

# ASDIWAL

Revue genevoise d'anthropologie  
et d'histoire des religions

# Entretien avec Ann Taves



Ann Taves est professeure émérite en sciences des religions à l'Université de Californie à Santa Barbara (États-Unis) et a été présidente de l'American Academy of Religion en 2010. Ses travaux portent à la fois sur la religion en Amérique et sur les expériences dites 'religieuses' dans une perspective aussi bien historique que théorique et psychologique. Parmi ses nombreuses publications, on relèvera *Fits, Trances, and Visions: Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James* (Princeton, Princeton University Press, 2000), *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things* (Princeton, Princeton University Press, 2009), et *Revelatory Events: Three Case Studies of the Emergence of New Spiritual Paths* (Princeton, Princeton University Press, 2017).

Ann Taves, comment vous décririez-vous? Comme une historienne des religions, une historienne des religions états-uniennes, une spécialiste des études cognitives de la religion? Et quel a été votre parcours, qu'avez-vous étudié, où et pourquoi? Quelles autrices et auteurs ont une influence sur votre travail?

J'ai eu plusieurs identités académiques que j'ai mobilisées dans différents contextes – historienne du christianisme, historienne des religions américaines et spécialiste des religions. J'ai été engagée pour donner des cours d'histoire du christianisme et de religion américaine à la Claremont School of Theology et à la Claremont Graduate University, ainsi que des cours d'études catholiques à l'université de Californie à Santa Barbara (UCSB). Ma formation doctorale à la Divinity School de l'université de Chicago portait sur ces domaines, mais comprenait également une bonne dose de théorie sociale et de théorie de la religion. C'est un cours de théorie de la religion, quand je faisais mes études de bachelor, qui m'a incitée à me spécialiser en religion. Et c'était aussi un cours de théorie de la religion, cette fois à l'université de Rochester, qui m'a poussée à postuler à des programmes de doctorat, et à Chicago ce sont les cours de théorie sociale qui m'ont le plus marquée. À Claremont, j'ai lancé le cours de troisième cycle sur les théories de la religion, et à UCSB, j'ai pris en charge l'enseignement du cours de troisième cycle sur les théories sociologiques et anthropologiques classiques de la religion: Marx, Tylor, Durkheim, Weber, Geertz. J'ai été particulièrement influencée durant mes études doctorales par Anthony Giddens, Paul Ricœur ou Victor Turner.

Bien que cela ne soit pas nécessairement évident dans mes cours, il y avait bien un fil conducteur psychologique derrière tout cela. J'ai commencé par lire Freud lorsque j'étais étudiante de bachelor, puis les théoriciens du « clivage de l'objet », par exemple Winnicott, Fairbairn, Choderow, lorsque je faisais mon master, et enfin ceux que j'appellerais les psychologues dissociatifs – William James, Pierre Janet, Théodore Flournoy et Carl Gustav Jung – à partir des années 1980.

Au cours de ces mêmes années 1980, je me considérais principalement comme une historienne des religions américaines et, dans le contexte de la prise de conscience croissante des abus sexuels à l'encontre des enfants, j'ai édité un mémoire du début du XIX<sup>e</sup> siècle sur

la violence domestique<sup>1</sup>. D'un point de vue plus personnel, j'avais un ami chez qui on avait diagnostiqué un trouble de la personnalité multiple (aujourd'hui on parle de trouble dissociatif de l'identité) et j'ai moi-même fait mon propre travail thérapeutique de style jungien, basé sur les dialogues intérieurs et l'imagination active. C'est dans ce contexte que cet intérêt latent pour la psychologie, qui mettait en évidence la complexité de nos esprits, est passé au premier plan – lorsque j'ai reconnu les similitudes phénoménologiques entre les alter-personnalités du trouble dissociatif de l'identité, d'une part, et la médiumnité et la possession par des esprits, d'autre part. Les psychologues (et chercheurs en sciences psychiques) de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle qui concevaient le moi comme divisible l'ont reconnu, en étudiant à la fois les « multiples » et les « médiums », et parfois aussi les « mystiques ». Cette prise de conscience m'a conduite à recentrer mes recherches sur l'étude des expériences inhabituelles et propulsée dans un espace interdisciplinaire dans lequel j'ai pu étudier l'interaction entre la culture, les liens sociaux et l'esprit (*mind*).

Cette trajectoire m'a amenée à la science cognitive de la religion, mais sous un angle inhabituel, avec cette implication que mon travail ne reflétait pas le « courant dominant » de la science cognitive des premières décennies de ce siècle. Ma première présentation dans le cadre d'une session sur les sciences cognitives à l'Académie américaine de religion (AAR), en 2004, mettait à jour les recherches du début du XX<sup>e</sup> siècle qui portaient sur les médiums spiritualistes et s'appuyaient sur les théories de la dissociation et de l'hypnose à la lumière de travaux récents sur la dissociation en psychiatrie et l'hypnose en psychologie<sup>2</sup>. Mon décalage – malgré mon rôle de leader dans la création de l'unité d'études cognitives de la religion (Cognitive Study of Religion, CSR) à l'AAR ou, plus tard, de présidente de l'association internationale consacrée à ce champ d'étude (International Association for the Cognitive and Evolutionary Sciences of Religion, IAC[E]SR) – était double. Premièrement, je me concentrais sur l'expérience (et non l'expérience religieuse) plutôt que sur des sujets « classiques », tels que la croyance ou le rituel. Deuxièmement, d'un point de vue théorique, je m'intéressais davantage à la dissociation mentale et aux processus d'évaluation qu'à la « théorie de l'esprit », qui était au cœur de la plupart des premiers travaux de CSR.

20

**Vous avez été présidente de l'Académie américaine de religion en 2010. Qu'est-ce qui vous a motivée pour accepter une telle fonction ? Comment envisagez-vous cette organisation, son rôle, les éventuels défis auxquels elle doit faire face ?**

Le comité de nomination de l'Académie m'a invitée à me présenter à la vice-présidence en 2007, ce qui impliquait, le cas échéant, d'être présidente en 2010. J'ai accepté de me présenter lorsque je me suis rendu compte qu'en tant que présidente je pourrais décider de qui serait invité à prononcer les conférences plénières et le discours présidentiel et ainsi attirer l'attention sur une question que je jugeais importante pour l'organisation, à savoir la promotion de rapports plus étroits avec les sciences naturelles. À cette époque, il a fallu régler la question des relations avec d'autres organisations – l'Association internationale pour l'histoire des religions (IAHR) et la Société de littérature biblique (SBL). Tout cela est résolu depuis longtemps. Aujourd'hui, l'AAR, comme d'autres organisations professionnelles, est confrontée à des défis liés à la diminution du nombre de postes professoraux à temps plein dans le domaine, et par conséquent à la

1 ANN TAVES, *Religion and Domestic Violence in Early New England: The Memoirs of Abigail Abbot Bailey*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.

2 ANN TAVES, « Where (Fragmented) Selves Meet Cultures », *Culture and Religion*, 7, 2006, pp. 123-138.

baisse du nombre de membres qui disposent des ressources institutionnelles nécessaires pour couvrir les frais d'adhésion et de participation à l'assemblée générale annuelle. En réponse à quoi, l'organisation réfléchit à la meilleure façon de se réorganiser afin de pouvoir également répondre aux besoins des chercheuses et chercheurs qui ont des contrats précaires ou qui ne bénéficient pas d'un statut académique.

On est frappé par l'importance de la théorie dans votre formation et tout au long de votre carrière. Quel rôle doit-elle avoir selon vous au sein des sciences des religions, et quelle place doit-on lui accorder dans les programmes d'études en histoire/sciences des religions ?

En ce qui concerne le rôle de la théorie en sciences des religions, je recommanderais de lire le chapitre intitulé « Theorizing and Analysis » rédigé par Steven Engler et Mark Gardiner dans la deuxième édition du *Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*<sup>3</sup>. Comme ils le soulignent, les spécialistes de la religion utilisent le terme de « théorie » de façon assez imprécise. Dans leur chapitre, ils distinguent trois conceptions : la théorie en tant que structure formelle, la théorie en tant que modèle et la théorie en tant qu'entreprise normative, et ils mettent en évidence sa relation intime avec la méthode et donnent d'excellents conseils pratiques pour la théorisation. Je pense que cet article devrait être le point de départ d'une réflexion sur la place de la théorie dans les programmes de sciences des religions – au moins au niveau du master.

En ce qui concerne les distinctions qu'ils établissent, je me suis surtout intéressée aux théories proposant des modèles qui expliquent ou interprètent des phénomènes, et je me suis notamment focalisée sur la tension entre les approches plus explicatives (par exemple Durkheim, ou Weber) et celles qui sont plus interprétatives (par exemple Éliade). En lisant davantage sur les sciences naturelles, j'ai découvert que les biologistes utilisent le terme de « théorie » pour se référer à des explications pour lesquelles il existe un grand nombre de preuves. La théorie de l'évolution en est un excellent exemple, et ce d'autant plus, pour reprendre les termes d'Engler et Gardner, qu'elle est indépendante des éléments sur lesquels elle porte<sup>4</sup>. L'idée que l'évolution s'est produite indépendamment de la façon dont nous envisageons l'émergence de notre espèce est devenue pour moi une pierre de touche en termes de théorisation.

Ce changement répond à l'évolution de la discipline, qui s'est détournée des théories évolutionnistes méprisantes propres au XIX<sup>e</sup> siècle pour s'intéresser de nouveau à l'évolution de la religion<sup>5</sup> et, plus généralement, à la compréhension de la religion dans le contexte de l'évolution humaine<sup>6</sup>. Conformément à mon intérêt pour les processus d'évaluation en tant que moyens de catégoriser et de donner un sens à nos expériences, je me suis moins intéressée à l'évolution de la religion (c'est-à-dire à la question de savoir s'il est préférable de la considérer comme une trompe ou comme une adaptation) qu'à la question du processus de création de sens dans une perspective évolutionniste. Si, du point de vue de l'évolution, tous les animaux

3 STEVEN ENGLER et MARK Q. GARDINER, « Theorizing and Analysis », in STEVEN ENGLER et MICHAEL STAUSBERG éd., *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, 2<sup>e</sup> éd., New York, Routledge, 2022, pp. 110-134.

4 *Ibid.*, p. 112.

5 SCOTT ATRAN et ARA NORENZAYAN, « Religion's Evolutionary Landscape: Counterintuition, Commitment, Compassion, Communion », *Behav Brain Sci*, 27, 2004, pp. 713-730 ; discussion, pp. 730-770 ; en ligne : <<https://doi.org/10.1017/S0140525X04000172>> ; PASCAL BOYER, *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Paris, Laffont, 2001.

6 ROBERT BELLAH, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2011.

mobiles doivent, d'une manière ou d'une autre, donner un sens à la situation dans laquelle ils se trouvent lorsqu'ils agissent dans un but particulier, il s'ensuit que les processus explicites et réfléchis de construction de sens des humains sont sous-tendus par des processus implicites que nous partageons avec d'autres animaux. Cette découverte a bouleversé ma vision du processus de construction de sens et a constitué la base du travail qu'Egil Asprem et moi-même avons effectué sur les visions du monde et les modes de vie<sup>7</sup>. Du point de vue de l'enseignement, une perspective évolutionniste suggère également que Darwin devrait être inclus aux côtés de Marx, Weber, Durkheim et Freud en tant que pionnier d'une approche théorique importante pour l'étude de la religion.

**Vous avez franchi les barrières disciplinaires, et même le fossé entre les sciences humaines et les sciences naturelles. Comment gérer cette interdisciplinarité? Les programmes de sciences des religions devraient-ils être organisés de manière à promouvoir une telle démarche?**

Même si mes recherches sont devenues très interdisciplinaires, je les poursuis au sein d'une équipe qui comprend des collaborateurs formés à la psychologie et aux méthodes de recherche par sondage. En travaillant avec eux et en apprenant d'eux, je suis très consciente que les sciences et les humanités ont des cultures académiques très différentes et que j'apporte à notre collaboration un état d'esprit propre aux humanités. De plus en plus, les chercheurs en sciences se rendent compte que les chercheurs en sciences humaines ont quelque chose de précieux à apporter à la recherche scientifique, et j'espère que l'inverse est également vrai.

22

Les départements devraient-ils être organisés de manière à promouvoir ce type d'interdisciplinarité? C'est une bonne question. Certains départements européens, comme ceux d'Aarhus et de Brno, se sont engagés dans cette voie. À l'exception du département de premier cycle de Cal State Northridge, je pense que la plupart des programmes de religion aux États-Unis se sont opposés à l'intégration de la science cognitive de la religion. Étant donné que la plupart des départements continuent à vouloir embaucher des diplômés spécialisés dans des aires culturelles ou des traditions, je conseillais aux étudiants qui souhaitaient obtenir un poste dans un département de sciences des religions de combiner une spécialisation traditionnelle avec une formation les préparant à collaborer avec des collègues formés dans le domaine des sciences.

D'après mon expérience, la constitution d'une équipe peut prendre beaucoup de temps. Les chercheurs en sciences sont censés obtenir des fonds extérieurs et s'attendent à être rémunérés pour leur travail sur des projets, que ce soit avec des allocations ou des congés. Les chercheurs en sciences humaines, eux, n'ont généralement pas l'habitude de rédiger des demandes de fonds (ou d'en obtenir), ce qui nécessite souvent des recherches préliminaires. Les chercheurs en sciences commencent généralement leurs recherches comme doctorants, en tant que membres d'équipes travaillant sur des projets financés par des fonds obtenus par leurs professeurs. J'ai constaté que les doctorants en sciences, qui bénéficiaient déjà du soutien de leur département, étaient prêts à collaborer à un projet interdisciplinaire intéressant, même si je n'avais pas de fonds de ce type. Même avec un financement, je me suis rendu compte que beaucoup de choses dépendent de l'adéquation. Par exemple, la méthodologiste

---

7 ANN TAVES, «What Is Nonreligion? On the Virtues of a Meaning Systems Framework for Studying Nonreligious and Religious Worldviews in the Context of Everyday Life», *Secularism and Nonreligion*, 7, 2018; en ligne: <<https://doi.org/10.5334/snrl.104>>; ANN TAVES, EGIL ASPREM et ELLIOTT IHM, «Psychology, Meaning Making, and the Study of Worldviews: Beyond Religion and Non-Religion», *Psychology of Religion and Spirituality*, 10, 2018, pp. 207-217; en ligne: <<https://doi.org/10.1037/rel0000201>>.

de notre équipe de recherche a utilisé notre projet pour développer une méthode en ligne afin de déterminer si les gens comprenaient les questions de notre enquête comme nous l'entendions. La méthode qu'elle a développée, qui peut être utilisée pour valider n'importe quelle enquête, a constitué un élément central de sa thèse<sup>8</sup>.

Pouvez-vous nous parler de votre travail sur l'expérience? Comment ce terme devrait-il être conceptualisé au XXI<sup>e</sup> siècle, notamment dans le sillage de la critique de la phénoménologie de la religion?

Dans notre travail, nous avons adopté ce que nous appelons une approche « basée sur les caractéristiques » (*feature-based approach*) pour traiter les récits d'expériences vécues qui impliquent des affirmations fortes. Cette approche vise à distinguer les caractéristiques phénoménologiques stables d'une culture à l'autre des affirmations qui sont faites à leur sujet<sup>9</sup>. Nous utilisons le terme de « caractéristiques phénoménologiques » pour désigner les aspects de ce que l'expérience a été ou semblé être pour le sujet (c'est-à-dire ses qualités sensorielles et/ou émotionnelles), et ceux de « revendication » ou « évaluation » pour désigner la signification ou le sens attribué à l'expérience, au moment où elle se produit ou après coup. Ce faisant, nous partons du principe que des expériences qui partagent des caractéristiques phénoménologiques communes, telles que la perception de quelque chose que d'autres ne perçoivent pas, peuvent être évaluées différemment au sein d'une même culture et d'une culture à l'autre, par exemple en tant qu'hallucination, que vision mystique ou que message divin. En outre, nous ne présumons pas que les expériences nommées culturellement (par exemple, les expériences mystiques) présentent nécessairement des caractéristiques phénoménologiques communes.

Bien que cette approche de l'étude de l'expérience puisse être qualifiée de phénoménologique, il ne s'agit pas de phénoménologie de la religion à proprement parler. Nous ne nous concentrons pas sur les expériences que nous – en tant que chercheurs – définissons comme religieuses, et nous ne nous limitons pas non plus aux expériences qualifiées de religieuses par les personnes qui les ont vécues. Dans l'ensemble, nous adoptons ce qu'Égil Asprem et moi-même avons appelé une « approche modulaire » (*building block approach*), par laquelle nous nous intéressons à la manière dont les composantes – des caractéristiques sensorielles et/ou émotionnelles ainsi que des schémas culturels – interagissent pour générer des expériences que certains individus qualifient de religieuses, ou mystiques, ou paranormales, ou pathologiques, etc.<sup>10</sup>.

En tant que chercheuse en sciences humaines, j'aurais pu simplement affirmer que nous devrions adopter une approche basée sur les caractéristiques pour étudier les expériences au sein des cultures et entre cultures. Si j'avais agi de la sorte, j'aurais pu m'engager dans d'interminables discussions avec d'autres collègues sur la question de savoir s'il était réellement possible de le faire. Cependant, en tant qu'équipe interdisciplinaire, nous avons pu tester cette affirmation<sup>11</sup>. Nous avons procédé en deux étapes. Tout d'abord, nous avons créé une enquête – l'inventaire des expériences non ordinaires (INOE) – dans laquelle nous avons établi une

23

8 MELISSA GORDON WOLF, ELLIOTT IHM, ANDREW MAUL et ANN TAVES, « The Response Process Evaluation Method [A Preprint] », *PsyArXiv*, 2023; en ligne : <<https://doi.org/10.31234/osf.io/rbd2x>>.

9 ANN TAVES et MICHAEL BARLEV, « A Feature-based Approach to the Comparative Study of "Nonordinary" Experiences », *American Psychologist*, 78, 2023, pp. 50-61; en ligne : <<https://doi.org/10.1037/amp0000990>>.

10 ANN TAVES et EGIL ASPREM, « The Building Blocks Approach: An Overview », in GÖRAN LARSSON, JONAS SVENSSON et ANDREAS NORDIN éd.s., *Building Blocks of Religion: Critical Applications and Future Prospects*, Sheffield, Equinox, 2020, pp. 5-25.

11 ANN TAVES, ELLIOTT IHM, MELISSA WOLF, MICHAEL BARLEV, MICHAEL KINSELLA et MAHARSHI VYAS, « The Inventory of Non-Ordinary Experiences (INOE): Evidence of Validity in the United States and India », *PLOS ONE*, 2023; en ligne : <<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0287780>>.

distinction entre les questions relatives à l'expérience, où l'on demandait aux personnes si elles avaient vécu une expérience présentant une certaine caractéristique phénoménologique, et des questions de suivi, où l'on demandait aux personnes ayant vécu une telle expérience comment elles l'évaluaient ou l'interprétaient. Dans un second temps, nous avons utilisé la nouvelle méthode de validation des items mise au point par notre méthodologiste pour vérifier si les items d'expérience étaient effectivement compris comme prévus dans les cultures que nous souhaitions comparer. Cette méthode nous a permis de constater que les participants anglophones aux États-Unis et les participants parlant hindi en Inde reconnaissaient de manière fiable une caractéristique générique dans 38 des 60 items d'expérience que nous avons testés. Ces résultats indiquent qu'il est possible de comparer certaines expériences vécues, mais certainement pas toutes, sur la base de caractéristiques que les participants eux-mêmes reconnaissent dans leurs expériences culturellement ancrées.

**Vous faites la distinction entre « expérience » et « expérience religieuse », ce qui m'amène à une question que nous posons à toutes nos interlocutrices et interlocuteurs : comment définissez-vous la « religion » ? Et utilisez-vous ce concept ?**

24

Lorsque Russell McCutcheon et Aaron Hughes m'ont invitée à proposer une définition concise de la « religion » pour un volume qu'ils éditaient, j'ai suggéré – en m'inspirant de mon travail avec Asprem – la définition suivante : « Un concept culturel complexe, c'est-à-dire un nom abstrait aux significations instables, qui se chevauchent et varient entre et au sein des formations sociales, notamment des mouvements, des groupes, des institutions et des disciplines savantes qui les étudient<sup>12</sup>. » En d'autres termes, nous ne l'avons pas défini. Nous avons plutôt indiqué que nous étions intéressés par la manière dont d'autres la définissent, la distinguent de concepts apparentés (par exemple le mysticisme, la magie, la superstition, l'occulte) et l'utilisent pour caractériser des expériences et/ou développer et maintenir des formations sociales particulières. Plutôt que de définir et d'étudier « la religion », nous préférons étudier la « religion » et ses contraires, comme la « non-religion » et la « sécularité », sous la rubrique plus englobante des visions du monde et des modes de vie, que nous ancrons dans des processus évolutionnaires de construction du monde que nous partageons, dans une certaine mesure, avec d'autres animaux. Ainsi, nous définissons 1) les modes de vie en termes de « grandes questions » auxquelles les humains et les autres animaux doivent répondre implicitement lorsqu'ils visent un but, et 2) les visions du monde en termes de capacité humaine à formuler ces grandes questions et à y réfléchir<sup>13</sup>. Certaines personnes répondent à ces questions en des termes qu'elles considèrent comme religieux ou spirituels.

**Quelle est la place de la comparaison dans votre travail ? Et plus généralement dans le ou les domaines dans lequel ou lesquels vous êtes active ? Quelle forme doit prendre la comparaison ?**

Une grande partie du travail que j'avais effectué sur l'expérience avant d'arriver à UCSB portait sur des contestations intraculturelles sur la signification des expériences<sup>14</sup>. En arrivant dans un

<sup>12</sup> RUSSELL T. MCCUTCHEON et AARON W. HUGHES édés., *Religion Is ...*, New York, Oxford University Press, 2020, p. 15.

<sup>13</sup> ANN TAVES, « From Religious Studies to Worldview Studies », *Religion*, 50, 2020, pp. 137-147 ; ANN TAVES, EGIL ASPREM et ELLIOTT IHM, « Psychology, Meaning Making, and the Study of Worldviews: Beyond Religion and Non-Religion », *Psychology of Religion and Spirituality*, 10, 2018, pp. 207-217.

<sup>14</sup> ANN TAVES, *Fits, Trances, and Visions: Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

département de sciences des religions dans lequel les doctorantes et doctorants étudiaient diverses traditions religieuses, nous avons commencé à nous demander s'il était possible de comparer des « expériences religieuses » dans différentes traditions. Nous avons formé le laboratoire « Religion, expérience et esprit » avec cette question en tête et nous avons passé l'été 2013 à étudier diverses enquêtes portant sur l'expérience pour voir s'il y en avait qui pouvait être utilisées pour étudier les expériences à travers les cultures. À quelques exceptions près, nous avons constaté que les questions des enquêtes mélangeaient ce que nous avons appelé plus tard les caractéristiques et les évaluations. En nous inspirant des efforts initiaux visant à séparer les caractéristiques des évaluations, nous avons entrepris de générer des items d'expérience formulés de manière générique, ce qui est devenu la version initiale de l'INOE.

La comparaison a également joué un rôle central dans mes efforts pour subsumer l'étude de la ou des religions sous la catégorie des *worldview studies*. Cette démarche a été motivée par les efforts déployés par les historiens des religions pour étudier les personnes laïques et non religieuses sous l'angle des « sciences des religions ». Cela me semblait conceptuellement confus et m'a incitée à trouver un point de vue neutre pour comparer les perspectives des personnes religieuses et laïques<sup>15</sup>. L'approche des « grandes questions » (GQ) m'a paru utile pour étudier les visions du monde en ce sens qu'elle permet de comparer les réponses que donnent les différentes traditions à ces GQ, aussi bien dans le contexte d'un cours introductif que dans le cadre d'une étude portant sur les réponses d'individus. Au niveau des traditions elles-mêmes, cette approche m'a permis d'identifier les présupposés fondamentaux qui unissent des traditions en familles, à l'instar du présupposé ontologique qui veut que Dieu établisse des alliances avec les êtres humains, ce qui est au cœur des traditions abrahamiques, ou du présupposé situationnel qui affirme que nous sommes pris dans un cycle de naissances, de morts et de renaissances auquel il serait bon d'échapper, qui, lui, unit les traditions dharmiques. Au niveau des individus, nous avons soutenu qu'*homo sapiens* n'est pas le seul animal à devoir répondre à des GQ – qui, bien sûr, varient en fonction de l'espèce – pour survivre<sup>16</sup>. En d'autres termes, donner un sens au monde est une capacité acquise au fil de l'évolution à partir de laquelle nos visions du monde philosophiques et religieuses rationalisées ont émergé.

Les *worldview studies*, comme l'étude de l'expérience, m'ont fait passer des sciences des religions à un espace interdisciplinaire<sup>17</sup>. Mais il ne fait aucun doute que je suis entrée dans cet espace interdisciplinaire depuis les sciences des religions et que ma formation dans ce champ continue à façonner les questions que je pose.

Entretien réalisé par NICOLAS MEYLAN et DANIEL BARBU

---

15 ANN TAVES, « What is Nonreligion? On the Virtues of a Meaning Systems Framework for Studying Nonreligious and Religious Worldviews in the Context of Everyday Life », *Secularism and Nonreligion*, 7, 2018; en ligne: <<https://doi.org/10.5334/snrl.104>>.

16 ANN TAVES, EGIL ASPREM et ELLIOTT IHM, « Psychology, Meaning Making... ».

17 ANN TAVES, « From Religious Studies to Worldview Studies » ; ANN TAVES, « Worldview Analysis as a Tool for Conflict Resolution », *Negotiation Journal*, 2022; en ligne: <<https://doi.org/10.1111/nejo.12403>>.