre plongée, dans le paléolithique de l'histoire des hommes. Entre les deux, le lien est fort, comme l'explique Edgar Morin lui-même : « Argument quelque peu solipsiste que celui qui justifie les vérités de ma personne par les vérités générales de l'anthropos, et les vérités générales de l'anthropos par les vérités miennes. Mais qu'est-ce que la connaissance sinon un échange où nous restituons par le langage ce que le monde nous a donné ? Reste à vérifier désormais cette connaissance intrinsèquement, à en discuter, critiquer la théorie, pour voir si j'ai effectivement reçu le baiser anthropologique ou si j'ai émis un malencontreux borborygme⁷. » Et cette connaissance en l'occurrence ne porte pas sur n'importe quoi : « Nous ne savons encore presque rien de notre présence à nous-mêmes, qui est en même temps notre absence à nous-mêmes⁸. »

D'un point de vue évolutionnaire, il convient de distinguer quelques opérations cognitives : le symbole, c'est-à-dire un signe (arbitraire ou non) ou un repère différentiel, capable, mais pas nécessairement, de générer des émotions ; le jeu comme faculté de se mettre à la place d'un autre et de réaliser les actions appropriées, ou aussi de se laisser prendre à une émotion face à la fiction d'un film, la présence, celle de la photo d'êtres chers ou de la poupée et du doudou par exemple qui constituent des objets valant plus que leur constitution matérielle (mais ces objets sont là, sans exister ailleurs) ; et enfin l'acte de croire qui peut être associé à des symboles, des rites et des présences, mais qui suppose en plus de poser des existences invraisemblables (le dieu n'est pas un simple compagnon présent, il existe ailleurs, dit le croyant) .

Croire consiste donc à penser que des « choses incroyables » existent : des esprits dans un arbre ou dans un nuage, des morts qui vivent quelque part. Ce serait une activité relativement récente, 100 000 ans, chiffre approximatif. Cela signifie aussi que l'acte de croire a été un moteur décisif dans le développement et la créativité des Homo sapiens. La psychologie évolutionnaire⁹ considère que l'hybridité cognitive, située par Mithen, autour des 100 000 ans, consiste à mêler des informations et/ou des activités de domaines différents. Elle correspond, pour le dire rapidement, à un assouplissement du fonctionnement cérébral en modules séparés et associés à des registres d'activités et d'informations séparées. À ce sujet, les données archéologiques sur l'Homme de Neandertal sont surtout indicatrices de sites différents pour chaque activité : halte de chasse, site de boucherie, endroit de débitage. Il y aurait différents cas de figure justement sans interférences : travail à proximité du lieu de chasse puis transport, ou transport direct au lieu d'habitation avec transformation de l'animal sur place. Et dans ce cas, les découvertes archéologiques des outils semblent confirmer chez l'Homme de Neandertal une séparation des activités dans des petits espaces différents¹⁰. Tandis qu'Homo sapiens pratique au même moment les interférences entre les domaines : os ou pierres incisés pour marquer avec un élément naturel ou technique une appartenance sociale, outils en ivoire ou en os, et plus tard statuettes mêlant des parties corporelles d'hommes et d'animaux, etc. Cette hybridité cognitive s'atteste aussi dans la production des énoncés contradictoires, posant par exemple une équivalence entre le groupe (ou un homme) et le signe les représentant : « le

⁷ Edgar Morin, *Le vif du sujet*, Paris, Seuil, 1969, p. 372.

⁸ *Ibidem*, p. 157.

⁹ Cf. Steven Mithen, *The Prehistory of the Mind*, London, Thames and Hudson, 1996.

¹⁰ Cf. les analyses dans Bernard Vandermeersch et Bruno Maureille (dir.), *Les Néandertaliens. Biologie et cultures*, Paris, Eds du CTHS, 2007. Cf. aussi Ian Tattersall, *L'émergence de l'homme*, Paris, Gallimard, 1999, p. 253-278, et Steven Mithen, *op. cit.*, p.166 et ss.

groupe est un crocodile, cet homme est un lion¹¹ ». Ce sont des énoncés bien connus des ethnologues qui ont finalement montré que les hommes les utilisaient de manière métaphorique pour désigner un comportement ou une attitude analogue entre l'animal et eux-mêmes¹². Une dimension supplémentaire a pu se manifester : par un effet indiciaire disons secondaire ou inversé, le totem, en re-présentant l'animal ou la plante analogue au groupe ou à la personne, a pu être investi d'un surplus de signification, comme s'il avait intégré une part de ce qu'il re-présente. Plus qu'un repère ou un signe d'appartenance, il deviendrait alors une « présence ».

Mais quand un énoncé hybride, disons fictionnel, n'est plus seulement associé à une présence, mais implique une croyance à l'existence de l'entité représentée ailleurs, dans un autre monde possible, hors donc la présence ici-maintenant, c'est l'étape de la fluidité cognitive avec précisément l'acte de croire correspondant à un assentiment qui accorde une existence « ailleurs » à de telles entités ou à la référence des énoncés contradictoires. « Le mort est vivant. Et si c'était vrai ? » est pensé comme plausible selon divers degrés d'assentiment, ponctuellement, un instant. Qu'est-ce qui est en jeu dans ce mécanisme généré par une proposition incroyable et qui va correspondre à un moment de croyance ? Non seulement, une pensée ponctuelle que « c'est vraiment ainsi », de jeter un assentiment à tel ou tel énoncé de fait un peu « bizarre », mais aussi, et c'est capital, une acceptation de ne pas bien comprendre ce qui est sous-entendu, évoqué par le contenu de cette proposition et de l'ensemble du monde auquel elle renvoie, de ne pas trop y réfléchir, de suspendre son sens critique et donc de rester dans une sorte de flou cognitif¹³. D'autres assentiments sont bien sûr possibles : par exemple « la pierre est un esprit ».

Nous sommes là au moment décisif de l'origine de la croyance comme acte mental. D'autres éléments distinguent à ce sujet le Néandertalien et Homo sapiens. Il y a bien des sépultures chez les premiers, avec des squelettes protégés, des crânes volontairement séparés, des dalles en calcaire ou en pierre posées sur le corps. Qu'y a-t-il de plus dans des sépultures des Homo sapiens, qui en seraient contemporaines, voire antérieures. Des préhistoriens s'accordent, malgré des indices fragiles, pour penser qu'il n'y a pas d'offrandes dans les sépultures néandertaliennes¹⁴. « Peu de différence existent entre les pratiques de ces deux populations, mis à part les cas d'offrandes qui ne semblent attestées que chez les premiers Hommes modernes (mais elles sont effectivement peu nombreuses) ». Des études récentes, très techniques, de différents objets découverts dans les sépultures néandertaliennes constituent une remise en cause de beaucoup d'interprétations en termes d'offrandes et réduisent à presque rien le nombre de « faits positifs » ou indiscutables¹⁵. Les ossements gravés ou percés qui ont été découverts dans plusieurs sépultures néandertaliennes l'auraient été à la suite de processus naturels, des incisions régulières qui ont été repérées sur des pierres ne seraient pas dues au travail des hommes, les pollens que d'aucuns associaient à une litière de fleurs auraient été transportés par des animaux.

L'enjeu est que la présence indiscutable d'une offrande, par exemple vers 90000 à Qafzeh (il s'agit de sépultures d'Homo sapiens), permet de poser la possibilité (et non la certitude) de la fluidité comme nouvelle opération cognitive. L'objet offert au mort ne supposerait-il pas en effet, non pas de faire comme si le mort était encore le vivant connu en activant quelques

¹¹ Cf. aussi Pascal Boyer, *Et l'homme créa les dieux*, Paris, Laffont, 2001.

¹² Dan Sperber, *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, 1982, p. 54. Sur le processus de l'analogie, cf. Laurence Kaufmann et Fabrice Clément, « How Culture Comes to Mind : From Social Affordances to Cultural Analogies », *Intellectica*, 2-3, 46-47, 2007, p. 221-250.

¹³ Dan Sperber, *op. cit.*

¹⁴ Liliane Meignen, « Néandertaliens et Hommes modernes au Proche-Orient : connaissances techniques, stratégie de subsistance et mobilité », in Bernard Vandermeersch et Bruno Maureille (dir.), *op.cit.*, p.249.

¹⁵ Cf. Marie Soressi et Francesco D'Errico, « Pigments, gravures, parures : Les comportements symboliques controversés des Néandertaliens », in Bernard Vandermeersch et Bruno Maureille (dir.), *op.cit.*, p.297-309.

instants une sorte de respect, non pas de rendre présent le mort dans l'espace des vivants par un indice de son corps, mais bien de se représenter le mort comme destinataire toujours vivant d'un cadeau. Dans ce cas, le mort n'est plus présent comme mort sur le mode du 'comme si' en tant qu'ancien vivant, mais comme toujours vivant. Vivant où ? Il est bien sûr prématuré de penser qu'il y a là une représentation d'un autre monde vers lequel la mort serait un passage. Mais les offrandes d'objets spécifiques permettent au moins de penser qu'il ne s'agit plus seulement de faire comme si le mort était encore vivant, mais qu'elles ont été destinées à un mort comme revivant. Faire donc comme s'il était à nouveau vivant, commençant « ailleurs » une nouvelle vie.

Pourquoi recourir à la notion de fluidité pour désigner la façon mentale d'être avec ces énoncés religieux, disons hybrides ou invraisemblables ? Car surgirait là progressivement un nouvel état d'esprit : le flou cognitif associé à cette attitude de ne pas pousser à fond la certitude, à accepter l'incertitude. Il y a trois dimensions dans le mécanisme cognitif par lequel le moment de croyance se manifeste. Elles furent très bien mises en valeur par Dan Sperber¹⁶ :

- une capacité de simuler mentalement une autre réalité déconnectée des situations ordinaires de la vie, un autre monde possible tel qu'il serait si cette proposition du mort vivant était vraie.
- une possibilité de penser même ponctuellement que c'est vraiment ainsi, de jeter un assentiment à tel ou tel élément de ce nouveau monde simulé mentalement et évocateur de diverses représentations personnelles répondant à un désir.
- une acceptation de ne pas bien comprendre ce qui est sous-entendu, évoqué par le contenu de cette proposition et de l'ensemble du monde auquel elle renvoie, de ne pas trop y réfléchir, de suspendre son sens critique et donc de rester dans une sorte de flou cognitif.

D'après certaines recherches de psychologie cognitive, les hommes disposent d'un équipement mental conférant une capacité naturelle et intuitive à associer des objets ou événements divers à des agences et aussi une incapacité naturelle à se représenter le mort sous forme de néant total¹⁷. Équipement qui me semble renforcer le besoin, la tentation, et donc la nouvelle capacité, d'atténuer les dimensions explicitement contre-intuitives des énoncés religieux ou des êtres surnaturels et les possibles tensions que celles-ci susciteraient avec ces tendances intuitives. Ainsi, ces contradictions au sein des énoncés religieux vont générer un apprentissage au relâchement cognitif. C'est ce qu'indique la suspension de certaines contraintes d'inférence logique (mais pas de toutes, comme l'a montré Pascal Boyer) ou pratique (personne ne cherche Dieu du hublot de l'avion), mais aussi des interrogations sur la visibilité de la divinité ou sur ses intentions, et également de l'exigence d'un accord total qu'on sait impossible sur base des réponses tellement diverses à la question de la référence et des représentations individuelles différentes de l'être surnaturel en question¹⁸. La « métareprésentation¹⁹ » comme capacité de coordonner les informations de différents domaines d'activités et de pensées, ou de gérer les interférences et en même temps les risques de contradiction n'a-t-elle pas insufflé à l'homme une sorte de voix intérieure lui disant de ne pas en faire trop, de ne pas inférer jusqu'au bout, de mettre à part ? Ce qui, sans constituer un ancrage génétique, a pu installer une nouvelle habitude de penser, typiquement humaine, radicalement différente des autres animaux et des Néandertaliens. Il y a incontestablement des avantages évolutifs à pratiquer la restriction, la réserve, le voilement d'une certaine façon.

¹⁶ Dan Sperber, op. cit., et aussi, *La contagion des idées*, Paris, Odile Jacob, 1996.

¹⁷ Par exemple, Justin L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God ?*, Lanham, Altamira Press, 2004 et Jesse M. Bering, « Intuitive Conceptions of Dead Agents'Minds : The Natural Foundations of Afterlife Beliefs as Phenomenological Boundary », *Journal of Cognition and Culture*, 2(4), 2002, p. 263-308.

¹⁸ Cf. à ce propos Scott Atran, *Au nom du Seigneur. La religion au crible de l'évolution*, Paris, Odile Jacob, [2002] 2009, chapitre 3.

¹⁹ Fabrice Clément, *Les mécanismes de la crédulité*, Genève, Droz, 2006, p. 48.

Alors que le Néandertalien ne pratiquerait pas la détente cognitive, car il n'aurait pas créé les énoncés incroyables la stimulant, un avantage sélectif est donné, pourrait-on dire, à ceux qui la pratiquent et l'acceptent. Surgie, comme nous venons de le voir, du rapport de crédulité envers les énoncés religieux, la tolérance au flou cognitif a pu s'étendre dans les autres activités de la vie quotidienne²⁰. Et ceci est capital. Elle confirme ainsi dans toutes situations ce que nous avons appelé le mode mineur par lequel l'être humain accepte la présence d'êtres et d'informations extérieures et contradictoires, mais non perturbatrices à l'activité en cours, le déplacement constant d'enjeux de sens, sans requérir une solution, un accord, une clôture, ainsi que l'établissement de parenthèses, parfois très serrées, autour d'une situation ou d'un événement au-delà desquels les comportements et les pensées semblent sans conséquence, comme oubliés. Ce mode de conscience qui voile, qui ne fait pas voir en face, qui atténue l'acuité de la présence nous semble moins ce qui accompagne la perception immédiate, la représentation d'images ou l'accomplissement d'actions habituelles sans y penser que la sous-utilisation de la capacité d'ordre supérieur de la pensée associée à la conscience de soi et du monde. La minimalité de l'homme devient d'autant plus possible il y a dix ou quinze millénaires que la structuration de la vie sociale est de plus en plus organisée par le marquage matériel des rôles sociaux impliquant leur meilleure stabilité et aussi par la vie sédentaire entourée de champs et de troupeaux. Mais la minimalité est aussi d'autant plus nécessaire que cette nouvelle sédentarisation, entraînant une vie sociale plus intense, donc potentiellement plus conflictuelle, a besoin de s'équilibrer sur fond de normes et de règles stables (mais arbitraires), de plus en plus sollicitées et rendues de plus en plus visibles par leur inscription sur des supports divers.

Dans son débat avec Dan Sperber et Pascal Boyer, Maurice Bloch insiste, lui, sur la familiarité des énoncés religieux, comparables ainsi à d'autres énoncés, car ils sont maintes fois entendus dans diverses situations et deviennent habituels pour les gens²¹. Bien sûr, la confrontation à la contre-intuitivité et la suspension de cette confrontation ne se refont pas à chaque fois, mais le « croyant » sait que son assentiment religieux et surtout ses moments spécifiques de croyance, ses actes de croire, que j'ai tenté de décrire, ne ressemblent pas à la façon naturelle de se rapporter aux autres choses du monde. Il sait son assentiment restreint avec des degrés différents. Il sent poindre la contre-intuitivité et il ne le veut pas. Il se ressent comme lâchant, ne pouvant se confronter à la contre-intuitivité de ce à quoi il donne son assentiment, de ce qu'il est prêt à accepter, qu'il ne veut pas pousser plus loin, qu'il suspend. C'est bien la suspension du « bizarre » et surtout l'acceptation de cette suspension et de son flou corollaire qui furent structurantes pour l'attitude naturelle des hommes et le mode mineur de vivre. Les anthropologues doivent mieux apprendre à connaître – et Maurice Bloch est, me semble-t-il, d'accord sur ce point – les attitudes mentales, en l'occurrence les modalités de suspension avec adhésion et réserve, pour mieux les comparer. Le relâchement à propos de ces croyances s'apprend à travers la façon dont les parents répondent aux questions de leurs enfants, sur dieu, la mort, etc. Et d'ailleurs avec des variations, des degrés dans le flou, des méta-signaux de gravité différents si l'interrogation porte sur le Père Noël

²⁰ C'est l'hypothèse que j'ai développée dans Albert Piette, *L'acte d'exister. Une phénoménographie de la présence*, Marchienne-au-Pont, Socrate Editions, 2009 et dans *Anthropologie existentielle*, Paris, Pétra, 2009.

²¹ Maurice Bloch, « Are Religious Beliefs Counter-intuitive ? », in Nancy K. Frankeberry (ed), *Radical Interpretation in Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 140. Dans cette perspective, Maurice Bloch n'associe d'ailleurs pas la "religion" à une aptitude cognitive propre. Elle participerait, selon lui, du processus imaginatif (the capacity for imagination), celui aussi par lequel les hommes, contrairement aux chimpanzés rivés aux strictes interactions, "transcendentalisent" la société en la faisant exister à part des individus ou "essentialisent" des rôles, en faisant apparaître le porteur avec "quelque chose en plus" indépendamment de la seule apparence et du seul contact avec les autres. Cf. Maurice Bloch, "Why Religion is Nothing Special but is Central", *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 363, 2008, p. 2055-2061. Dans *Anthropologie existentielle*, j'ai tenté de distinguer en différentes aptitudes cognitives et étapes préhistoriques le faire semblant, le symbole, la création du collectif, l'énoncé hybride et l'acte de croire.

ou la résurrection des morts²². Le relâchement, la décélération comme nouvelle aptitude cognitive est en dehors des actes de croire, une pratique évidente et allant de soi. Dans l'acte de croire, elle reste étonnement observable, auto-observable, comme constituant un laboratoire spécifique de ces instantanés de croyance-décroyance. Tel est le moment de croire, fait d'avancées et de reculs.

Un mode d'être spécifiquement humain aurait donc été généré par la suspension de l'effet de dissonance cognitive que les énoncés religieux impliquent, dont l'homme a perçu le confort et qui va s'étendre à tous les domaines d'activité. Le coût cognitif qui a pu exister dans la tension et l'hésitation face à ces énoncés s'est ainsi transformé, après mise entre parenthèses de leur effet contradictoire, dans une sorte de confort psychologique... bénéfique à reproduire et aussi dans diverses circonstances de la vie. Ce sont bien les corollaires de la découverte du relâchement cognitif, de la « mise-à-part » qui m'intéressent, plus que les conditions de transmission d'une religion passant aussi par des manifestations d'engagement fort²³. « En un sens, selon David et Ann Premack, les humains acceptent les informations invérifiables à leurs risques et périls, car une fois qu'un individu a accepté une telle information, il ne sera vraisemblablement plus jamais le même. Non seulement il s'entêtera à soutenir sa conviction, rejetant toute tentative de la changer, mais il tentera certainement de persuader les autres d'y adhérer, substituant le consensus social à la vérification perceptive²⁴. » C'est bien là un changement majeur (ou significatif) du rapport de l'homme à son existence et au monde. Quand David et Ann Premack lisent ce changement en termes de tension et de rapports sociaux, j'y vois pour l'homme un apprentissage à la non-vérification, à la suspension, au report, à une forme de relâchement cognitif qui facilitera aussi l'acceptation de ce que lui est imposé. Ainsi l'humain n'est plus le même. Nous sommes dans l'ère – à peine commencée – de cet Homo-là. A propos de ce dernier la lecture sociopolitiste domine, faisant de lui un animal sociopolitique et critique. C'est oublier l'autre versant de ce qui a changé il y a quelque dix milliers d'années.

*

* *

Ce voyage dans les sépultures préhistoriques se présente en un récit sur l'origine des idées religieuses, des croyances et des objets de l'acte de croire. L'être divin y est considéré comme une invention d'abord cognitive des hommes. Ainsi le fait de cumuler une approche évolutionnaire et une approche ontographique permet d'une part de présenter les êtres divins comme des résultats cognitifs, autrement dit des constructions humaines, ou plus radicalement des inventions humaines et d'autre part de poser la nécessité de leur présence située pour donner sens à la situation avec l'exigence de décrire leurs actions et modes de présence. Inventé, l'être divin n'agit pas moins en situation. Il peut même y être présent avant les gens eux-mêmes, re-présenté par des objets par exemple.

Cette analyse distingue ainsi la description des êtres présents dans une situation et s'engage, au-delà de celle-ci, sur la vérité, la « réalité » de ce qui se passe. Il y a bien un « réel » avant la description. C'est cumuler un ontisme méthodologiquement situationnaliste et un ontisme théoriquement réaliste. Le théisme méthodologique devient un athéisme réaliste. Ce dernier donne toute sa place à une spécificité humaine fascinante : l'invention d'êtres et la pensée qu'ils existaient avant leur invention. Derrière cette opération, il y a toute la passivité, le mode mineur et l'hypolucidité des hommes. Des hommes ainsi bien exposés aux processus sociaux et aux effets collectifs. Une passivité d'ailleurs cumulée à un affairément typique lorsqu'il s'agit de tuer au nom du Dieu inventé.

²² Paul L. Harris, « Les dieux, les ancêtres et les enfants », Terrain, n° 40, mars 2003.

²³ Sur ce point, cf. Scott Atran, op. cit.

²⁴ David et Ann Premack, *Le bébé, le singe et l'homme*, Paris, Odile Jacob, 2003, p.159.

À la question du pourquoi et comment des croyances en sciences humaines et sociales, l'anthropologie ajoute donc la question de l'existence de Dieu et constate qu'il est lucidement difficile de concilier le moment de l'invention par l'homme et l'idée de l'existence de Dieu. De ce point de vue, après ce constat, la description des actions et modes de présence des dieux met on ne peut plus fortement en relief ce dont les hommes sont capables.

A. Piette, Université de Paris Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (CNRS)