Leszek Kołakowski/Jean Séguy. Penser l'Église

Leszek Kołakowski/Jean Séguy. Thinking the Church

Leszek Kołakowski/Jean Séguy. Pensar la Iglesia

Sophie Houdard et Dinah Ribard

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/25977>

DOI : 10.4000/assr.25977

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 10 juillet 2014

Pagination : 97-113

ISBN : 978-2-7132-2432-4

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Sophie Houdard et Dinah Ribard, « Leszek Kołakowski/Jean Séguy. Penser l'Église », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 166 | Avril-Juin 2014, mis en ligne le 10 juillet 2017, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/25977> ; DOI : 10.4000/assr.25977

Sophie Houdard
Dinah Ribard

Leszek Kołakowski/Jean Séguy. Penser l'Église

Chrétiens sans Église de Kołakowski explore un large spectre de conflits internes au christianisme pour souligner les antinomies fondamentales qui opposent la conscience religieuse à la confession, la religion à sa forme réifiée, manifestée par les institutions ecclésiastiques qui veillent sur les doctrines et organisent les pratiques. L'ouvrage est impressionnant par l'étendue des phénomènes observés, leur variété, leur complexité, mais aussi par l'effort réflexif mené de bout en bout sur les méthodes suivies, les instruments d'analyse, et les interprétations que l'entreprise produit et dont l'auteur vérifie la légitimité et les manques.

L'un de ses traits les plus frappants est la négativité qui forme étrangement le socle de ce massif, parce qu'elle touche les objets observés comme leur interprétation. Les phénomènes de la conscience religieuse dissidente sont des « phénomènes purement négatifs ¹ » (p. 799), d'abord parce qu'ils ne peuvent être étudiés qu'en fonction de ce qu'ils contestent et de ce à quoi ils s'opposent, ensuite parce qu'ils sont voués à l'échec, ce que Kołakowski appelle l'inefficacité des acteurs (individus ou groupes) à réaliser ce qu'ils entreprennent. La conscience religieuse révoltée est vouée soit au reniement en s'organisant en secte, soit à la disparition pure et simple, éventuellement sous la forme d'une transformation en morale pratique. Le modèle est binaire et radical. Si l'Église (romaine ou protestante) à laquelle se confrontent les dissidents est une structure de pouvoir elle-même en relation antinomique avec ce qui la fonde, comme le vérifie précisément la renaissance permanente de l'aspiration à la réforme qui nourrit les dissidences, la secte n'en est qu'une variante, souvent un premier stade, ainsi que l'a montré l'histoire de la première Réforme : elle est tout aussi incompatible avec ces besoins qui la font naître. On part de l'Église pour y revenir, ou pour se perdre en route. Ce qui est ainsi pensé sous le nom d'Église et sous la forme d'une étude historique, c'est la fin de toute aspiration, de toute protestation de la conscience, de toute dissidence : son objectif et sa mort.

---

1. Les citations sans note et entre parenthèses renvoient à Kołakowski, 1987 (2^e éd. fr.).

Il nous a paru intéressant de mesurer la spécificité et les enjeux de cette démarche dans une confrontation avec une élaboration sociologique du conflit du croyant avec l'Église qui lui est contemporaine, celle de Jean Séguy – auteur d'ailleurs, on y reviendra, d'une recension de *Chrétiens sans Église* (J. Séguy, 1970, que l'on trouvera reproduite en annexe de ce dossier). La distribution différente des termes (église, secte, réforme, conflit, utopie) dans le travail du sociologue éclaire sans doute celui du philosophe. Mais ce qui apparaît surtout quand on passe par Séguy pour lire Kołakowski, ce sont des circulations étranges, peut-être davantage commandées par la construction de l'objet historique et trans-historique qu'est la « dissidence » que par l'opposition de la sociologie à la philosophie ou de Weber à Marx, entre analyse sociale et analyse doctrinale.

Kołakowski

L. Kołakowski pense l'Église visible à partir des antinomies fortes qui soulignent sa nocivité, son inutilité ou son involution en secte séparée du monde. D'où l'ouverture de *Chrétiens sans Église* sur ces « idées religieuses » qui « posent en principe » l'existence d'un « antagonisme constant entre les valeurs fondamentales du christianisme et la collectivité ecclésiastique en tant que mandataire visible des biens invisibles et des grâces divines » quelle que soit sa « formule confessionnelle » puisqu'elle « fait partie du monde corrompu de la nature » (p. 10). L'antinomie entre la conscience religieuse et l'organisation ecclésiastique irrigue l'observation d'un christianisme subjectif, « sans dénomination collective » (p. 238), c'est-à-dire hors et contre les Églises établies :

Ce qui m'intéresse essentiellement, écrit Kołakowski, ce n'est pas qu'ils [les acteurs de la dissidence] soient effectivement des hérétiques, mais plutôt qu'ils *doivent l'être*. En d'autres termes, je ne considère pas ceux des éléments de leur pensée qui les ont placés occasionnellement en dehors de l'Église, mais plutôt ceux qui les y situent obligatoirement, *puisque'ils comportent la négation fondamentale de l'idée même d'Église*. (p. 12, nous soulignons)

Cette auto-exclusion de l'institution de la part des mouvements du christianisme dissident intéresse Kołakowski parce qu'elle est assumée comme exigence interne, « pour le bien des préoccupations religieuses » (p. 208), et parce qu'elle est vouée à « l'inefficacité » : « L'idéal d'une vie religieuse qui s'efforce obstinément d'affermir sa propre authenticité par la négation de son corps social visible » (p. 12), l'intéresse comme philosophe, puisque si elle n'aboutit à aucune réalité sociale tangible, elle est dans et par son échec le moyen de voir la « négation comme forme épurée » de la religion (p. 12). Ces *Chrétiens sans Église*, titre choisi peut-être par l'éditeur français et non pour la version originale polonaise², sont donc les acteurs perdants d'une idée pure de la religion, qui assumerait

---

2. Le titre polonais *Świadomość religijna i więź kościelna* est repris cependant dans le titre développé en français.

jusqu'au bout la « contradiction fondamentale » de la « vie religieuse » avec « son "corps" ecclésiastique » (p. 549) et dont les actions permettraient d'accéder à la « structure même de la religiosité » (dont Kołakowski précise à la fin de son livre, qu'elle est « l'objet de [ses] recherches », p. 545) comme idée absolue, sans dehors et sans résultat sinon quelques traces. Kołakowski pense donc l'Église à partir de sa négation, comme institution, comme corps social religieux, pour voir le rôle, même inefficace, ou justement parce qu'il est inefficace, du « radicalisme raté » (p. 66) qui lui fait face, dans une histoire phénoménologique de la dissidence religieuse moderne où chaque mouvement religieux est une variable de l'échec depuis l'idée mère, structurelle, de destruction de l'institution.

L'hérétique dès lors l'intéresse non parce qu'il est qualifié comme tel (ce qui relèverait d'une histoire des institutions³), mais comme expression d'un « processus » interne aux idées qui soutiennent ce qui est bien dans cet ouvrage le paradoxe du christianisme depuis ses origines et qu'on peut schématiquement résumer comme suit : la négation du corps ecclésial est au fondement de la religion, en sorte que toute utopie archi-chrétienne conduit à la laïcisation de l'Église par la « purification » des « intrusions laïques » (p. 216). La sortie du christianisme ecclésial est donc – autre paradoxe que traque Kołakowski – une religiosité radicale. Quasiment invisible, le radicalisme religieux ne laissant pas de traces selon Kołakowski, relève, selon lui, d'une « morale héroïque » (avec Camphuysen) voire d'un « acte de suicide » (p. 517, à propos de l'antinomisme mystique) : ce sont dès lors étonnamment des formes impures qui attestent d'une sorte de réussite, mais infidèle, de la radicalité, cette opposition absolue qui vise idéalement le Tout ou le Rien. La négation de l'Église est selon ce schéma l'acmé de phénomènes religieux dissidents qui ont tenté de pousser jusqu'à leurs ultimes conséquences la critique de l'Église : la production d'une « réalité extra-doctrinale » (p. 165) dans des formes pratiques intéresse donc Kołakowski à proportion de son échec « inéluctable » (p. 549), l'Église ayant été (de tout temps selon lui) l'objet d'une « opposition à la subordination de la conscience religieuse aux structures hiéocratiques » (p. 54) au nom de « valeurs religieuses » qui, s'étant rendues autonomes de l'appareil idéologique ecclésial, ont été retournées contre cet appareil que Kołakowski appelle plus d'une fois de « mystification idéologique » (p. 54).

Si ces valeurs religieuses sont, selon lui, inextricablement liées à la société et aux conflits économiques, politiques ou sociaux plus larges, il entend les évaluer pourtant « dans le cadre souverain des valeurs religieuses » (p. 25) – ce qui lui fait négliger volontairement la négation de l'Église et sa contestation comme telle ainsi qu'ont pu les formuler les libertins ou les athées⁴ – productrices d'une

3. « Nous nous occupons de l'histoire des doctrines idéologiques et non de l'histoire des institutions », p. 23.

4. Sur cette exclusion affirmée, sinon forcément réalisée, mais tributaire de questions méthodologiques, on se reportera ici même à l'article de Jean-Pierre Cavaillé, « Leszek Kołakowski, *Chrétiens sans Église* : histoire paradoxale de la déconfessionnalisation et instabilités méthodologiques ».

opposition spécifique, c'est-à-dire religieuse, durable, débordant l'histoire *stricto sensu* des « formations ecclésiastiques » (p. 55). Si l'on suit ce postulat de départ, la négation (de l'Église, de l'institution, du corps social) relèverait ainsi d'un « désir » religieux fort, ce qu'il appelle encore la manifestation d'un « génie » religieux, irréductible à toute organisation religieuse (romaine comme réformée, p. 549) et qui fait « continuité » de la Réforme au quietisme. Kołakowski indique alors un point de tension et d'irrésolution maximale entre ces consciences religieuses et l'institution : l'Église se doit d'être « contraire à la religion » (p. 286), comme le radical se doit d'être son hérétique, et c'est cette contradiction fondamentale que le livre entend décrire, mais surtout comprendre.

Kołakowski met alors en évidence un « *continuum* » d'idées qui fonctionnent structurellement (voire systématiquement), face auquel les organisations (du côté de la Réforme) ont tendance à se reconstituer jusqu'à se désigner comme secte « véritable » et « authentique », tandis que l'Église romaine envisage la dissidence comme une hérésie encore plus pernicieuse, en sorte que l'opposition à l'institutionnalisation est fatalement dénoncée comme « l'autre », l'Église et la secte (comme petite Église autarcique) se désignant comme « un système de référence absolu et naturel ». Dès lors, tout dissident est situé en dehors et devient « indiscernable », rangé dans une espèce de fourre-tout hétérodoxe qui fait du critique un apostat. Devant une telle situation, et si l'on suit toujours Kołakowski, la protestation anti-institutionnelle échoue, elle est amenée à se fondre dans le compromis, c'est-à-dire dans l'infidélité à elle-même et à ses propres principes : le « destructeur » est alors fatalement détruit à moins qu'il ne devienne, c'est-à-dire redevienne un « organisateur » ou encore un « réformateur », c'est-à-dire encore un « conservateur », selon les expressions de Kołakowski.

Pour observer ce processus qu'il envisage comme inévitable – véritable force d'« inertie » s'opposant au « centre de gravitation » qu'est l'action de l'opposition des consciences religieuses à l'institution – Kołakowski met en place deux types de réactions de l'Église et de toute organisation sectaire, soit qu'elles détruisent les radicaux (force centripète) soit qu'elles avalent les réformateurs (force centrifuge), selon une tendance lourde à la réorganisation. Ce rapide résumé de la manière dont *Chrétiens sans Église* fait fonctionner la dissidence montre que l'Église ne participe pas à ce paradoxe chrétien, parce qu'elle y fait toujours face, parce qu'elle y réagit sous la forme massive de la condamnation ou du processus de désintégration par l'intégration, ce qui, pour Kołakowski, justifie alors la radicalité (est radical, si l'on se souvient, l'hérétique volontaire et permanent).

Pour mettre au jour ce mouvement perpétuel des idées, qu'il appelle pendulaire, mais aussi dialectique, Kołakowski découpe un temps et un lieu spécifiques : la deuxième Réforme au XVII^e siècle aux Pays-Bas. Il y observe comment, selon une « loi naturelle » (p. 71), l'organisation reprend en main la protestation en faisant exploser les antinomies idéologiques des dissidents radicaux. De ce

premier tableau, où il découpe un « spectre » qui va de la non-église à des formes de compromis jusqu'aux sectes scissionnistes, il peut passer à l'Église, dans son « modèle traditionnel », celle de la Contre-réforme dont il éclaire la capacité à absorber, à digérer l'altérité dissidente, comme un corps absorbe un corps étranger, véritable Cronos, selon l'auteur, qui se nourrit de ses « tumeurs ».

Du formel au spirituel : l'Église et sa mutation sectaire

Kołakowski réduit l'Église romaine et les Églises réformées à deux formules doctrinales perçues par les fidèles : la théorie *ex opere operato* de l'efficacité rituelle, espèce de « mécanique magique » qui fait de l'Église un formalisme lui assurant sa pérennité, sa légitimité et l'obéissance des fidèles, si ces derniers veulent obtenir la grâce dont la caste sacerdotale a le monopole. Quant aux Églises de la Réforme qui ont d'abord aboli ce dispositif formel et hiérarchique en proposant la formule de la prédestination et de la grâce irrésistible, elles ont de fait opté (toujours du point de vue des fidèles, « protestants » au sens littéral où se place Kołakowski) pour la confession de foi, soit l'appartenance à une communauté et à une orthodoxie. Au moment de la deuxième Réforme que choisit d'observer *Chrétiens sans Église* le formel hiérarchique catholique (visible) a donc été remplacé par l'appartenance (tout aussi visible) aux articles du groupe, si bien que de l'un à l'autre, la conscience religieuse individuelle ne s'y retrouverait pas. La deuxième réforme est alors le temps successif à la première protestation, elle est comme le souligne Kołakowski, « la négation d'une négation », c'est-à-dire la poursuite d'une réforme considérée comme inachevée ou dévoyée. Côté catholique, on assisterait aussi à la critique moins d'une doctrine que des abus qui transforment la vie religieuse en un pur cérémonialisme. Des deux côtés on voit donc surgir ceux qu'on désigne comme « renégats » qui, par rapport à leur « organisation d'Église », conduisent leur opposition jusqu'à remonter aux principes qui la soutiennent pour en substituer d'autres (ainsi Jean de Labadie), tandis que ceux qui se limitent à dénoncer les « abus » restent cantonnés dans le rôle faible des « réformateurs ». Les deux formules ainsi produites permettent de faire tenir ensemble dans l'analyse des mouvements aussi divers que les mystiques orthodoxes, des hétérodoxes comme les Alumbrados, les disciples de Valdès, les piétistes allemands, les remontrants hollandais, etc. Mais les faire tenir ensemble ne suffit pas à comprendre le sens de leurs conflits, encore faut-il les classer et c'est ce qu'entreprend Kołakowski.

C'est le « simulacre » d'une structure qui lui permet de réunir trois perspectives pour expliquer en rigueur ces phénomènes divers de la dissidence religieuse :

1) la genèse psychologique des phénomènes (d'où la construction du travail à partir d'individus qui ont exprimé leurs idées dans des écrits et dont on peut observer les traits psychiques dans les portraits d'époque : la faiblesse de

Schaeffler ; la fragilité infantile de Jean-Joseph Surin ; l'hystérie d'une Madame Guyon ; l'extravagance d'Antoinette Bourignon⁵) ;

2) l'unité historique dans laquelle les idées naissent génétiquement (les idées religieuses rencontrent par exemple le rationalisme philosophique et produisent des courants métissés, comme la théologie de Cocceius cartésianisante ou le mysticisme rationaliste de Boreel) ;

3) les idées dans leur développement et leurs antinomies fondamentales.

Abandonnant le politique et les structures sociales aux historiens, c'est ce dernier point que Kołakowski développe surtout pour penser l'Église, puisque ce sont ces antinomies (intra-docrinales ne l'oublions pas) évoquées plus haut qui lui offrent de quoi élaborer un « spectre » de courants qui n'en réduise ni la complexité ni la diversité. On en rappellera ici les plus importantes : la première antinomie posée et manifestée par la Réforme est la séparation du monde visible de la sphère invisible du salut et de la grâce. À partir de cette « coupure » préalable, les mouvements religieux des Pays-Bas sont classés par Kołakowski en trois groupes : d'abord, l'individualisme radical du spiritualisme anticonfessionnel (dont l'exemple le plus marquant est Franck qui, dans le renoncement au monde visible, s'enferme dans « une situation intenable », et dont Kołakowski fait le modèle de « l'intellectuel perdant » p. 149) ; ensuite, l'irénisme libéral (dont Camphuysen est le meilleur représentant avec la fraternité des remontrants qui est une communauté sans rituel charismatique et sans exclusivité dogmatique, avec forme républicaine, dont les collégiants de Rinsburg poursuivront la tâche, mais Camphuysen met en œuvre une « entreprise désespérée ») ; enfin, l'Église des saints qui peut se débarrasser de la caste inutile des prêtres (comme le font les mennonites, puisque la collectivité « produit l'invisible force de la cohésion divine » [p. 158]). La « négation de la négation » dont est parti Kołakowski produit alors, on le voit, une opposition au formalisme catholique et à la médiation pastorale, fût-elle d'origine réformée, qui se déploie selon un faisceau depuis l'intériorisation du discernement de la grâce (le spiritualisme radical), en passant par la médiation démocratique sans caste (l'évangélisme), jusqu'à la scission radicale avec le monde (secte charismatique avec ou sans pasteurs) ou à l'indifférence à toute espèce d'organisation visible. Comme le remarque Kołakowski, le classement des mouvements peut dès lors se faire selon deux points de perspective : le premier se focalise sur la « négation des valeurs temporelles », ce qui permet de regrouper d'un côté ceux qui se coupent du monde⁶, de l'autre les « organisateurs libéraux des Églises non charismatiques ». On voit ici que l'analyse répercute la coupure doctrinale suscitée par l'antinomie entre nature et esprit. Mais une autre perspective, forte toujours de cette coupure, s'appuie cette fois sur « la

5. Voir dans ce volume la contribution de Xenia von Tippelskirch sur ce traitement des individus et du collectif « L'échec d'une prophétesse. L'exemple d'Antoinette Bourignon dans *Chrétiens sans Église* ».

6. La secte qui se sépare du monde et s'installe dans l'endogamie confessionnelle p. 163 ; les rigoristes mennonites, les individualistes type Franck.

reconnaissance ou le rejet de l'Église charismatique » (p. 165), ce qui, tout en partant de la même idée, produit cette fois des effets importants sur la vie collective (extra-doctrinale donc), car le rejet de toute prétention d'une Église visible à s'occuper de la grâce et du salut, et l'adoption de modes d'organisation non ecclésiaux, apparaissent comme les conditions de la tolérance religieuse. À l'inverse, toute secte charismatique se perçoit et se désigne comme la véritable Église et s'oppose alors violemment aux autres, au spiritualisme intégral comme à l'irénisme libéral : la tolérance ou l'opposition violente, comme effets sociaux d'une antinomie doctrinale, permettent cette fois de classer les groupements chrétiens dans la société et de faire revenir dans cette histoire des idéologies le rôle de la société civile. Or, en l'absence d'autorité dogmatique supérieure (propre à l'Église romaine ou réformée organisée), personne ne peut dire quelle est la véritable Église. Quant à la « tolérance illimitée » (de Castellion, aux collèges libres hollandais), effet pratique de la conscience religieuse non exclusive, elle tend, si elle est conséquente avec elle-même, à être un « programme de suppression de toute vie religieuse organisée » (p. 266). La secte est, dans la perspective de ce classement, dotée d'un « ecclésiocentrisme » fort (p. 191), tandis que la communauté invisible sans mandat divin (secte non charismatique) détruit à terme l'organisation religieuse ecclésiale : ainsi chez les galénistes, « le conflit n'est plus tant entre conscience religieuse et lien organisationnel que celui qui oppose la vie d'une secte repliée sur elle-même et les conditions de la vie bourgeoise hollandaise » (p. 194). Galenus sécularise l'organisation religieuse en une forme laïcisée, adaptée aux conditions sociales, une religiosité morale, celle de la petite bourgeoisie qui s'élabore loin de la révolte et du détachement sectaire (p. 197). L'antinomie entre conscience et organisation, appuyée sur le conflit entre nature et grâce dont est parti Kołakowski, produit conséquemment l'inutilité de l'église-secte, sinon comme groupement disciplinaire et moral, sans administration charismatique⁷. En Hollande, la deuxième réforme poussée dans ses conséquences pratiques rend finalement inutile la secte charismatique, pour vivre avec et dans la société civile dont les magistrats édictent les lois, tandis que la Grâce, affaire privée, amène tout fidèle à scinder ses pratiques (ce que montre le refus du port d'armes, par exemple). Le radicalisme chrétien en contexte réformé finit ainsi – et ce n'est pas une mince affirmation que propose alors Kołakowski – par contribuer au processus de sécularisation comme vie sociale pacifiée laissant le sort de la grâce dans une zone infra-ecclésiale (où chacun décide pour soi) ou extra-ecclésiale (on ne s'en occupe plus et l'organisation devient une chose indifférente). La « religion des membres de plein droit de la communauté civique », lancée par la Réforme, aboutit dès lors à faire de la religion une morale pratique.

---

7. L'antinomie conscience/liens confessionnel se combine dans la structure à la personnalité (Galenus comme « mystique homme d'action » et non « mystique *outsider* », p. 195), à la genèse historico-sociale (pour voir le rôle de la classe sociale et des intérêts économiques) : elle fait émerger l'État tolérant favorable à l'« irénisme chrétien », non révolutionnaire et non « fanatique » (comme héritage érasmien), cette zone civile qui s'installe alors entre la grâce et la nature.

L'État hollandais, mieux que l'Église comme forme dogmatique exclusive, pourvoit à la religion et satisfait les besoins religieux. Mais il laisse sur la berge, comme le remarque Kołakowski, les mouvements « révolutionnaires plébéiens ».

L'Église romaine ou l'impossible réforme de la Contre-Réforme

L'antinomie de départ, on l'a dit, n'est pas propre, selon Kołakowski, à une organisation confessionnelle. Pour penser la continuité structurelle chez les catholiques, Kołakowski met en place un modèle à trois temps, producteur d'une loi de synthèse dialectique (action, réaction, assimilation ou destruction). Pour décrire les phénomènes dissidents, essentiellement mystiques, à l'intérieur de l'Église romaine, Kołakowski choisit la métaphore de la maladie : le corps de l'Église se défend devant un élément pathogène en ayant une réaction défensive, une « production d'anticorps » qui lui permet d'intégrer, puis de supprimer les courants critiques qui sont autant de « sécrétions du christianisme, apparemment pathologiques, mais en fait naturelles » (p. 548) : l'Église, appareil idéologique réduit dans le livre à une structure politique dogmatique, embrasse pour mieux étouffer, elle « assimile l'anti-religion pour renforcer la religion » (p. 361).

Or, si l'Église catholique parvient à ce résultat, c'est parce qu'elle est perçue comme un appareil ouvert à une élite spirituelle dotée de « sainteté spéciale et exceptionnelle » (p. 57) mais aussi aux plus pauvres et qu'elle manifeste une « sorte de polymorphisme et d'universalisme social » (p. 58) qui la rend capable d'absorber l'intrus en neutralisant le « risque » qu'il fait courir. Dès lors, les mystiques « par incohérence » ou « inconséquence » trouvent à adapter les éléments de la critique ecclésiale dans la vie ecclésiastique. D'où aussi la naissance dans *Chrétiens sans Église* de curieux monstres théoriques comme ce « subjectivisme radical associé au théocentrisme » chez Jean de la Croix (p. 379) ou « l'obéissance eschatologico-théocratique » du jésuite Jean-Joseph Surin (p. 158) qui résultent chez Kołakowski du rôle qu'il fait jouer, de manière extrêmement originale, à la conservation des éléments doctrinaux hétérodoxes, mais rendus insoupçonnables⁸.

C'est le même mécanisme qui pour Kołakowski explique que le couvent puisse être le lieu où les critiques trouvent à se rapatrier et se formuler, dans l'esprit de l'élitisme spirituel (aristocratie), tandis que l'Église transforme en théorie acceptable, c'est-à-dire en « système [idéologique], la matière religieuse qui a surgi » (p. 379). De ce transfert et de cette répartition témoignerait la poésie qui devient traité (chez Jean de la Croix et Benoît de Canfield), tandis que Bérulle achève le processus, jusqu'à ce que Kołakowski appelle la « mystique réifiée »,

---

8. Par exemple, l'oraison mentale mais pas l'indifférentisme d'origine hétérodoxe espagnole, p. 385.

portée par ce théologien qu'on pourra dire alors organique, puisqu'il travaille à systématiser les idées spirituelles pour l'Église, en tant que « structure de pouvoir » (p. 417). La « mystique réifiée » prélude, pour Kołakowski, la fin des « nostalgies mystiques ». Reste cependant le quietisme qui n'est ni avalé ni transformé, mais porte selon Kołakowski les traces mêmes de la continuité entre la Réforme et la Contre-Réforme, sans pourtant subir la transformation dialectique. Il faut alors admettre, si l'on suit l'auteur, que la mystique n'est plus « dangereuse » à la fin du XVII^e siècle, qu'elle n'est plus une doctrine d'action religieuse, mais un pion dans une affaire politique que Kołakowski abandonne aux historiens : la mystique devenue une « formation intellectuelle mineure », elle est de fait interdite sans autre forme de procès, si l'on peut dire.

L'Église chez Kołakowski est réduite au formel. C'est un appareil de pouvoir sans histoire et sans idées, au sens où la structure l'emporte pour faire retour sans innovation et où aucune critique ou tendance à l'interne ne joue de rôle, sinon dans l'Église de la Contre-Réforme où Kołakowski voit à l'œuvre l'absorption des idées étrangères à l'orthodoxie. On note aussi le peu de place accordé dans l'ouvrage aux fidèles (dont les pratiques sont réduites à peu de choses), au circuit social du religieux, dans la société ambiante et dans les rapports à la culture profane. Kołakowski regarde plutôt comment « l'intellectuel » ou « l'idéologue » agit face à ses « propres contradictions » (un jésuite mystique est selon son point de vue impossible si l'on fait de la Compagnie de Jésus un étage idéologique cohérent avec la forme de l'Église et non conflictuel ou critique jusque dans sa propre institution). D'où sans doute le fait que cette phénoménologie débouche *in fine* sur une philosophie de l'existence.

Jean Séguy

Le compte rendu assez hostile de *Chrétiens sans Église* que Jean Séguy fait paraître en 1970 dans les *Archives des sciences sociales des religions* s'organise autour de la formulation d'une distance (J. Séguy, 1970, *infra*) : distance à la philosophie, à l'esprit de système, à la réduction de la richesse empirique des phénomènes historiques à un modèle explicatif – marxiste en l'occurrence, donc par définition réducteur s'agissant de religion, bien que Séguy note aussi la quasi-absence de Marx dans le livre. Retient cependant son attention la proximité de « plus d'une réflexion » de Kołakowski sur l'histoire ou, écrit encore Séguy, de « son interprétation sociologique », avec l'approche wébérienne dont il est lui-même un tenant. Non mentionnées dans le compte rendu, les pages sur le rôle du type et du concept dans la compréhension de l'histoire qui ouvrent le chapitre sur Bérulle de *Chrétiens sans Église* pourraient illustrer cette proximité à première vue curieuse ; c'est d'ailleurs dans ces pages qu'apparaît l'unique mention de Weber (à propos de l'éthique protestante et non de la méthode de l'idéal-type) dans l'ouvrage, mention que Séguy relève pour la mettre en parallèle avec la non moins unique citation explicite de Marx.

Comprendre l'histoire, écrit Kolakowski, c'est répartir les faits en les rapprochant de « types idéaux caractérisant des situations parfaites, en quelque sorte limite » (p. 353). C'est par là accentuer les ombres et les contrastes, creuser les différences entre groupes de faits opposés au lieu de se perdre dans les proximités réelles que l'histoire empirique, trop scrupuleuse, ne cesse de constater jusqu'à tout faire entrer dans le même « grand sac » (*ibid.*⁹) :

Nous proposons donc une méthode que l'on pourrait appeler une *historiographie expressionniste* qui, en organisant les éléments empiriques du monde historique, les subordonne à une idée centrale conférant un sens à chacun des éléments pris à part et se manifestant dans le système des constructions idéales (p. 355).

À l'aide de la métaphore de la carte géographique plutôt que du tableau, Séguy présente de même dans l'ouvrage de synthèse particulièrement travaillé qui servira ici de pivot à la réflexion, *Conflit et utopie*, les découpages idéaltypiques, ces « systèmes d'oppositions différenciatrices », comme une méthode pour donner du sens au chaos des faits : ils « permettent de pointer une géographie des proximités, des éloignements et autres *estrangements*. Ils permettent aussi de relever la carte des croisements et métissages qui se produisent – dans l'histoire – entre formations sociales de types “idéellement” opposés. En somme, c'est un “monceau de social” dans le chaos de ses incomplétudes, contradictions, conflits et rapprochements qu'un système d'oppositions idéaltypiques permet d'appréhender et de mettre – par la suite – en un ordre scientifiquement signifiant¹⁰. » Si ce que fait Kolakowski peut être qualifié favorablement par Séguy

---

9. L'exemple donné par Kolakowski est parlant : « Saint-Cyran passe pour être la principale source directe de l'idéologie janséniste. Orcibal a montré d'une façon convaincante la concordance fondamentale entre Saint-Cyran et Bérulle sur le plan des idées – tant dans le domaine de l'inspiration réformatrice que de la doctrine. Tant Brémond [*sic* pour Bremond] que Dagens considèrent que Bérulle et François de Sales appartiennent à la même formation chrétienne. Brémond, ensuite, place François de Sales au nombre des “humanistes dévots”, à côté de Binet et de Le Moyne. L'ensemble de ces identifications, étayées incontestablement par de puissants motifs, fait qu'à la fin, il devient vraiment difficile de croire à l'existence des *Provinciales*, tandis que toutes les divisions s'estompent lentement dans les fils entrelacés des influences, interactions et sympathies mutuelles. Si nous ajoutons que Camus et François de Sales, comme le note Dagens, se référaient avec une grande sympathie à Montaigne, et que Saint-Cyran, comme le souligne Orcibal, a pris la défense de Charron et voyait dans son scepticisme une force nettement alliée, alors les inspireurs du libertinage français entrèrent également dans ce grand sac où les jansénistes, les casuistes jésuites et les mystiques avaient déjà été fourrés ensemble ; si nous rappelons encore l’“harmonie préétablie” entre la pensée de Bérulle et celle de Descartes révélée par Dagens, le tableau sera sans doute complet : toute la culture française du XVII^e siècle prendra une coloration identique. »

10. Jean Séguy, 1999 : 48. Le mouvement une fois effectué, les proximités historiques entre faits rapprochés de types opposés, lorsqu'elles sont relevées, n'introduisent plus de confusion mais au contraire enrichissent le savoir obtenu : « On finit dès lors par comprendre, à y regarder de près, qu'il existe dans toute “réalisation” historique d'un idéaltype donné, une présence – repérable empiriquement – de traits divers des types opposés de la même sphère de l'action », *ibid.* Autre formulation, dans la conclusion d'un article de 1971 repris dans le volume, « Une

d'« interprétation sociologique », c'est bien parce que pour l'auteur, un peu plus tard, des *Conflits du dialogue*¹¹ (1973), le travail de la sociologie est de classer, ranger, rendre nets et tranchants afin de les rendre intelligibles les contradictions et conflits enchevêtrés qui constituent l'existence humaine et font qu'elle est mouvement – histoire. *Conflit et utopie*, publié en 1999 mais qui rassemble des articles dont certains ont alors une trentaine d'années, c'est-à-dire sont quasi contemporains de la recension de *Chrétiens sans Église*, pour donner à voir l'unité d'une pratique scientifique, située dans le dégagement de la structure conflictuelle, autrement dit dynamique ou encore historique, de l'expérience des hommes, l'apport de la sociologie à la compréhension de cette expérience :

La sociologie ne se définit pas comme science du présent, opposée à l'histoire comme connaissance du passé [...] nous appelons histoire, d'une part, cet effort jamais achevé des hommes – peu importe l'époque où ils se situent – pour faire face aux conflits qui structurent leur existence sociale. D'autre part, la science de l'histoire – science des conflits et de leur résolution – rend compte de cet effort – commencé hier, continué aujourd'hui, en vue de demain ; elle l'interprète par compréhension explicative et l'explique (pour autant qu'elle le peut) par toute méthode pertinente. Dans la perspective que nous suggérons, toute sociologie devrait pouvoir être dite historique¹².

La science historique restitue les conflits qu'elle voit dans l'histoire, et s'attache à les expliquer de diverses manières ; la sociologie va au cœur de la succession chaotique des faits pour y révéler le fait social premier qu'est la dynamique conflictuelle au travail dans chaque conflit historique, c'est-à-dire aussi bien au travail dans le présent. Notons en passant la manière dont la démarche savante, historique ou sociologique, sociologique donc historique, est ainsi cou-sue à son propre objet, l'histoire toujours en cours. Pour Ségué, la sociologie – celle de Max Weber – est une démarche « utopique » (ou « quasi utopique ») en ce qu'elle affirme la liberté humaine : « L'avancée théorique ne va jamais sans une réflexion sur le passé comme histoire toujours en cours, de manière généralement comparative, le présent – comme on dit – intervenant toujours, et

---

sociologie des sociétés imaginées, monachisme et utopie » : l'intérêt du type-idéal est « de permettre une lecture cohérente d'événements historiques à première vue disparates, sans établir pourtant entre eux de rapports génétiques historiques. Cette mise en perspective fait surgir le dessin d'une dynamique sociale qui est objet à la fois d'histoire et de conceptualisation sociologique » (p. 158). Le même article complète : « L'histoire, dans laquelle seul le social nous devient totalement appréhensible, ne connaît pas de commencement, encore moins d'accomplissement » (p. 122).

11. Jean Ségué, 1973. Au moment où il fait paraître la recension de *Chrétiens sans Église*, Ségué a publié un ouvrage (1956) et plusieurs articles situés sur ce qu'il appelle le « terrain protestant » ; après une longue enquête, il soutient sa thèse sur les Assemblées anabaptistes-mennonites de France (publiée en 1977) cette même année 1970 où il fait aussi paraître avec Henri Desroches un manuel d'*Introduction aux sciences humaines des religions*. Il a aussi publié une première étude sur Troeltsch (1961) ; en 1980, il publie aux Éditions du Cerf un second livre consacré au même auteur, et, en 1968, *Utopie coopérative et œcuménisme*. Pieter Cornelisz Plokhoy van Zurich-Zee, 1620-1700.

12. Ségué, 1999 : 53-54.

au moins, dans la position des problèmes, en fonction – quasi immanquablement d'un avenir¹³. » De là peut-être l'écart déjà relevé, et en réalité assez significatif, entre l'image de la carte (carte des « croisements » et « métissages », des « proximités, des éloignements et autres *estrangements* ») et celle du tableau expressionniste utilisée par Kołakowski : dresser une carte implique de cheminer dans le territoire qu'on dessine, alors que le peintre qui produit un tableau saisissant se met à une certaine distance de ce qu'il figure pour le donner à voir à des spectateurs.

Quoi qu'il en soit, ce souci épistémologique affirmé explique sans doute l'intérêt du recenseur de 1970, qui a eu, à en croire le récit rédigé en son hommage par un autre animateur de la revue, « rang archi-épiscopal dès son arrivée dans la confrérie des ASSR¹⁴ » dix ans auparavant, qui a donc une autorité bien assise, et nettement exprimée face au philosophe polonais, sur les questions d'histoire religieuse, pour une « réflexion » de Kołakowski en particulier. Est pour lui à retenir la caractérisation, dans *Chrétiens sans Église*, du « christianisme non confessionnel » du XVII^e siècle comme « expression de la révolte contre les appareils de ce pouvoir (le pouvoir ecclésiastique) dans des conditions où cette révolte, pour diverses raisons, ne se manifeste ni dans la lutte politique, ni dans la pensée rationaliste¹⁵ ». Ainsi isolée et rapprochée du nom et de la sociologie de Max Weber, cette caractérisation d'un phénomène historique comme « expression » d'un conflit qui ailleurs, à d'autres moments, dans d'autres conditions, pourrait se « manifester » autrement fait apparaître le « christianisme non confessionnel » comme une manière de type idéal. Les deux confessions modernes, catholique et protestante, se réunissent face à lui, dans l'opposition à ce qu'il manifeste, pour représenter une même réalité, celle précisément de la confession, de l'Église, du pouvoir ecclésiastique, qu'elles expriment ou réalisent chacune à sa ou ses manières¹⁶. Et comme dans l'œuvre de Séguy lui-même, qui a par exemple écrit un article sur Sattler et Loyola¹⁷, l'opposition à l'Église, telle qu'étudiée dans l'Europe du XVII^e siècle, rassemble des fondateurs de sectes et des moines réformateurs dans un même mouvement de révolte : tous expriment ou constituent la réalisation historique, dans leur temps et dans leurs lieux, du

---

13. Jean Séguy, 1999 : 54. Que l'histoire soit toujours en cours implique que les acteurs ont une capacité « à échapper à la reproduction – facilement donnée par certains comme nécessaire, ou quasiment telle – du social. L'utopie est pour nous un construit idéal permettant la mise en cause du présent – au nom d'un passé archétypique ou d'un principe fondateur, légitimateur donc – et procurant les moyens d'envisager un avenir » autre « » (Jean Séguy, 1999 : 31). « Certains », c'est-à-dire, précise une note : « De Marx et Engels à Pierre Bourdieu et à quelques autres chercheurs contemporains ».

14. Jacques Maître, 2008.

15. Jean Séguy, 1970 : 219.

16. On peut noter que les approches plus récentes, notamment en termes de confessionnalisation, distinguent plutôt trois confessions, catholique, luthérienne et réformée.

17. « Sattler et Loyola, ou deux formes de radicalisme religieux au XVI^e siècle », article repris dans Séguy, 1999 : 313-338.

conflit fondamental du chrétien avec l'Église. Les remarques qui suivent visent à montrer que la rencontre manquée entre Kołakowski et Séguy, cette parenté entre deux questionnements effleurée dans le moment même où elle est rejetée, mène au cœur des enjeux et des problèmes qui sont impliqués lorsque l'on travaille sur les dissidences religieuses à l'époque moderne à partir d'une conviction de l'équivalence des confessions qui est à la fois pour un historien d'aujourd'hui une obligation professionnelle et une marque d'appartenance idéologique à son propre temps, quoi qu'il en soit de ses autres convictions éventuelles.

Séguy pense l'Église, à partir de Weber et de Troeltsch, comme l'un des pôles d'une opposition (secte/église), où elle figure la religion dans sa dimension d'intégration sociale, le compromis des exigences religieuses avec la société globale qui permet l'extension de l'appartenance religieuse à une partie importante des hommes qui la composent, voire à leur quasi-totalité dans certains cas. En tant que réalisation, pour un petit nombre (des « virtuoses », écrit Séguy), du choix de vivre de manière « intensive » sa religion, l'ordre religieux appartient au type de la secte. Tous les dossiers, tantôt « de terrain catholique » et tantôt « de terrain protestant », étudiés et souvent comparés par Séguy, qu'ils soient situés dans le présent ou le passé (« Qu'est-ce qui est passé ? », Jean Séguy, 1999 : 54), montrent à l'œuvre la dynamique conflictuelle du refus du compromis et l'attraction vers le type-secte des cas observés, c'est-à-dire aussi bien révèlent, dans le cas des ordres, ce qui empêche le plus souvent la consommation du conflit et le basculement dans la séparation sectaire. Reste que la considération de l'ordre religieux catholique comme réalisation comparable – ce qui ne veut pas dire assimilable – à la secte de terrain protestant¹⁸ du type idéal de la secte change quelque chose à la dichotomie forgée pour interpréter. Le conflit avec la société qu'impliquent les exigences religieuses devient conflit avec l'Église qui, vue à partir de la position des moines et des religieuses, se substitue comme structure contraignante à l'ensemble des contraintes sociales. L'opposition entre ce qui est *ad extra* et ce qui est *ad intra* se redouble : l'Église, englobante, fonctionne comme extérieur et la société, en quelque sorte, s'éloigne. « L'utopie », peut écrire par exemple Séguy pour décrire l'autre type idéal qu'il mobilise dans sa sociologie des ordres religieux, et dont il dit et montre qu'il peut servir dans l'analyse d'autres phénomènes historiques, « ici et pour nous, c'est essentiellement la capacité à imaginer et à mettre en œuvre une façon de “vivre autrement”, que dans la société globale, ou dans l'Église ». (Jean Séguy, 1999 : 31)

On le voit, à suivre ainsi le mouvement qui l'arrache à l'Église – c'est-à-dire à l'ensemble conceptuel qui fait exister l'Église comme réalité sociale – pour le rendre à sa pureté, le mot d'ordre du « vivre autrement » se naturalise en critère,

---

18. Les sectes qui réalisent le type-secte sont les sectes radicales, souvent combattues, voire persécutées par les Églises réformées établies, ou les Églises elles-mêmes dans leur état initial, avant leur institutionnalisation. Nous laissons de côté ici la question des « Églises libres ».

pierre de touche d'une authenticité chrétienne : ce qu'il est pour ceux qui le vivent. Pour le dire autrement, la certitude socialement active, pour les individus et les groupes concernés, d'une contradiction entre ce qui est de Dieu et ce qui est du monde, qui fait partie des objets que le sociologue se donne à interpréter en dessinant, afin de classer et de comprendre sans les réduire les phénomènes religieux, l'opposition différenciatrice de l'église et de la secte, apparaît dans ce redoublement comme un instrument d'analyse intouché par l'analyse : l'Église ne peut devenir équivalente à la société que si la société n'est plus que le monde, indifférencié, concevable et rejetable globalement. L'explication sociologique, dans le geste de rendre compte des divisions, dissidences, partitions et scissions (inachevées aussi bien qu'achevées) historiques en les rapportant à des dichotomies conceptuelles¹⁹, qui est un geste de mise à égalité et de neutralisation scientifique des choix opposés, confère aux raisons affirmées de ces choix une fonctionnalité et par là une existence sociale autonome qui se maintient sans encombre à travers toutes les interprétations des faits en termes de rapports sociaux, fort nombreuses dans l'œuvre de Séguy²⁰. Nonobstant deux traits de *Chrétiens sans Église* qui dissimulent, mais peut-être aussi manifestent cette neutralité, l'ironie discrète, mais un peu moins discrète à l'égard du catholicisme que du protestantisme et l'évaluation positive de la paradoxale plus grande ouverture du premier que du second à la diversité en son sein, cette remarque vaudrait aussi pour Kolakowski.

Chez Séguy, la volonté de combiner explication des phénomènes sociaux par d'autres phénomènes sociaux (exclusivement, donc) qui est le mode propre de

---

19. La prise de distance par rapport à la philosophie que Séguy réitère dans nombre de ses travaux, l'opposition qu'il souligne, en particulier, entre méthode idéaltypique et philosophie de l'histoire (voir notamment l'essai sur « Monachisme et utopie », qui s'ouvre sur une critique de Bloch et Mannheim, ou le « porche théorique » sur « L'approche wébérienne des phénomènes religieux » et la critique de Marx qui s'y déploie (Jean Séguy 1999 : 69-104), n'implique pas le rejet de la conceptualisation, revendiquée au contraire nettement dans *Conflit et utopie*, ironiquement par exemple dans l'introduction : « D'ailleurs personne ne craint plus, depuis longtemps, que les concepts, venant se "plaquer" sur la "réalité" (oh ! l'irréelle pré-notion !), en empêchent le déchiffrement, ou, pire, la rendent muette ! » (1999 : 54).

20. Voir par exemple un passage sur l'utopie qui présente l'intérêt de comporter un renvoi en note à Kolakowski : « Entre l'utopie écrite, du genre de celles de More, Campanella, etc., et la prédication mise en pratique d'un "Évangile nouveau", intervient un groupe porteur. Celui-ci appartient nécessairement à une portion insatisfaite de la population, non pas obligatoirement à sa partie la plus défavorisée d'un point de vue économique. Sans doute serait-il plus juste de parler ici de couches sociales – ou d'individus issus de couches sociales – privées de possibilités d'action politique et en ayant pris conscience, soit encore, dans certains cas, de membres de groupes qui craignent de voir bientôt le pouvoir leur échapper dans la réalité de son exercice », Jean Séguy, 1999 : 119. La note précise : « Ce trait [la prise de conscience de la part de certaines couches sociales qu'elles sont privées de possibilités d'action politique] rapproche l'utopie du "Spiritualismus" selon Troeltsch, réanalysé récemment par Leszek Kolakowski ». Voir aussi, pour le XVII^e siècle, l'article non repris dans Séguy, 1999 : 1981, « D'une jacquerie à une congrégation religieuse. Autour des origines eudistes ».

la sociologie²¹ et affirmation de l'autonomie des idées²² religieuses, est affichée et référée à Weber chez qui, « l'accent porte », écrit-il, « sur la capacité des éléments religieux et non religieux à s'entre-déterminer, en des figures changeant au gré des conjonctures globales²³. » C'est, pour lui, en reconnaissant cette autonomie que la science peut respecter l'histoire, c'est-à-dire la liberté humaine qui se confond avec la dynamique utopique de la transmission, en tant qu'identité de la perpétuation du passé et de l'inachèvement du présent²⁴. Peut-on dire de même pour Kołakowski, et qu'est-ce que cela signifierait ? Que la question puisse se poser, en tout cas, suggère que le besoin qu'ont du passé une philosophie et une sociologie non moins réflexive qu'elle, non moins tournée vers l'élaboration d'un positionnement face au présent, ne peut qu'instruire sur les pratiques des historiens de ce même passé.

Sur un point, la question de la tradition et de la routinisation, Séguéy se sépare de Weber. La tradition a, pour lui, fonction utopique, et ne s'oppose pas à l'innovation : « la tradition en tant qu'elle transmet la novation qui la légitime au départ lui demeure soumise dans la trahison même qu'elle en fait ; un jour ou l'autre elle doit finir par se trahir elle-même – l'ayant cherché ou pas – [...] en fidélité innovante²⁵ ». La nouveauté fondatrice, le message de rupture, l'aspiration à une vie autre, hors des contraintes du monde, ne se perd pas dans son institutionnalisation, dans la trahison que constitue une transmission routinisée.

---

21. Voir le renvoi à Halbwachs et à sa *Topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte* dans l'introduction de *Conflit et utopie*, 1999 : 53. Ces phénomènes peuvent être « contemporains ou passés ».

22. Le terme apparaît par exemple dans « Un cas d'institutionnalisation du croire. Les assemblées anabaptistes-mennonites de France », repris dans *Conflit et utopie*, où Séguéy évoque « l'éventuelle efficace des idées » à propos de la transmission des projets fondateurs : « on pourra énoncer l'hypothèse que, dans ses transformations mêmes, un projet primitif ne perd pas nécessairement toute capacité de produire des effets sociaux. En particulier il se révèle partie prenante au fonctionnement idéologique de l'institution qui s'en réclame. Dans la mesure où celle-ci y voit la source de sa légitimité, elle le transmet en effet, tout en prétendant l'interpréter seule de façon légitime. Lorsqu'elle y parvient concrètement, elle se procure la possibilité de légitimer les compromis que la pratique sociale quotidienne comporte habituellement. Une certaine latence des éventuelles potentialités critiques du projet principal est ainsi provoquée. Cependant, celles-ci existent et continuent de se transmettre avec lui », Séguéy, 1999 : 395-396.

23. *Ibid.*, 393.

24. Deux formulations : « aussi bien nous prenons le parti de considérer toute transmission comme une affaire de dynamique sociale, relevant singulièrement d'une sociologie du conflit et du changement », *Conflit et utopie*, 1999 : 369 et : « La manière webérienne, par l'accent qu'elle met sur les concepts d'intérêt et de relativité, avertit qu'aucune science ne saurait être achevée. [...] Sisyphe – il est bien, on l'a suggéré plus haut, la figure webérienne par excellence – en remonçant perpétuellement son rocher démontre que celui-ci ne l'écrase jamais, ni ne saurait y parvenir. Il maintient ouvertes les portes de l'histoire – pour autant que de lui elles dépendent ; par là il permet – pour sa part – à qui le désire de tenter d'accéder à l'utopie de l'« espérance qui ne déçoit pas » (Rm 5, 5) ; celle qui est proprement – selon nous – celle de Sisyphe », *Ibid.* : 61.

25. J. Séguéy, 1999 : 60. Voir, dans le même sens, l'article sur les assemblées anabaptistes-mennonites, « Un cas d'institutionnalisation du croire », en particulier *Ibid.* : 369 : « nous prenons le parti de considérer toute transmission comme une affaire de dynamique sociale, relevant singulièrement d'une sociologie du conflit et du changement ».

L'Église est aussi la secte, est aussi l'utopie qu'elle nie et trahit. Le conflit du chrétien avec elle, avec son Église, est transmis lui aussi comme un principe, comme partie du message qui la fonde : c'est là l'autre face de l'institutionnalisation ecclésiastique qui guette et étouffe la dissidence chez Kołakowski. La dissidence est fidélité, l'appartenance est conflit.

En faisant travailler ensemble deux analyses socio-historiques dont elle est l'objet, on s'aperçoit ainsi que, s'agissant du christianisme en tout cas, étudier la dissidence religieuse, c'est poser l'autonomie des idées, admettre et perpétuer leur vie irréductible à ce que l'histoire et la société leur font. Autrement et plus précisément dit, c'est recevoir et traiter les idées comme doctrine : le constat mérite peut-être réflexion.

Sophie HOUDARD

Sorbonne Nouvelle-Paris 3 (EA 174-GRIHL)

sophiehoudard@gmail.com

Dinah RIBARD

EHESS (CRH-GRIHL)

dinah.ribard@ehess.fr

Bibliographie

- DESROCHES Henri, SÉGUY Jean, 1970, *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris, Cujas.
- HALBWACHS Maurice, 1947 [2008], *Topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte. Étude de mémoire collective*, Paris, Presses universitaires de France.
- KOŁAKOWSKI Leszek, 1987 (2^e éd.), *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle* [1967, *Świadomość religijna i więź kościelna*], trad. fr. Anna Posner, Paris, Gallimard.
- MAÎTRE Jacques, 2008, « L'entrée de Jean Séguy dans le GSR », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 141, janvier-mars, p. 157-158.
- SÉGUY Jean, 1956, *Les Sectes protestantes dans la France contemporaine*, Paris, Beauchesne.
- , 1961, *Ernst Troeltsch et sa sociologie du christianisme*, Paris, Cercle Ernest Renan.
- , 1968, *Utopie coopérative et œcuménisme. Pieter Cornelisz Plockhoy van Zurich-Zee, 1620-1700*, Paris, La Haye, Mouton.
- , 1970, *Archives des sciences sociales des religions*, 29, 1, p. 218-219 (reproduit en fin du dossier).
- , 1973, *Les Conflits du dialogue*, Paris, Cerf.
- , 1980, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf.
- , 1981, « D'une jacquerie à une congrégation religieuse. Autour des origines eudistes », *Archives de sciences sociales des religions*, 1981, 52-1, p. 37-67.
- , 1999, *Conflit et utopie, ou réformer l'Église. Parcours wébérien en douze essais*, Paris, Cerf.

Leszek Kołakowski/Jean Ségué. Penser l'Église

L. Kołakowski, philosophe marxiste, et Jean Ségué, sociologue wébérien, étudient les différentes formes de la dissidence religieuse à l'époque moderne, pour modéliser la relation conflictuelle entre la conscience chrétienne et l'Église. Les mêmes catégories, Église, secte, conflit et les mêmes schémas d'évolution sont mis en œuvre dans Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIII^e siècle (1969) et dans les articles de Ségué qui paraissent au même moment. Pourtant leurs approches sont apparemment profondément opposées ; Ségué lui-même a rédigé un compte-rendu de Chrétiens sans Église dans lequel il pointe, en y insistant, la différence entre l'étude philosophique (doctrinale) et sociologique du passé. Cet article explorera les proximités troublantes que produisent l'attention portée à la dissidence et au conflit dans les deux méthodes suivies.

Mots-clés : conflit, conscience chrétienne, dissidence, doctrine, Église, philosophie, secte.

Leszek Kołakowski/Jean Ségué. Thinking the Church

Leszek Kołakowski, Marxist philosopher and Jean Ségué, Weberian sociologist, study the different forms of religious dissent in the modern era, to establish a model of the conflicting relationship between Christian conscience and the Church. The same categories, Church, sect, conflict, and the same patterns are applied in Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIII^e siècle (1969) and in Ségué's articles that are published at the same time. Nevertheless their approaches are apparently deeply opposed; Ségué wrote about Chrétiens sans Église and noted and insisted on the difference between the philosophical (ideological) and sociological study of the past. This article will explore the troubling proximities between the two methods of studies of dissent and conflict.

Key words: conflict, Christian conscience, dissent, doctrine, Church, philosophy, sect.

Leszek Kołakowski/Jean Ségué. Pensar la Iglesia

Leszek Kołakowski, filósofo marxista, y Jean Ségué, sociólogo weberiano, estudian las diferentes formas de la disidencia religiosa en la época moderna, para modelizar la relación conflictiva entre la conciencia cristiana y la Iglesia. Las mismas categorías, Iglesia, secta, conflicto, y los mismos esquemas de evolución aparecen en Cristianos sin Iglesia. La conciencia religiosa y el lazo confesional en el siglo XVIII (1969), y en los artículos de Ségué que aparecen en el mismo momento. Sin embargo, sus perspectivas son en apariencia profundamente opuestas; Ségué mismo redactó una reseña de Cristianos sin Iglesia, en el que destaca, insistiendo sobre el punto, la diferencia entre el estudio filosófico (doctrinal) y sociológico del pasado. Este artículo explorará las proximidades inquietantes que produce la atención puesta en la disidencia y en el conflicto en los dos métodos seguidos.

Palabras clave: conflicto, conciencia cristiana, disidencia, doctrina, Iglesia, filosofía, secta.