



HAL
open science

Croire, douter et ne pas croire

Laurence Charlier Zeineddine

► **To cite this version:**

Laurence Charlier Zeineddine. Croire, douter et ne pas croire. *ThéoRèmes: Enjeux des approches empiriques des religions*, 2013, *L'incroyance religieuse*, 5. hal-02081891

HAL Id: hal-02081891

<https://univ-tlse2.hal.science/hal-02081891>

Submitted on 8 Apr 2024

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

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

Laurence Charlier

Croire, douter et ne pas croire

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Laurence Charlier, « Croire, douter et ne pas croire », *ThéoRèmes* [En ligne], 5 | 2013, mis en ligne le 20 décembre 2013, consulté le 05 mars 2014. URL : <http://theoremes.revues.org/497>

Éditeur : ThéoRèmes

<http://theoremes.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://theoremes.revues.org/497>

Document généré automatiquement le 05 mars 2014.

© Tous droits réservés

Laurence Charlier

Croire, douter et ne pas croire

« Pour qu'une opposition ait un sens, il faut que les termes opposés aient quelque chose en commun » (Pouillon 1970, p. 94)

Esquisse d'une autographie : ne pas croire

1 23 décembre 2012, 3 heures du matin, Urur Uma, une communauté andine des hauts plateaux. Je suis avec mon mari et ma fille de 6 ans que j'ai amenés pour la première fois sur « mon terrain ». Nous dormons tous les trois dans une maison à côté de celle de Gregorio et Roperta. Mon mari se réveille car il est assoiffé et il n'y a pas d'eau. Un peu agacée, je me prépare malgré tout à sortir dehors pour aller remplir une bouteille à la source. Je prends ma lampe de poche, je m'habille chaudement. Je gravis la colline en direction de la source. Lorsque j'y parviens, je suis soudainement perturbée par quelque chose que j'aperçois : au dessus de la muraille de pierre (que je devine), deux triangles lumineux, très lumineux, parfaitement symétriques et dirigés vers moi. Je suis médusée car je suis incapable d'identifier ce que je vois. Je me dis qu'il doit s'agir d'une paire d'yeux mais je n'ai jamais vu ni entendu parlé d'yeux en forme de triangle. De plus, la lumière est si intense. Peut-être que c'est un animal que je ne connais pas ou peut-être un hibou perché (après tout, il ne m'est jamais arrivé de me retrouver à moins de cinq mètres, la nuit, d'un hibou). Je m'approche pour mieux pouvoir observer. La lumière disparaît aussitôt. Un peu interloquée, je remplis ma bouteille d'eau. Je redescends, j'offre l'eau à mon mari. Je lui raconte. Il trouve cela « étrange, oui » et nous nous rendormons. Le lendemain, je rapporte à Roperta ce qui est arrivé. Son visage trahit alors une expression que je connais bien sur ce terrain : l'inquiétude suivie de la réprobation.

« Ce que tu as vu c'est *Nina k'ara* (esprit prédateur nommé aussi « diable »). Mais enfin, Lola¹, qu'est-ce qui t'as pris d'aller chercher de l'eau en pleine nuit ? Tu sais bien que c'est très dangereux. Il ne faut jamais faire ça ! Est-ce que tu as eu peur quand tu l'as vu ?

- Euh, non. Je ne comprenais pas ce que c'était, c'est tout. J'étais curieuse.

- Tu n'as pas pensé/cru² que c'était le diable ?

- Non.

- Bon, alors ça va. Tu ne dois pas penser au diable, sinon, le diable te prend [mange ton âme]. Tu dois marcher normalement. Il ne faut pas penser ».

2 J'ai donc vu le diable ou plutôt, deux triangles lumineux que les gens nomment ici « diable ». Je peux donc choisir d'utiliser ce terme bien commode puisque je suis moi-même incapable de catégoriser ce que j'ai vu (yeux de rapaces ? yeux de félin ? le fruit d'une altération de mes capacités perceptives puisque j'étais fatiguée ?). Néanmoins, je n'ai pas peur. Je n'adhère effectivement pas à cette croyance. Pour communiquer avec les gens de la communauté, je peux dire que j'ai vu le diable mais pourtant, je ne crois pas au diable.

3 Cette vision nocturne hante ma journée. Je pense à nouveau à la vive réaction de Roperta. Je me dis : « mais non, *Nina k'ara* n'existe pas. Tu n'as donc aucune raison de tomber malade. Mais en même temps, ce que j'ai vu est vraiment étrange. La lumière était si intense. Rien à voir avec des yeux. En revanche, ils étaient bel et bien fixés vers moi. Ils me regardaient. Ce regard était presque ironique, voire arrogant. Je ne sais pas mais j'ai l'impression que tout cela m'était bien destiné. D'ailleurs, quand je me suis approchée, la lumière a disparu. Et si en fait *Nina k'ara* existait ». Bref, je doute. Ce doute est bien évidemment accentué par mon état physique et émotionnel (je suis fatiguée, je me sens responsable car j'ai amené ma famille sur ce terrain, je suis inquiète/je suis fascinée par ce que j'ai vu, j'éprouve un sentiment de frénésie à l'idée d'avoir eu une expérience si peu ordinaire). Je fais part de ces doutes à Roperta qui m'affirme avec autorité : « non, tu ne dois pas y penser. Si tu crois que tu as vu *Nina k'ara*, c'est certain, elle mangera ton âme et tu seras très malade. Ne pense pas³ ».

- 4 Cet aparté autographique est un écho au dernier ouvrage d'Albert Piette, *L'origine de la croyance*, paru en 2013 aux éditions Berg International. Notre propos est de nous appuyer sur cet ouvrage afin de nous interroger sur la croyance, les modalités du croire et du « non croire ». Ce qui nous préoccupe en effet ici, est de comprendre le lien entre le croire, le doute et le ne pas croire. Cette ambition nécessite d'être précédée par une présentation des principes méthodologiques d'Albert Piette dans la mesure où ils sont au fondement même des hypothèses scientifiques de l'auteur.

De l'ontographie à l'autographie

L'ontographie déductive

- 5 Dans son livre précédent, *De l'ontologie à l'anthropologie* (2012), Albert Piette proposait une méthode qui perturbait le confort pérenne des chercheurs en sciences sociales du religieux : l'ontographie déductive.
- 6 Le fondement de cette méthode est une critique entamée depuis plus de 20 ans⁴ par l'auteur et qui constitue le fil d'Ariane de son œuvre : alors que les anthropologues s'évertuent à placer les individus dans des ensembles, l'auteur « plaide pour une ontologie réaliste des êtres humains et non humains observés en situation directe et en temps réel » (2012a, p. 10). Il s'agit d'observer et de décrire « le fait d'exister en tant qu'il déborde la dimension strictement sociale ou collective de l'être ». Il faut « apprendre à décollectiviser, désenssembler les méthodes et les objets, à regarder des individus, un par un » (p. 45), suivre l'individu « dans ses hésitations cognitives » (p. 46) et éviter à tout prix la tentation de l'homogénéisation socioculturelle. Dans ce cadre, l'ontologie doit être appréhendée comme une modalité (du regard anthropologique) et non comme un objet (sociologique ou ethnologique) (p. 10). Pour Albert Piette, l'anthropologie doit ainsi se consacrer à l'étude de « ce qui se déploie concrètement en situation », principe méthodologique qui exclut, de fait, de fonder les analyses sur des objets discursifs (c'est-à-dire sur des représentations et des catégorisations).
- 7 L'originalité d'Albert Piette est de croiser cette méthode avec un refus de l'athéisme méthodologique : pour l'auteur, toutes les entités « humains, animaux, collectifs, divins, en tant qu'elles sont présentes et observables en situation avec des modes différents, repérables par les gens » (*ibid.*, p. 11) doivent être considérés comme des « individus ». Dès lors, « les êtres de la surnature », « les non humains » ou encore « la nature anthropomorphisée » (selon les différentes postures) sont nommés par l'auteur « para-humains », le préfixe « para » visant à souligner que les « non humains » sont les compagnons des humains et par là, qu'ils sont présents en situation. Il propose alors de procéder à une ontographie déductive c'est-à-dire de décrire les actions et les modes de présence des para-humains à partir des situations, des gestes, des actions des croyants. Le chercheur peut par exemple suivre Dieu dans une église en s'inspirant des actions d'une fidèle. Pour Albert Piette (2003), Dieu mérite toute l'attention du chercheur non en tant que création humaine mais en tant qu'interactant.
- 8 Cette posture méthodologique (et non pas théorique, nous y reviendrons) participe de l'affrontement entre « athéisme méthodologique »⁵ (les « êtres surnaturels » ne sont considérés que comme des représentations, des constructions, des objets d'imputation ou de relations) et entre « théisme méthodologique » (posture comprenant tout aussi bien des épistémologues chrétiens – ils dénoncent le refus ontologique excluant catégoriquement toute entité surnaturelle hors du réel⁶ – que des phénoménologues athées conférant une dignité agentive aux parahumains en raison de leur présence située).

L'Autographie

- 9 Comme la méthode ontographique, la méthode autographique développée dans *L'origine de la croyance*, ne peut se comprendre sans l'aversion de l'auteur pour les théories constructivistes et relationnistes. On peut dire qu'il radicalise ici son point de vue en le teintant parfois d'impertinence : « Le social n'est qu'une pelure parmi les autres pelures de l'oignon. Pelure interne du croyant ou entité externe repérable en situation, sous des formes diverses » (2013, p. 45) ; il faut « considérer le croyant comme un oignon à éplucher à l'instant t, t+1, t+2, ..., avec la certitude qu'il n'y a pas de noyau dans l'oignon, mais différentes pelures, différentes

strates » (p. 43)⁷. Pour l'auteur, l'anthropologue doit être phénoménographe et s'intéresser aux présences « réelles » c'est-à-dire à « l'individu comme unité phénoménale » (p. 48), l'individu en train d'exister.

- 10 Avec la méthode autographique, Albert Piette « absolutise » son ambition : si l'enjeu est d'observer des individus en situation débarrassés de toutes leurs « pelures », on peut alors avoir une réflexion anthropologique sur la croyance en s'observant soi-même en train de croire : « à partir de cette rencontre intuitive et réflexive avec soi-même, il s'agit moins d'établir une collection de données que d'interroger la présence humaine, de la décrire, de la penser » (p. 30). C'est ainsi que le lecteur partage la croyance (les états de croyance plutôt) d'Albert Piette, une croyance exprimée au moment du deuil de son père.
- 11 Penser que l'auteur propose cette méthode autographique afin de contourner la critique selon laquelle il est impossible de décrire les états mentaux d'autrui⁸ est, à notre avis, fallacieux. Il s'agit plutôt d'aboutir (et non de justifier) sa méthode phénoménographique.
- 12 Ce qui attire l'attention du lecteur n'est tant cette proposition méthodologique (par ailleurs familière pour ceux qui connaissent l'œuvre d'Albert Piette⁹) que la justification visant sa portée : « Décrire, interroger, comprendre sa propre présence dans diverses situations permet aussi et sans aucun doute de dire quelque chose sur l'existence humaine, qui puisse interpeller l'épistémologie et les théories des sciences sociales » (p. 30) et « l'exercice autographique me permet d'explicitier l'acte de croire, d'atteindre de petites couches de la conscience et de la non-conscience, de réfléchir sur la notion de présence, de critiquer celle d'action et aussi d'enrichir une théorie de la présence à partir de l'idée de reposité. Il s'y déploie progressivement un lexique pour une anthropologie des existences » (*idem*).
- 13 La perspective d'Albert Piette porte sur la relativité certes, mais plus spécifiquement sur la singularité. D'un côté, il pose le social comme une strate quelconque (parmi d'autres) ce qui le conduit logiquement à considérer uniquement des individus en situation, à l'instant t. D'un autre côté, la portée scientifique qu'il accorde à sa méthode autographique suppose que les individus situés forment un grand ensemble ou plutôt, comme le dirait l'auteur, qu'ils partagent tous une expression : celle de l'humain existant. Ce partage autorise de concevoir les singularités des individus comme non distinctives dans l'absolu et par là de pouvoir les interchanger (mon voisin contre Albert Piette par exemple) ; il s'agit de « pluraliser les êtres présents ensemble » (p. 55). Les théories ensemblistes qu'il réfute ne sont donc pas détruites par le primat et/ou la particularité de la singularité mais bien par une manière commune à *Homo sapiens* d'exister, ici, d'être en train de croire, une manière commune à la fois synchronique (universelle) et diachronique (depuis l'existence d'*homo sapiens*). Il s'agit donc d'accorder toute son attention à la singularité en tant qu'expression d'une communalité : « dans chaque attitude singulière, n'y aurait-il pas le tout de la singularité humaine ? » (p. 31).
- 14 Là est la clef de cet ouvrage : si tous les individus partagent un même état de croire, c'est parce que la croyance est une aptitude cognitive. Amorcées dans plusieurs textes précédents (2009b, 2012b, 2012c), les hypothèses d'Albert Piette sur la genèse de la croyance sont ici approfondies grâce à l'examen de données issues de l'archéologie préhistorique et de la psychologie évolutionnaire (de l'homme de Neandertal à *Homo sapiens*). Pour croire, il faut effectivement être capable de produire des interférences : « La croyance est le résultat accidentel de la capacité cognitive de produire des interférences entre les domaines d'activité de la vie et en particulier de créer des énoncés contradictoires, et en même temps de leur accorder un assentiment. Celui-ci suppose de mettre entre parenthèses les principes de logique et de non-contradiction » (p. 72).
- 15 Poser la croyance comme une capacité cognitive justifie alors la méthode autographique : « Dans cette perspective, il n'y a aucune raison de penser qu'une expérience religieuse chrétienne ne dise rien sur l'être humain, sur ce dont il est capable. Il me semble au contraire qu'elle attire particulièrement l'attention sur une spécificité cognitive des hommes, dont l'acte de croire constitue une expression privilégiée » (p. 31). L'enjeu n'est donc pas l'énoncé de croyance (en tant que relatif et non en tant que donnée, nous y reviendrons) mais le croire (en tant que mode cognitif). C'est pourquoi, deux individus peuvent disposer d'une même capacité de croyance tout en mobilisant des contenus de croyance différents.

- 16 Dans ce cadre, comment comprendre le fait de ne pas croire ? Pour répondre à cette question, il est nécessaire de se consacrer tout d'abord au croire et à ses modalités.

Croire

- 17 Après avoir pu établir des propositions contradictoires, *Homo sapiens* aurait bénéficié de deux autres capacités : jeter un assentiment (penser que la proposition est vraie) et oublier que c'est « bizarre », parfois contradictoire. *Homo sapiens* aurait ainsi appris à adhérer et à « ne pas trop penser », à « se relâcher » mentalement¹⁰. Le croyant se trouve ainsi plongé dans un flou cognitif où l'énoncé de croyance est ni infirmable, ni confirmable : « Ce qui apparaît souvent, ce sont des flashes mentaux, des moments ponctuels de représentations mentales imprécises » (p. 39).
- 18 Pour Albert Piette, la croyance est une modalité d'adhésion. Néanmoins, l'approbation aux contenus propositionnels des croyances n'est pas toujours consciente, objectivée, intentionnelle ou « réfléchie ». Le croire est appréhendé par l'auteur comme une disposition, une attitude, « un état d'esprit d'assentiment » (p. 40)¹¹.
- 19 Une autre remarque permet d'honorer la singularité de l'auteur : le croire n'est pas fictionnel, il n'est pas une simulation de sorte que les croyants ne « jouent » pas (Hamayon, 2012)¹² : « C'est une sorte de capacité de simuler sans mauvaise foi, de faire comme si c'était vrai, de se connecter mentalement à un être, de mobiliser son attention vers celui-ci par des lectures et des prières. Mais ce n'est pas de la simulation. Ces moments sont "réels" » (Piette, 2013, p. 39).
- 20 Le croire est donc un état d'adhésion à un énoncé de croyance souvent indistinct, il est une confirmation parfois non réfléchie mais toujours réelle et caractérisée par le flou cognitif. Dans ce cadre, le « ne pas croire » ne semble pas antinomique du croire. Nous allons voir qu'effectivement, pour Albert Piette, le « ne pas croire » est inhérent au croire, tout comme l'oubli est l'essence même de la mémoire (Candau 2005).

Ne pas (vraiment) croire

- 21 Comme le relâchement cognitif (le fait d'oublier que le contenu propositionnel de la croyance est bizarre), le doute s'impose à l'individu et se loge dans cette même « minimalité » si chère à l'auteur. En effet, pour Albert Piette, le sentiment d'adhésion n'est jamais radical car l'« évidence » génère une tension : on se force à croire dans la mesure où l'existence de l'objet de croyance (Dieu par exemple) n'est pas garantie objectivement : « c'est dans ce rapport plus ou moins approbateur à la représentation que l'acte de croire crée une marge possible et, en même temps, des degrés d'approbation » (2013, p. 36). Par là, il s'agit bien plus d'un « je n'y crois pas vraiment » que d'un net « je n'y crois pas ».
- 22 Loin d'être un « mode négatif de fixation de la croyance » et par là une condition de possibilité de la croyance (Severi 2007)¹³, l'incertitude est chez Piette inhérente à la croyance en ce qu'elle participe synchroniquement de sa spécificité et de son exercice (et non pas de son autorisation) : « Croire consiste à se rapporter à des énoncés religieux, en pensant ou en ressentant qu'ils ne sont pas des expressions métaphoriques, sans accepter vraiment la littéralité de leur contenu » (*op. cit.*, p. 44). Le croire est un balancement vibratoire entre l'assentiment et le doute mais la fluidité et le flou, qui spécifient la croyance, ne permettent pas d'établir les modalités de leurs rapports.
- 23 La majeure partie de l'œuvre de l'auteur est consacrée à ce flottement, ce basculement, cet interstice admettant un va et vient entre la conscience et la semi-conscience, entre l'état d'assentiment et l'incertitude ; faire une anthropologie de l'ordinaire, « un portrait de l'homme en mode mineur » (Piette, 1992), étudier « le fait de ne pas être absolument », examiner la « minimalité », sa naissance et son apprentissage par *Homo Sapiens* : ce mode d'être est « une nécessité sociologique et aussi une spécificité évolutionnaire » (Piette, 2013, p. 59)¹⁴. Son attention accordée au mode mineur ainsi que son approche existentielle de la croyance distancient les travaux d'Albert Piette de ceux réalisés en sociologie cognitive et sous-tendus par une analyse rationnelle de la croyance¹⁵ (voir Erckert, Michon et Vivarelli, 2012 et Lamine, 2008, 2010 notamment).

- 24 Cette présentation permet de souligner l'accent, mis par Albert Piette, sur le verbe (croire) et l'attitude plus que sur l'énoncé de croyance. Néanmoins, si le « ne pas croire » est envisagé comme un flou cognitif, il est généré pour l'auteur par un objet de croyance, ce dernier produisant une vibration cognitive : « pourtant, c'est invraisemblable ou invérifiable ». Il s'agit maintenant de discuter du lien entre « ne pas croire » et « douter » en considérant la place du contenu propositionnel de la croyance. Nous allons voir que si l'on change d'axe analytique, il est peut-être possible d'envisager le fait de ne pas croire sans douter.

Ne pas croire est-ce toujours douter ?

- 25 L'obsession intellectuelle d'Albert Piette est de comprendre les modalités d'adhésion. Pour l'auteur, croire, c'est à la fois confirmer un assentiment, oublier que le contenu référentiel est étrange et enfin, douter/se souvenir que c'est bizarre. Dans ce cadre, « ne pas croire » est entendu comme « ne pas adhérer » (avec des degrés d'intensité bien évidemment : « ne pas totalement y croire »/« mitiger un assentiment »). La question qui nous préoccupe se fonde précisément sur la portée de cette dernière remarque : le « ne pas croire » est-il toujours une remise en cause de l'adhésion ? Ne pouvons-nous pas « ne pas croire » tout en étant précisément dans une affirmation hyperbolique d'un contenu propositionnel ?
- 26 Pour alimenter cette discussion, nous aborderons deux thèmes : le rationalisme et l'ontologie chez Albert Piette. Cet examen nous conduira à la considération d'une « anti-pensée » pouvant parfois se substituer ou accompagner une « non-pensée ». Pour ce faire, nous nous baserons sur des exemples autographiques et phénoménographiques.

Coprésence de parties contradictoires

- 27 Une partie de l'argumentation d'Albert Piette s'appuie sur la notion de lucidité : le fait de croire se fonde sur la capacité de se relâcher c'est-à-dire d'être « hypolucide » (oublier que l'énoncé de croyance est bizarre). Nous sommes donc face à un axe analytique qui relie deux pôles (adhérer, ne pas adhérer) et gouverné par un contenu propositionnel ou plutôt par le lien qui unit le croyant à ce contenu. Ce lien est la lucidité (hypo ou hyper) dont le rationalisme en est le déterminant.
- 28 Ce rationalisme s'observe également dans sa conception du doute (contenu non vérifiable empiriquement, non vraisemblable). C'est donc le basculement cognitif même (qui caractérise la croyance) qui obéit au rationalisme. Par là, si pour l'auteur, « l'acte de croire est intrinsèquement une question d'intensité » (p. 45), cette intensité suit un axe qui va de la crédulité (une suspension émotionnelle de la rationalité : la « reposité ») à la rationalité (actualisée-réactualisée) : « L'acte de croire est indissociable de la mesure variable de pousser à fond 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 (comme lors de cette question sur le savoir posthume du père), de nuancer un doute par une volonté d'assentiment (l'effort de la concentration) (*idem*).
- 29 Il peut donc y avoir une certaine ambiguïté, à notre sens, dans l'usage du terme de lucidité oscillant tantôt entre la conscience, tantôt entre la rationalité. De là, une difficulté pour le lecteur à comprendre le lien entre un principe méthodologique (lucidité entendue comme conscience, objectivation : l'assentiment est un état, il peut être réfléchi ou non : c'est le mode mineur) et un axiome théorique (lucidité entendue comme rationalité : *Homo sapiens* est gouverné par la rationalité « naturaliste » : est tangible ce qui est vérifiable par exemple). Et de manière plus générale, le lecteur peine parfois à rendre compatible la démarche méthodologique de l'auteur avec ses postulats théoriques. D'un côté, Albert Piette se démarque des travaux de Sperber dans la mesure où il conçoit la croyance comme « un mode d'expériences », un « engagement existentiel » ; d'un autre côté, la capacité de croire chez *Homo sapiens* tient précisément au fait d'être rationaliste et de pouvoir suspendre cette rationalité pour la réactiver. D'une part, Albert Piette maintient une focale sur les modalités de présence-coprésence en situation critiquant les anthropologues qui s'appuient sur des contenus de croyance ontologiquement relatifs ; d'autre part, les variations du croire ne sont que des variations réflexives (conscientes ou non) exercées par le croyant selon qu'il mobilise plus ou moins intensément sa rationalité : « Il s'agit là de la rencontre ponctualisée

entre une représentation semi-propositionnelle ambiante et une disposition affective ou un processus intellectuel propre à l'individu présent en situation. Nous dirons que cette rencontre momentanée est un état de croyance, plus précisément un acte de croire » (p. 68).

- 30 Les ouvrages précédents (2012 par exemple) nous ont confronté à une même difficulté. En effet, l'anthropologue est incité par l'auteur à considérer toute entité surnaturelle ou « para-humain » comme interagissant et par là comme un objet d'étude parfaitement légitime en sciences sociales. Parallèlement, Dieu est posé comme une invention. Le principe méthodologique se veut une considération « en situation » alors que l'axiome théorique s'affranchit de cette synchronie pour considérer Dieu dans l'absolu ce qui fait que l'agentivité du divin par exemple, est traitée comme étant une imputation : « Inventé, l'être divin n'agit pas moins en situation » (2012, p. 32). Se distinguant des anthropologues relativistes comme Viveiros de Castro, l'auteur souligne d'ailleurs la nécessité d'être « réaliste » : « Le diagnostic ontographique sur la présence située de la divinité ne peut être dissocié du diagnostic d'absence réelle d'un être capable de créer le monde et de rendre vivants les morts » (*idem*). En bref, la présence d'un para-humain est « réelle » en situation mais non « réelle » rétrospectivement. Tout à fait conscient de cette différence, Albert Piette souligne : « Mon analyse distingue ainsi la description des êtres au niveau de la 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 » (*idem*).
- 31 Si l'auteur souligne que l'expérience du croire est « réelle » (c'est la compréhension d'un phénomène ; la réalité peut faire l'œuvre d'expérimentation plurielle), elle n'est pas « réaliste » c'est-à-dire pas « vraie » (c'est la compréhension de la vérité). Le basculement qui caractérise la croyance est défini (entre autre) comme « un changement de programme de vérité » (2013, p. 67). Dans ce cadre, le doute d'Albert Piette n'est pas seulement rationaliste : il est aussi un doute ontologique. Pour l'auteur, il existe une vérité absolue qui gouverne *homo sapiens* et le conduit à penser que l'énoncé de croyance est invraisemblable ; Albert Piette effectue ainsi une différenciation entre objectivité et réalité : lorsque le sujet perçoit, l'existence du référent est objective alors que le contenu référentiel et expérientiel de la croyance ne l'est pas. Certes, le croyant peut être dans un flou cognitif mais ce flou est généré par le contenu de sa croyance examiné, euphémisé ou éprouvé à l'aide d'un axiome selon lequel le monde physique ou tangible est , pour l'explication, prépondérant : « le croyant est aussi celui qui accepte, hors l'acte de croire proprement dit, cet assentiment à la réalité non mondaine d'existences non vraisemblables, non confirmables et non confirmées et de leurs possibles actions mondaines (p. 44). Et c'est bien cette vérité ontologique qui explique la croyance d'*homo sapiens* : il adhère à un énoncé différent de cette vérité, il marque « une parenthèse mentale » pour pouvoir adhérer et il doute de l'énoncé. La discussion du contenu propositionnel confronté à une vérité ontologique serait le support du croire comme minimalité : 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 » (p. 77).
- 32 Ce que le lecteur ressent parfois, de façon diffuse, c'est que cette « incompatibilité » entre méthode et théorie traduit une oscillation qui serait propre à l'auteur et que se manifeste dans son autographie « Comment je suis quand je crois ? » : « Je ne suis jamais, même un instant, dans l'acquiescement radical. Il s'infiltré toujours un manque rappelant qu'il n'y a pas de garantie objective à l'existence de cet au-delà, mais toujours dépassé par l'espoir d'en savoir plus un jour, plus tard. De savoir que c'est possible [...] Pour ce qui me concerne, même s'il y a confiance et croyances à disposition, la force de l'une et des autres est comme émoussée, érodée par un doute. Comme si mon désir de croire se heurtait à une imprécision de ce à quoi je voudrais croire et surtout à l'évidence d'une probabilité difficile de la résurrection. Je me perçois dans un effort qui ne peut aller au bout. Sans simuler pour autant » (p. 36-37). Comme le justifie la méthode autographique, cette vacillation serait, pour l'auteur, ce qui spécifie la croyance chez *homo sapiens* : « Les hommes savent, d'une part, qu'ils assurent eux-mêmes la présence de Dieu et d'autre part, que celui-ci est présent en situation, capable d'agir en retour sur eux. L'acteur n'est donc pas un homme manipulé qui ignore qu'il a construit en situation

l'être divin. Il n'y a donc pas d'alternative entre la conception du Dieu construit et celle du Dieu réel » (2003, p. 51). Et finalement, la « discordance » entre méthode et théorie se présente presque comme un écho à la « coprésence de parties contradictoires » qui définit la croyance chez l'auteur. Mais si le lecteur n'est pas « pris » dans ce flou, il a l'impression qu'Albert Piette n'arrive pas à choisir et qu'en définitive, soit il n'est pas assez audacieux, soit pas assez conforme.

- 33 Pourtant, cette impression dénote bel et bien, de la part du lecteur, une attitude bien plus embarrassante : celle de ne pas supporter la contradiction et l'ambiguïté, celle de toujours désirer retrouver le confort cognitif de la cohérence, celle de ne pas réussir ou de ne pas vouloir accepter la juxtaposition d'éléments sans chercher à les relier. Car peut-être n'y a-t-il pas à choisir et qu'en définitive, *l'origine de la croyance* doit être aussi compris comme un texte consacré à la coprésence : la contradiction n'est pas toujours une incompatibilité.

De la « non pensée » à l'« anti-pensée »

- 34 Nous venons de voir que le flottement qui spécifie la croyance suit un axe gouverné par le rationalisme et l'ontologie. Notre propos ici n'est pas de discuter du rationalisme ou du naturalisme mais de l'axe analytique : le rapport du croyant au contenu (que ce rapport soit dicté par le naturalisme ou le perspectivisme ne change rien à la façon d'analyser les modalités de la croyance si elles sont toujours comprises comme des modalités d'adhésion). La « reposité », la « non-pensée »¹⁶ et le doute sont-ils toujours partagés par les étants situés ? Je me contenterai de fournir « une variation » aux hypothèses d'Albert Piette afin d'introduire une certaine discontinuité : une autre modalité du croire non plus fondée sur l'intensité d'une adhésion en tant que tel (une modulation) mais sur la gestion d'une mobilisation (exercer l'acte de croire ou ne pas exercer cet acte).
- 35 Faisons un retour à l'esquisse autographique qui entame ce texte pour établir deux remarques. Pour les gens qui m'entouraient, j'avais vu le diable (*Nina k'ara*). Pour moi, j'avais vu deux triangles lumineux, phénomène très étrange qui m'avait médusée. Mais, comme je ne crois pas que *Nina k'ara* existe, je n'ai pas cru qu'il s'agissait de *Nina k'ara* en voyant les triangles. Or, selon Roperta, c'est exactement ce qu'il fallait pour ne pas être prédatée : il fallait ne pas (y) penser/croire.
- 36 Pourtant, nous sommes face à deux façons totalement différentes de ne pas croire. Pour moi, il s'agit de ne pas adhérer à un énoncé de croyance, ceci avec plus ou moins d'intensité. En situation, je ne jette pas un assentiment sur un contenu propositionnel (ces triangles lumineux sont *Nina k'ara*) d'une part parce que « je ne dispose pas » de ces croyances (je n'ai jamais entendu parlé de *Nina k'ara* avant d'être sur mon terrain) et d'autre part parce que ce contenu est invérifiable. Puis, la journée passant, j'ai été amenée à douter c'est-à-dire à discuter de ce contenu (et si en fait c'était le diable que j'avais vu... Mais non car...). Néanmoins, pour Roperta, ne pas « penser/croire » au diable n'est pas « ne pas adhérer ». Je dirais même que c'est exactement le contraire : il s'agit pour elle de ne pas exercer une faculté cognitive (penser/croire) précisément parce qu'elle impute à cet exercice une efficacité (quand on pense au diable, le diable apparaît et peut nous manger). Pour Roperta, la question n'est pas de savoir si le diable existe ou non mais de ne pas le croiser sur son chemin. Et pour ce faire, « il ne faut pas (y) penser ». Je rappelle également que lorsque j'ai rapporté à Roperta mes doutes et mes inquiétudes, elle m'a reformulé la même injonction « Tu ne dois pas (y) penser ». Pour Roperta, le doute est une pensée ; le doute est une croyance car il a exactement les mêmes effets.
- 37 Cette dernière remarque illustre ce que Roberte Hamayon (2005) a magnifiquement montré dans un article : Roperta établit une séparation entre un acte (croire) et un objet de croyance ; le contenu propositionnel n'est pas l'enjeu dans la mesure où on ne le discute pas : c'est un fait. C'est pourquoi, Roperta se trouve face à deux possibilités : (y) penser ou ne pas (y) penser. En ce sens, le contenu d'une représentation n'est pas « semi propositionnel » (Sperber, 1982) : il est pris, dans le déploiement de la situation, littéralement. Il est traité comme tel dans la mesure où il ne s'agit pas pour Roperta de poser une focale sur le contenu pour l'estimer réflexivement mais de « se débrouiller » avec ce contenu. Et si parfois Roperta peut faire référence à l'intensité du croire (j'y crois un peu, beaucoup), cette intensité ne porte pas

toujours sur un degré d'adhésion mais sur l'ampleur d'une mobilisation à la fois cognitive, affective, émotionnelle et spirituelle.

38 Pour Albert Piette, ce qui fait la croyance, c'est le contenu, un contenu « non établi » (2013, p. 38). Par là, si je dis « je pense à ma mère », mon entourage affirmera qu'il s'agit là d'une « pensée », d'un « souvenir » dans la mesure où il suppose que ma mère existe ou a existé de façon tangible. Mais si je dis, « je pense à l'esprit du Carnaval », mon entourage qualifiera cette pensée de « croyance » dans la mesure où l'existence de cet esprit est supposé ne pas être établie, ceci parce qu'il n'a pas été « vu intersubjectivement » par exemple. Pourtant, certains individus cohabitent avec des fantômes ou bien avec des esprits et leur présence n'est pas dépourvue de factualité : l'invisibilité n'est pas toujours appréhendée comme une absence contrairement à ce qu'écrit l'auteur. En bref, ce qui définit la croyance n'est pas nécessairement le contenu en tant que tel (établi ou non, étrange ou non) mais sa portée (Dieu existe mais du coup, que va-t-il faire si je trompe mon mari ?) ou son efficacité imputée (si je pense à ça, c'est certain, ça va arriver).

39 Je donnerais un autre exemple d'individus en train de croire et où l'enjeu est la gestion de l'exercice du croire (croire ou ne pas croire) et non l'intensité de l'adhésion (adhérer à un contenu un peu, totalement, pas vraiment). La communauté andine de Roperta abrite une colline où sont enterrées des poteries dans lesquelles se trouvent des momies précolombiennes. Lors de mon séjour, deux jeunes hommes de la communauté avaient déjà procédé à la vente de quelques unes de ces momies à un professeur universitaire lequel, selon mes informateurs, les revendait aux Etats-Unis. Canción et Indalicio tenaient à me montrer ces momies. Un matin, ils vinrent me chercher. Tout en commençant l'excavation, l'un d'eux me précisa qu'il était dangereux de déterrer ces os parce que « c'était les ancêtres et qu'ils pouvaient manger notre âme ». Un peu interloquée, je leur demandai pourquoi, dans ce cas, ils continuaient de procéder à cet acte si funeste. Ils me répondirent :

I : « C'est que je n'y pense pas. Si tu penses à ça, c'est dangereux. Mais moi, je n'y pense pas.

C : Si tu penses à ça, ça se passe et tu es malade. C'est pour ça, il ne faut pas avoir peur, il ne faut pas penser.

I : Tu ne dois pas y penser sinon, ça se réalise ».

40 Ils terminèrent de retirer quelques poteries contenant des os et des tissus. Le lendemain, j'ai croisé l'un d'eux dans la communauté. Il était très inquiet. Il me demanda « comment avaient été mes rêves » et il me raconta les siens : il marchait quand soudain, sur son chemin, il a vu plusieurs tas d'os empilés. Il y en avait tellement qu'il ne pouvait plus poursuivre son chemin.

41 Nous constatons ici la même séparation réalisée par mes interlocuteurs entre croire et l'énoncé de croyance, l'accent étant mis sur le premier en raison de l'imputation d'efficacité, ici performative. Il est également important de noter que pour ne pas penser (et par là éviter l'infortune), mes deux interlocuteurs ne doutent pas en ce sens qu'ils n'essaient nullement de mitiger leur assentiment (peut-être que ces momies ne peuvent pas agir, peut-être que ce n'est pas vrai). Ils ne tentent pas d'euphémiser un contenu propositionnel pour se rassurer, ni de le modifier, ni même de le substituer à un autre contenu (comme un contenu opposé) : ce qu'ils préconisent, c'est de « ne pas penser » (« *ama yuyaychu* ») plutôt que de « penser à » ; c'est l'absence de pensées et non l'objet du contenu référentiel qui constitue la meilleure garantie pour éviter de subir un malheur : si je ne vois pas le diable, c'est parce que je n'ai pensé à rien en me promenant et non parce que j'ai pensé que je ne le verrais pas. La vigilance de Canción et Indalicio est mobilisée au service d'un croire qui met en exergue une affirmation hyperbolique du contenu de croyance certes, mais d'un contenu non modulable ; le contenu propositionnel fait ainsi l'objet d'un abandon attentionnel en faveur d'un croire qu'il faut ne pas exercer pour ne pas subir son efficacité performative.

42 Comme le souligne Albert Piette, les individus disposent d'énoncés de croyance. Ces énoncés sont aussi imposés par des groupes d'appartenance. Dans la communauté d'Urur Uma, les individus sont pris entre divers ordres de contraintes qui coexistent, parfois de façon conflictuelle. Dès lors, en situation, l'individu formule un contenu propositionnel qui est à la fois hérité (depuis enfant, il vit dans un milieu où les discours et les pratiques

actualisent la confirmation d'une adhésion) et imposé (le groupe communautaire met en place quotidiennement des dispositifs pour inciter à penser : récits, techniques narratives, pratiques défensives par exemple). C'est pourquoi, il n'est pas aisé de moduler un contenu propositionnel, encore moins de le déterminer ou de le définir en fonction des actions convoitées. Partant de ce dernier constat, nous ne sommes ni face à une conception rationaliste d'une croyance semi-propositionnelle, ni face à une conception pragmatique d'une croyance propositionnelle (penser ça, pour qu'il arrive ça) mais en présence d'une conception pragmatique d'un croire censé être performatif et que l'on peut mobiliser ou non.

- 43 Aussi, loin d'être une « non pensée » qui caractérise pour Albert Piette le relâchement inhérent à la croyance, c'est une « anti-pensée ». Point de « parenthèse mentale » ou de passivité mais au contraire, une volonté à « ne pas croire » sans pour autant « ne pas adhérer ». Il ne s'agit pas d'une oscillation allant de la croyance à la « décroyance » mais de la croyance à l'« anti-croyance ». C'est une autre modalité du croire sans reposité qui révèle que le croyant n'essaie pas toujours d'amortir mais parfois de contourner ou de refuser. C'est dans la mise en place de ces stratégies d'« anti-pensée » que se logent la créativité, le changement mais aussi l'échec et le mode mineur. En effet, la nécessité d'« anti-pensée » laisse l'individu en proie à l'incertitude, la lutte, l'injonction contradictoire (dispositif de protection contre le diable qui ne fait que manifester sa puissance en cherchant à le voiler), l'échec. Rappelons-nous aussi que pour Roperta, comme pour les deux jeunes hommes, la pensée est activée par une perturbation émotionnelle (la crainte)¹⁷. Leur mise en garde au moment même de l'excavation (il ne faut pas penser que les momies courroucées par la profanation exerceront un acte de prédation), illustre bien l'« intranquillité » de mes interlocuteurs : ils ont peur mais ils s'efforcent, en situation, de ne pas avoir peur. Ils sont en état de trouble. Nous retrouvons ici l'oscillation dont parle Albert Piette, une oscillation où se glissent à la fois des affects, des émotions, des raisonnements, des pensées suspendues ou reformulées, des efforts et des relâchements, des hésitations, des flous.
- 44 L'existence d'« anti-pensée » invite ainsi à considérer un autre axe analytique possible : si nous examinons les modalités des rapports entre croire et objet de croyance (subordination, autonomie etc.), nous constatons que le croire et le « ne pas croire » ne relèvent pas toujours de préoccupations ontologiques mais pragmatiques. Ce souci d'efficacité vient du fait que les croyants peuvent parfois être plongés dans une incertitude bien plus épistémique qu'ontologique (Voir Loconczy et Mesturini Cappel 2013). Quand Canción et Indalicio déterrent des momies précolombiennes, leur préoccupation n'est pas de savoir si elles ont « vraiment » une capacité d'agir mais de ne pas être prédatés. À ce moment là, leurs incertitudes portent donc bien plus sur les intentions des momies, sur leurs comportements et sur les modalités relationnelles qui les lient aux humains que sur leur statut ontologique. Cette incertitude épistémique les conduit alors à mobiliser leur attention sur le croire censé avoir une efficacité agentive : si on croit que les momies vont exercer un acte de prédation, les momies prennent l'âme/si on y croit pas, rien ne se passera. C'est donc leur croire (déterminé par leur état émotionnel) qui détermine le statut ontologique des momies : elles sont soit des êtres animés capable d'agir et de manger les humains soit des os, c'est-à-dire des marchandises qu'ils pourront vendre aisément. Il y a donc bien ici une ontologie mais qui n'est jamais posée comme absolue puisque c'est l'individu qui, selon les circonstances, la définit. Dans ce cadre, le contenu propositionnel de la croyance (les momies peuvent nous prédaté) n'est là que pour nous aider à choisir entre croire et ne pas croire en fonction d'impératifs pragmatiques : on veut vendre les momies sans être mangés.
- 45 Ce ne pas croire (en mode mineur) convoité intentionnellement (il s'agit d'une « anti-pensée » et non d'une « non-pensée ») ne doit pas en revanche, être considéré par rapport à « des reconstitutions ensemblistes » (Piette, 2012, p. 11), ici les Andes¹⁸ : la communauté d'Urur Uma n'est pas un « laboratoire de l'humanité ». « Phénoménographiques », ces exemples amènent une certaine relativité certes, mais celle-ci n'est pas (seulement) socio-culturelle : ils illustrent une autre façon de croire de la part d'individus en situation directe et en temps réel. Cette alternative n'a rien de crédule ou d'« injuste » de la part de l'ethnologue¹⁹. Il s'agit simplement d'une autre modalité d'action. Plusieurs modalités peuvent, bien entendu, cohabiter²⁰ : parfois Roperta doute, parfois elle mobilise un effort émotionnel et cognitif

pour ne pas croire tout en adhérant. De même, il m'arrive d'essayer de contrôler mon état émotionnel et mes pensées pour « faire comme si » c'est-à-dire pour oublier que c'est vrai, pour oublier que je ne peux pas douter ou bien que je ne veux pas douter : comme le faisait remarquer Roperta, le doute est toujours une croyance. C'est une sorte de clivage cognitif intentionnel qui, à notre avis, peut se manifester chez n'importe quel étant situé.

Bibliographie

- Salvatore Abbruzzese, « L'explication des croyances religieuses : une interprétation wébérienne », *L'Année sociologique*, 1 (55), p. 81-102, Paris, PUF, 2005
- Raymond Boudon, *Cognition sociale et sciences sociales : la dimension cognitive dans l'analyse sociale*, Paris, PUF, 1997
- Raymond Boudon, *L'art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*, Paris, Fayard, 1990
- Gérald Bronner, *L'empire des croyances*, Paris, PUF, 2003
- Gérald Bronner, *Vie et mort des croyances collectives*, Paris, Hermann, 2006
- Joël Candau, *Anthropologie de la mémoire*, Paris, Armand Colin, 2005
- Fanny Colonna, « Trois monothéismes, une cause commune », *ThéoRèmes* [En ligne], Anthropologie, mis en ligne le 04 février 2011, consulté le 12 novembre 2013. URL : <http://theoremes.revues.org/156>, 2011
- Christian Culas, « Éléments d'épistémologie de l'étude de la croyance : dire c'est croire, faire c'est croire », dans Katia Buffetrille, Jean-Luc Lambert, Nathalie Luca et Anne de Sales (éd.) *D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire. Hommage à l'œuvre de Roberte Hamayon*, Paris, CEMS/EPHE, p. 575-589, 2013
- Guillaume Erckert, Bruno Michon et Clémentine Vivarelli, *La croyance : de la théorie au terrain. Mise en perspective des approches néo-wébériennes, issue de la phénoménologie et de l'anthropologie existentielle*, Paris, Hermann, 2012
- Roberte Hamayon, « L'anthropologue et la dualité paradoxale du « croire » occidental », *Théologiques*, vol. 13, N°1, p. 15-41, 2005
- Roberte Hamayon, *Jouer. Une étude anthropologique*, Paris, La Découverte, 2012
- Anne-Sophie Lamine, « Les croyances religieuses : entre raison, symbolisation et expérience », *Année Sociologique*, 60(1), p. 93-114, 2010
- Anne-Sophie Lamine, « Croyances et transcendances : variations en modes mineurs », *Social Compass*, 55(2), pp. 154-167, 2008
- Anne-Marie Losonczy et Silvia Mesturini Cappelletti, « Incertitudes et malentendu dans la construction de l'interaction rituelle. Réinventions chamaniques entre Amazonie et Europe », dans Katia Buffetrille, Jean-Luc Lambert, Nathalie Luca et Anne de Sales (dir.) *D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire. Hommage à l'œuvre de Roberte Hamayon*, Paris, CEMS/EPHE, p. 559-574, 2013
- Nathalie Luca, « L'effort d'y croire », dans Katia Buffetrille, Jean-Luc Lambert, Nathalie Luca et Anne de Sales (dir.) *D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire. Hommage à l'œuvre de Roberte Hamayon*, Paris, CEMS/EPHE, p. 603-620, 2013
- Albert Piette, *De l'ontologie à l'anthropologie*, Paris, Berg International, 2012a
- Albert Piette, « Quand croire, c'est faire et un peu plus » dans Emma Aubin-Boltanski, Anne-Sophie Lamine et Nathalie Luca (dir.), *Croire en actes*, Paris, L'Harmattan, 2012b
- Albert Piette, « À quoi cela revient-il de croire ? Entre phénoménographie et anthropologie » dans Guillaume Erckert, Bruno Michon et Clémentine Vivarelli (éd.), *La croyance : de la théorie au terrain. Mise en perspective des approches néo-wébériennes, issue de la phénoménologie et de l'anthropologie existentielle*, Paris, Hermann, 2012c
- Albert Piette, *Fondements à une anthropologie des hommes*, Paris, Hermann, 2011
- Albert Piette, *L'Acte d'exister. Une phénoménographie de la présence*, Marchienne-au-Pont, Socrate Éditions Promarex, 2009a
- Albert Piette, « Être anthropologue à l'état pratique », *ethnographiques.org*, Numéro 18 - juin 2009 [en ligne], <http://www.ethnographiques.org/2009/Piette> - consulté le 20.09.2012, 2009b

- Albert Piette, *L'être humain, une question de détails*, Charleroi, Socrate Editions Promarex, 2007
- Albert Piette, *Petit traité d'anthropologie*, Charleroi, Socrate Editions Promarex, 2006
- Albert Piette, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Économica, 2003
- Albert Piette, *Ethnographie de l'action*, Paris, Métailié, 1996
- Albert Piette, *Le mode mineur de la réalité*, Louvain, Peeters, 1992
- Carlo Severi, *Le principe de la chimère : une anthropologie de la mémoire*, Paris, éditions Rue d'Ulm-musée du quai Branly, 2007
- Dan Sperber, *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, 1982
- Richard Swinburne, *The Existence of God* (1979), Oxford, Clarendon Press, 2004

Notes

- 1 Mon surnom sur le terrain.
- 2 « *Yuyay* » en langue quechua. Ce verbe signifie à la fois penser (raisonner, imaginer, croire, supposer etc.) et se souvenir. Le quechua fait la distinction entre savoir (*yachay*) et penser (*yuyay*) mais non entre penser et croire. Il s'agit d'une même disposition à la fois émotionnelle et cognitive. Quant aux locuteurs hispanophones, ils utilisent alternativement « penser » (penser) ou « créer » (croire).
- 3 Fidèle au quechua, c'est volontairement que je traduis l'injonction de Roperta par « ne pense pas » et non par « n'y pense pas », voir *Infra*.
- 4 Voir Piette (1996).
- 5 Sur l'athéisme méthodologique et les rapports entre sciences et politique, voir Colonna (2011) sur *La religion de près* d'Albert Piette.
- 6 Voir par exemple Swinburne (2004).
- 7 Dans son texte, Albert Piette fait référence aux différentes sociologies de l'action (interactionnisme, ethnométhodologie, sociologie pragmatique) lesquelles privilégient les interprétations en terme de travail et de tension dans un monde circonscrit. Or, « en situation, le mode de présence humaine est [...] moins riche en « action » et en « détermination » que ne le pense l'ensemble des théories sociologiques » (2013, p. 63)
- 8 Voir par exemple l'article de Christian Culas (2013) pour lequel les croyances des autres sont inaccessibles : « L'invérifiabilité ou l'absence de contrôle empirique possible sur la connaissance de la croyance des autres peut être étendue aux objets de pensée des autres. Les phénomènes externes qui sont les seuls observables ne permettent jamais de garantir la connaissance sur l'objet de croyance ; il en est de même pour la pensée et pour les autres affectifs et émotionnels » (p. 587)
- 9 Voir Piette, 2006, 2007, 2009a.
- 10 L'auteur distingue alors quatre types d'appui (normes/règles/valeurs, repères/indices, enchaînement des situations et maillage des situations). Ces appuis permettent à l'homme quatre formes de repos (l'économie cognitive, la docilité, la fluidité et la distraction) : « Il se dégagerait quatre modalités, en réalité imbriquées et se succédant parfois vite, de présence-coprésence » (*op. cit.*, p. 55).
- 11 Il est ici intéressant de rapprocher cette approche existentielle de la croyance avec le second Ludwig Wittgenstein comme l'a fait Anne Sophie Lamine : pour Wittgenstein, le « Dieu est [...] objet de discours, mais non d'une affirmation de vérité. La croyance n'est pas un état mental qui se détermine vis-à-vis d'un contenu, d'une proposition. Elle est une attitude de vie, un engagement existentiel » (Lamine 2010, p. 105).
- 12 Dans son texte, Albert Piette se réfère plutôt à la théorie interactionniste de Goffmann où la vie sociale est abordée comme un jeu théâtral.
- 13 Carlo Severi définit la croyance comme un processus projectif. L'incertitude sert de levier à la croyance dans la mesure où elle concède un espace à l'imagination subjective du croyant : pour remédier à l'incohérence (nombre d'indices insuffisants par exemple), le croyant est amené à réaliser une interprétation personnelle. Cette projection privée va établir un lien entre le croyant et une représentation : c'est la croyance.
- 14 En dépit d'hypothèses différentes, Carlo Severi (*op. cit.*) conçoit, comme Albert Piette, la croyance bien plus comme « un dubitatif « *ne pas savoir si...* » « que par un affirmatif *savoir que* ». Il accorde aussi toute son attention à l'interstice et à la liminarité : « Ce « *ne pas savoir si* » est le résultat d'un processus qui conduit à l'établissement de deux espaces parallèles composés à la fois de traits banals et de mystère. À travers ce processus se construit un état mental spécifique, dans lequel un trait saillant pour la mémoire devient aussi une opération clef pour l'établissement de la croyance. C'est dans cet espace-là qu'il faut situer la croyance. « L'attitude de ceux qui croient se caractérise bien plus par la faiblesse

d'admettre, son incapacité à croire à une situation imaginaire » et « Cette tension entre doute et croyance caractérise l'acte même de croire (p. 228). Aussi pourra-t-on être étonnés lorsque Carlo Severi écrit : « L'attention du chercheur sur le terrain ne se déplace presque jamais de la représentation de ces contenus vers les processus psychologiques qui mènent à l'établissement de la croyance » (p. 233), remarque qui explique certainement le fait que Carlo Severi n'ait pas mentionné Albert Piette dans la bibliographie de son ouvrage.

15 Les auteurs (Abbruzzese 2005, Boudon 1990, 1997, Bronner 2003, 2006 par exemple) inspirés par les théories wébériennes et néowébériennes s'intéressent aux raisons de l'adhésion à des croyances et à la rationalité interne d'un système de croyance.

16 Il s'agit chez l'auteur de la pensée non formulée, non consciente, *grosso modo*, la mémoire procédurale (routines, habitudes).

17 Albert Piette note également que le désir et la peur sont souvent des moteurs des états de croyance (2013, p. 37).

18 Pour Roberte Hamayon (2005), assimiler l'acte de croire à un contenu de croyance est propre à la religion chrétienne.

19 Pour Albert Piette, « Ces énoncés religieux décrivant cet autre monde, c'est bien sûr une erreur de considérer qu'ils sont pris par les gens eux-mêmes comme des métaphores de quelque chose. Mais ce n'est pas juste de penser que ces derniers les prennent littéralement » (2013, p. 44).

20 Comme Nathalie Luca (2013) l'explique à propos des membres de l'Église de la Providence nommée Jesus Morning Star (JMS), le croyant peut d'une part ne pas être surpris à l'idée qu'il verra dieu par le hublot d'un avion et d'autre part être amené à douter.

Référence(s) :

Albert Piette, *L'origine de la croyance*, Paris, Berg International, 2013

Pour citer cet article

Référence électronique

Laurence Charlier, « Croire, douter et ne pas croire », *ThéoRèmes* [En ligne], 5 | 2013, mis en ligne le 20 décembre 2013, consulté le 05 mars 2014. URL : <http://theoremes.revues.org/497>

À propos de l'auteur

Laurence Charlier

Postdoctorante associée au CERMA/MA (UMR 8168)

Droits d'auteur

© Tous droits réservés

Résumé

Notre propos est de nous appuyer sur le dernier ouvrage d'Albert Piette afin de nous interroger sur le lien entre le « croire », le doute et le « ne pas croire ». Pour l'auteur, croire, c'est à la fois confirmer un assentiment, oublier que le contenu propositionnel est étrange et enfin, douter c'est-à-dire se souvenir que c'est bizarre. Dans ce cadre, « ne pas croire » est entendu comme « ne pas adhérer » (avec des degrés d'intensité : « ne pas totalement y croire »/« mitiger un assentiment »). Albert Piette présente un axe analytique qui relie ainsi deux pôles (adhérer, ne pas adhérer) et gouverné par un contenu propositionnel ou plutôt par le lien qui unit le croyant à ce contenu. Ce lien est la lucidité (hypo ou hyper) déterminée par le rationalisme. La visée de cet article est de discuter de cette dernière remarque : le « ne pas croire » est-il toujours une remise en cause de l'adhésion ? Nous nous contenterons de fournir « une variation » aux hypothèses d'Albert Piette afin d'introduire une certaine discontinuité : une autre modalité du

croire non plus fondée sur l'intensité d'une adhésion en tant que telle (une modulation) mais sur la gestion d'une mobilisation (exercer l'acte de croire ou ne pas exercer cet acte).

Entrées d'index

Mots-clés : croyance, doute, Piette, Anthropologie