Erwand DIANTEILL, Michael LÖWY, *Le sacré fictif. Sociologies et religion : approches littéraires*
Paris, Éditions de l'éclat, coll. « Philosophie imaginaire », 2017, 170 p.

Mattia Gallo

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/33669>

DOI : 10.4000/assr.33669

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2017

Pagination : 329-331

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Mattia Gallo, « Erwand DIANTEILL, Michael LÖWY, *Le sacré fictif. Sociologies et religion : approches littéraires* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 180 | octobre-décembre 2017, mis en ligne le 01 décembre 2017, consulté le 22 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/33669> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.33669>

Ce document a été généré automatiquement le 22 septembre 2021.

© Archives de sciences sociales des religions

Erwand DIANTEILL, Michael LÖWY, Le sacré fictif. Sociologies et religion : approches littéraires

Paris, Éditions de l'éclat, coll. « Philosophie imaginaire », 2017, 170 p.

Mattia Gallo

RÉFÉRENCE

Erwand DIANTEILL, Michael LÖWY, Le sacré fictif. Sociologies et religion : approches littéraires, Paris, Éditions de l'éclat, coll. « Philosophie imaginaire », 2017, 170 p.

- 1 Après les approches « classiques » (Danièle Hervieu-Léger, Jean-Paul Willaime, 2001), « dissidentes » (Erwan Dianteill, Michael Löwy, 2006) et « insolites » (Id., 2009), le moment est venu pour aborder les « approches littéraires ». L'ouvrage ouvre l'appétit du lecteur par une préface (p. 7-15) mettant en relief l'apport des œuvres littéraires dans l'étude de la réalité sociale. Si l'attitude de Karl Marx et de Friedrich Engels envers les romans, considérés comme des sources incontournables d'informations, n'est pas partagée par nombre d'économistes contemporains, à quelques exceptions près, elle représente le point de départ de l'analyse de Dianteill et Löwy. Pourquoi les deux auteurs décident-ils de se référer, dès les premières lignes, aux théoriciens d'un socialisme qui se voulait *scientifique* ? D'après nous, ce choix a une valeur nullement négligeable et fait de cette préface une ressource précieuse pour tout chercheur en sciences sociales.
- 2 Afin de préciser notre propos, qu'il nous soit ici permis de nous pencher sur lesdites « exceptions », en évoquant cursivement les travaux de deux économistes français contemporains. Dans *L'empire de la valeur. Refonder l'économie* (Paris, 2011), André Orléan cherche à répondre à une question épineuse : la valeur est-elle une qualité intrinsèque de la marchandise ? D'après Orléan, rien n'est moins sûr : les objets marchands ne possèdent pas de valeur propre, celle-ci étant la résultante des *interactions* entre les

sujets, mus par ce qu'il appelle « désir mimétique ». Comme l'on sait, la théorie du désir mimétique, développée par René Girard et puisant dans les grands classiques de la littérature (de Cervantes, Stendhal, Dostoïevski), a pour but de saper la prétendue linéarité du désir, qui reliait un sujet (désirant) à un objet (désiré), en introduisant un troisième terme, le « médiateur » : « L'homme désire toujours selon le désir de l'Autre » (R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, 1961). Dans *Le capital au XXI^e siècle* (Paris, 2013), Thomas Piketty soutient que la France, après avoir abandonné le capitalisme d'État né dans les années 1950, est désormais « la Terre promise du nouveau capitalisme patrimonial privé du XXI^e siècle » (p. 221). En réalité, le capitalisme patrimonial n'est pas aussi nouveau que l'on pourrait croire : « Il ne s'agit pour une large part que d'une répétition du passé, caractéristique d'un monde de croissance lente, comme celui du XIX^e siècle » (p. 375). Afin de décrire ce « monde », qui éclairerait le nôtre, Piketty n'hésite pas à recourir aux romans de Jane Austen et de Balzac. Aussi curieuse qu'elle puisse paraître, cette démarche s'inscrit dans la critique des méthodes scientifiques des économistes. Celles-ci sont, selon lui, « fondées sur un usage immodéré des modèles mathématiques, qui ne sont souvent qu'une excuse permettant d'occuper le terrain et de masquer la vacuité du propos » (p. 946).

- 3 À l'instar des sciences économiques, les sciences sociales semblent de plus en plus préoccupées par la « scientificité » de leur expression et par l'« autosuffisance » de leur langage. Cette préoccupation se traduit souvent par le rejet de toute forme d'expression autre, considérée comme non scientifique. *Mutatis mutandis*, c'est, nous semble-t-il, l'« occupation du terrain » pointée par Piketty qui alimente l'indifférence (ou le mépris) envers ce qui est (envisagé comme) extérieur au domaine scientifique. Voulant se démarquer de cette approche, au vu de leur expérience de recherche empirique dans les sciences sociales des religions et de leur connaissance de la littérature scientifique, Dianteill et Löwy considèrent la sociologie comme une *science limitée*, qui bénéficierait d'une confrontation avec le récit littéraire. Les auteurs appréhendent les œuvres littéraires comme des « révélateurs de certains faits sociaux », des « analyseurs des faits religieux », qui « permet[tent] parfois de comprendre de façon plus adéquate la religion que les sciences sociales ». En s'appuyant sur les analyses de Pierre Lassave (*Sciences Sociales et littérature. Concurrence, complémentarité, interférences*, Paris, PUF, 2002), Dianteill et Löwy soulignent que cette capacité dérive du renversement du style des sociologues opéré par les romanciers : si le premier est « argumentatif », « impersonnel » et « abstrait », le second est « narratif », « personnel », « concret ». Mais la différence entre ces styles n'est-elle pas due au fait que les sociologues s'intéressent au monde *réel* et les romanciers *construisent* des mondes *fictifs* ? La réponse ne peut qu'être affirmative. Néanmoins, l'opposition entre réalité et fiction et l'équation entre fiction et fausseté ne va pas de soi. Comme l'écrivent Dianteill et Löwy, « toute fiction n'est pas nécessairement fausse par rapport au réel ». Au contraire, la fiction permet aux romanciers de créer des *idéaltypes concrets*, c'est-à-dire des personnages. Certes, ces derniers « condensent des traits significatifs qui n'existent que rarement dans la réalité », mais ils deviennent *eo ipso* « des modèles concrets d'intelligibilité du monde social ».
- 4 Forts de ces constats, les deux auteurs entreprennent leur voyage, qui s'articule en neuf chapitres (dont un rédigé à quatre mains) et touche autant d'auteurs, d'époques et d'aires culturelles différentes. Le premier chapitre (p. 17-37) se confronte à une double naissance marquant la fin du XIX^e siècle : la *sociologie* se constitue en tant que discipline

scientifique et le *naturalisme* émerge comme nouvelle école littéraire. Après avoir constaté que les romans, imbus d'anticléricalisme, du « porte-parole le plus célèbre » de ce courant, Émile Zola, n'offrent aucun moyen pour mieux appréhender les faits religieux, Dianteill décide de se tourner vers le « naturalisme hétérodoxe » de Joris-Karl Huysmans et, en particulier, vers *Là-bas*. Il montre, de manière forte convaincante, comment ce roman a, d'un côté, anticipé les réflexions de la sociologie et de l'anthropologie des religions – en relevant le caractère ambigu du sacré, la relation que celui-ci entretient avec le sacrilège – et, de l'autre, dépassé celles-là – en théorisant l'existence d'un sacrilège volontaire, délibéré (la « profanation »), qui conduit à établir une différence entre sorcellerie (véritable « anti-religion ») et magie. À l'instar du premier, le deuxième chapitre (p. 39-47), signé de Löwy, se concentre sur un roman qui fait de la nostalgie du Moyen-Âge son moteur. Löwy relit *La montagne magique* de Thomas Mann, où Naphta, jésuite d'origine juive, incarne, de manière exemplaire, la tension entre l'éthique catholique et l'esprit du capitalisme que Max Weber avait constaté « de manière fragmentaire et non systématique », notamment dans le chapitre « L'État et la hiérarchie » d'*Économie et société*. Naphta devient pour Löwy une figure atypique, qui anticipe sur l'appropriation du marxisme par les théologiens de la Libération de l'Amérique Latine. Le troisième chapitre (p. 49-63) creuse le rapport entre christianisme et capitalisme, par le biais d'une pièce de Bertolt Brecht, *Sainte Jeanne des Abattoirs*. Löwy, d'après qui cette pièce est « un complément et un approfondissement littéraire de la sociologie marxiste de la religion », dégage trois pistes à explorer, dont nous nous limiterons à évoquer celle qui est, à ses yeux, la plus intéressante et prometteuse, à savoir « le cheminement spirituel et politique » de la protagoniste, Jeanne, taraudée par la question suivante : comment peut-on remédier à la misère ? Après avoir fait appel à la conscience charitable des riches, puis avoir compris l'instrumentalisation de la religion par le pouvoir bourgeois, elle décide de vivre comme et avec les pauvres, tout en refusant, dans un premier temps, le recours à la violence. Mais, face à un « système brutal », elle finit par légitimer la violence libératrice. Cette légitimation n'est pas, d'après nous, sans rappeler la « violence divine », « pure et immédiate » théorisée par Walter Benjamin, à partir des réflexions de Georges Sorel autour des grèves.

- 5 Dans le quatrième chapitre (p. 65-75), il est question de deux récits de Jorge Luis Borges, « Les théologiens » et « Trois versions de Judas ». Bien que Borges n'ait jamais été passionné par la sociologie ni d'ailleurs par le matérialisme historique, Löwy cherche néanmoins à saisir la contribution « involontaire » de l'écrivain à la conception bourdieusienne de l'hérésie. Le cinquième chapitre (p. 77-95) porte sur deux romans de l'auteur africain anglophone Amos Tutuola : *L'ivrogne dans la brousse* et *Ma vie dans la brousse des fantômes*. Le premier est « un roman épique », le deuxième est « un roman d'apprentissage, un *bildungsroman* à l'africaine », mais tous les deux « permettent de comprendre de l'intérieur la religion africaine ». Le style de Tutuola se différencie autant de celui de l'ethnographe (impersonnel) que de celui des mythes (troisième personne du singulier) : les récits sont anonymes, mais écrits à la première personne du singulier, « sous la forme d'un récit de vie », et se présentent, par conséquent, comme des « témoignages, des autobiographies », doués d'une « force qu'aucune ethnographie religieuse n'a pu atteindre ». C'est pour cette raison que Dianteill rend compte de la « trajectoire personnelle » de l'auteur, et du « bouleversement profond du monde yoruba », auquel Tutuola appartenait, dû à « colonisation » et à l'« évangélisation ». Le sixième chapitre (p. 97-107) aborde l'un des thèmes classiques de la sociologie des

religions : le conflit entre religion et magie. Comme le rappelle Löwy, selon Weber, ce sont les religions éthiques qui ont contribué de manière décisive à la « démagification », au « désenchantement » du monde. Le roman censé « compléter, corriger ou enrichir les analyses du sociologue de Heidelberg » est *L'Esclave*, du prix Nobel de la littérature (1978) et lecteur attentif de Baruch Spinoza, Isaac Bashevis Singer. Le septième chapitre (p. 109-131) établit un dialogue entre « une extraordinaire étude directe d'un mouvement apocalyptique », *When Prophecy Fails*, de Leon Festinger, Hank Riecken et Stanely Schachter, et le roman d'Alison Lurie, *Des amis imaginaires*. Ce dernier roman caricature la prétendue neutralité du savant, et se présente, selon Dianteill, comme une « plongée dans les affres de la recherche en sociologie des religions », où une potentialité – l'intrusion qui devient assimilation, excluant toute extériorité du chercheur et rendant précaire le statut de « faits religieux » pour des phénomènes non seulement observés, mais aussi produits par le chercheur – est menée à ses « ultimes conséquences ». Le huitième chapitre (p. 133-150), rédigé à quatre mains, vise à examiner les apports de connaissance « très riches » du roman *Le nom de la rose*. Quatre pistes sont ouvertes par Dianteill et Löwy : l'interprétation des révoltes paysannes de l'Italie du nord aux XIII^e-XIV^e siècles ; le refus de toute idée de « développement » prôné par les mouvements millénaristes, qui poursuivent, au contraire, une stratégie de « rupture » ; les affrontements entre l'Église et les sectes ; l'affinité entre érotisme et mystique – affinité qui avait déjà été soulignée par Weber dans un texte, « Parenthèse théorique », dont les sociologues sont oublieux. Le neuvième et dernier chapitre (p. 151-170) analyse le roman d'Ahmadou Kourouma, *En attendant le vote des bêtes sauvages* (p. 151-170). D'après Dianteill, cet ouvrage non seulement rend compte de la sorcellerie africaine « classique », dont les traits généraux ont été présentés au début du chapitre, mais éclaire ce que sa pratique est devenue avec les Indépendances et les régimes dictatoriaux. Le rapport entre politique, religieux et « sorcellaire » est y décrit, conclut Dianteill, avec une pertinence qu'il est difficile de repérer chez les anthropologues.

- 6 Souligner l'apport cognitif de la littérature est un geste courageux, notamment à l'heure des conglomerats éditoriaux (la seule manière, nous dit-on, pour que l'édition, autant littéraire que scientifique, demeure une activité viable), dont la structure semble donner raison à André Schiffrin, qui, en 1999, pointa l'émergence d'une « édition sans éditeurs ». Si l'étude de Dianteill et Löwy, un *unicum* dans les sciences sociales du religieux, se termine, comme nous venons de le voir, par l'examen d'un roman publié en 1998, et se réfère à des écrits et/ou auteurs désormais classiques (et, dans certains cas, commercialement parlant, à succès !), elle a le mérite d'encourager les chercheurs en sciences sociales à repenser à nouveaux frais la production littéraire (passée et présente) et à y repérer des sources permettant de dépasser les limites inhérentes à leur propre discipline. Si la fin que l'on s'assigne est l'étude des faits sociaux, dans leur complexité et leur richesse, tout moyen est justifié, y compris celui littéraire.