

Religion et société

Une lecture impossible?

Shmuel Trigano, *Qu'est-ce que la religion? La transcendance des sociologues*, Flammarion, 332 p.

Georges Leroux

Numéro 184, mai-juin 2002

Les folies de Dieu : les lieux du religieux

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/17141ac>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Spirale magazine culturel inc.

ISSN

0225-9044 (imprimé)

1923-3213 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Leroux, G. (2002). Religion et société : une lecture impossible? / Shmuel Trigano, *Qu'est-ce que la religion? La transcendance des sociologues*, Flammarion, 332 p. *Spirale*, (184), 42-43.

RELIGION ET SOCIÉTÉ : UNE LECTURE IMPOSSIBLE ?

QU'EST-CE QUE LA RELIGION ? LA TRANSCENDANCE DES SOCIOLOGUES de Shmuel Trigano
Flammarion, 332 p.

LE PARADOXE qui marque l'avènement de la sociologie au XIX^e siècle se constitue de sa double mission : mettre à nu le fait social, en exposant les causes qui en régissent les structures et les développements, mais en même temps travailler à lui redonner cohérence et favoriser la justice. De Durkheim à Bourdieu, le chemin demeure lisible : c'est un même effort pour comprendre, mais aussi pour intervenir. Dans le cas particulier de la religion, ce paradoxe d'une interprétation active se redoublait d'un constat difficile : relire les sociologues de la religion, c'est d'abord observer que la plupart considèrent le fait religieux comme un phénomène en phase d'effacement sur la longue durée, la modernité représentant dans ce processus le moment d'une sécularisation jugée définitive. Interpréter le religieux activement conduisait presque nécessairement à le déconstruire pour hâter sa liquidation. Shmuel Trigano aborde la question de front : si la sociologie de la religion devait être une sortie de la religion, ses prémisses exigeaient une approche de démythification. Le sentiment religieux ne pouvait être qu'une expérience illusoire, dont il fallait rendre compte sur le plan d'une stricte immanence. Cela est-il encore possible aujourd'hui ?

Cet ouvrage propose une traversée passionnante de cette histoire, par le moyen de quatre études des grandes figures de la sociologie de la religion : Durkheim, Weber, Marx et Bourdieu. C'est rendre un grand hommage à Pierre Bourdieu, récemment disparu, que de placer sa pensée sur le registre des plus grands. On verra que non seulement elle y appartient, mais qu'elle présente le développement le plus net d'une épistémologie fondatrice et critique. Affligée des mêmes défauts que ses prédécesseurs, la pensée de Bourdieu n'en est pas moins le prolongement le plus important. Cette ligne se constitue en effet de la persistance d'une interrogation : pourquoi, alors que rien dans l'expérience humaine n'y conduit directement, les sociétés humaines redoublent-elles leur monde profane d'une sphère sacrée séparée ? Pour Durkheim, cette question est la plus générale de toutes et sa réponse le conduit à une sociologie de la pensée religieuse et symbolique. Pour Weber, la même question révèle plutôt l'expression d'une frustration historique dans l'attente du bonheur et la perte des justifications ultimes. Le progrès de la rationalité

conduit au désenchantement, mais n'annule pas la séparation des mondes. L'approche de Marx, inspirée de la pensée de Feuerbach, fait de cette coupure une justification de l'oppression : le concept de l'idéologie vient ici exposer les ressorts d'exploitation que la religion a dessein de servir pour maintenir un régime aliénant. La pensée de Bourdieu représente de ce point de vue un approfondissement en même temps qu'elle propose une synthèse : son concept de méconnaissance illustre l'illusion collective de tous les acteurs quand il s'agit de justifier la domination.

L'hiatus de l'existence

Ce choix de quatre figures s'explique certainement par le spectre des analyses qu'il rend possibles : formes de pensée, rationalité, lutte des classes, morphologie sociale. Mais il montre surtout une permanence du paradoxe qui est commun à chacune : objectiver la séparation des mondes, que Trigano désigne ici comme *hiatus de l'existence*, mais en même temps lui dénier toute réalité lorsqu'il est question de mesurer sa portée sociale et sa signification. Mieux et plus clairement que toute autre entreprise, la sociologie de la religion pose donc la question de la disparition de la transcendance dans la modernité. Une disparition toute relative, dans la mesure où, pour la formuler dans les termes de Durkheim, l'effacement des religions historiques n'a aucunement pour conséquence la disparition de « la religion », c'est-à-dire d'une forme de vie et d'action spécifique, constitutive du sacré.

Retraverser cette histoire, c'est refaire le parcours d'une théorisation du sacré qui tienne compte de la nécessité de le comprendre comme fait social, tout en évitant d'opérer à son sujet une réduction qui conduirait à le détruire. Le rapport au social est la condition même de l'objectivité, et cela Durkheim l'avait clairement posé. Si le concept est en lui-même vide et fluctuant selon les religions particulières, sa manifestation sociale est perceptible et mesurable. Pour Durkheim, le critère du sacré est son hétérogénéité, ce qui confère à son approche une dimension formelle : les croyances comme les rites sont affaire de séparation, d'interdits, de fonctions de clivage, de frontières. Mais sa réalité est tout autre, c'est celle du corps social, de la communauté rituelle et croyante. Pour demeurer au plus près de son

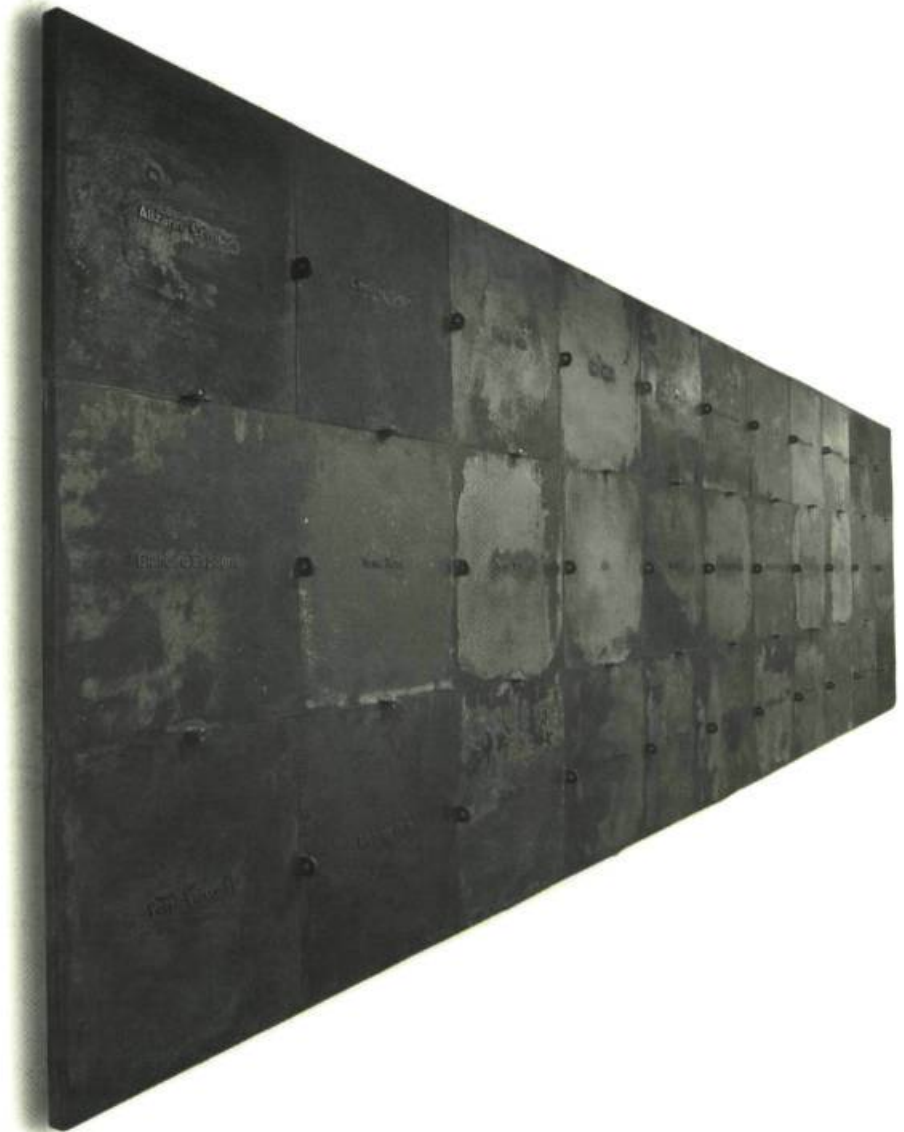
épistémologie, il faut constater à quel point il a voulu maintenir la religion comme une forme éminente de la vie sociale, et éviter de la vider de toute réalité. Trigano a raison de ne pas y voir une forme de fonctionnalisme, mais plutôt une bipolarité, une co-extensivité du fait religieux et du fait social, dont on peut suivre les métamorphoses à travers le temps, et selon des formes qu'un théoricien comme José Prades a déjà clairement mises au jour (*Persistence et métamorphoses du sacré*, Paris, PUF, 1987). L'étape durkheimienne est donc essentielle dans le processus de compréhension de l'effacement : en portant l'expérience religieuse sur le plan du symbolique, il montre que la disparition n'affecte que des formes concrètes et disséminées, et que l'expérience à la fois subjective et collective qui conduit à l'écart du sacré peut persister même dans une vie sécularisée. Le rapport au symbolique est en un sens éternel.

Avec Max Weber, cette éternité semble se dissoudre, mais il ne s'agit que d'un changement de paradigme. L'avènement de la modernité représente la conclusion du processus du désenchantement, fait de rationalisation et de démythologisation et le recul de la religion apparaît inéluctable. Pour expliquer l'émergence de cette modernité dans le monde occidental, Weber a entrepris de nombreuses études comparatives, par exemple sur les systèmes orientaux (comme le montre son étude, récemment traduite, sur la Chine, *Confucianisme et taoïsme*, Paris, Gallimard, 2001). La typologie des religions qui en découle est complexe, mais elle ne modifie pas en son fond le point d'arrivée de Durkheim : la rationalisation ne peut que buter sur la question du sens, dont la persistance favorise le maintien d'un ordre symbolique fondé sur un système de valeurs transcendentes. Comme Durkheim, mais pour des raisons différentes, Weber montre la nécessité de la réponse religieuse au besoin de légitimer l'existence. Comme Marx, il fait voir que cette réponse demeure pour ainsi dire aveugle, ou secrète : le croyant n'est pas le spectateur de sa croyance, il la vit. Mais à l'inverse de Marx, Weber n'y voit pas un effet d'illusion de l'idéologie, une tromperie du pouvoir. Il y repère plutôt des formes radicales de salut, soit l'investissement actif dans le monde, qui est une stratégie d'immanence, soit le refus, qui est un repli sur une transcendance séparée et mystique. Sa théorie du

protestantisme comme vecteur substantiel de l'ascétisme actif est bien connue, elle illustre exemplairement la démarche de Weber et son attention aux effets dans le monde des croyances et de la recherche du sens. Sur le vaste spectre qui va de l'ascétisme mondain du protestantisme à la mystique extra-mondaine du bouddhisme, c'est toute la puissance de la rationalité qui montre un système variable de tension avec l'expérience du monde. C'est aussi cette même puissance qui conduit à la crise de la modernité, quand ce système se déboîte sous l'effet conjugué de l'individualisme et de la perte des valeurs. Ni sa théorie du charisme, ni son analyse de la prophétie ne réussiront cependant à donner à l'édifice weberien la clef d'explication de la persistance du religieux dans la modernité. Le procès de la sécularisation ne lui laissait prévoir aucun retour du religieux et l'invitait plutôt à considérer la centralité du politique, une perspective qui s'accomplira dans le travail de Marcel Gauchet.

De Marx à Bourdieu

Dans la mesure où la sociologie de Marx est d'abord une critique de l'aliénation, elle repose sur une histoire matérialiste de la religion. Soumise à une évolution dont le christianisme serait le point d'aboutissement, la religion est en effet la forme ultime de la domination et de l'idéologie. Ces thèses sont si connues qu'on s'étonne de voir Trigano y revenir, mais c'est sans doute dans le but de montrer l'héritage marxiste chez Weber et Durkheim, un héritage ambigu : la considération de la religion comme symptôme et point de crispation de la séparation du réel et de l'imaginaire. Il fallait en effet que cette séparation soit pensée pour que la sociologie de la religion se développe, et le rôle de Marx est de l'avoir rendue disponible pour ses successeurs. À l'autre bout de cette chaîne de pensée, Pierre Bourdieu représente précisément le point d'arrivée d'une considération du symptôme dans la méconnaissance. S'il est vrai que la religion donne quelque chose à comprendre du réel, ce n'est qu'au prix d'une occultation de sa vérité profonde. La pensée de Bourdieu s'établit en effet sur les bases posées par Marx et fait recours, directement, à une forme de fausse conscience, mais là où Marx la pensait comme idéologie et écran trompeur, Bourdieu la voit comme un vecteur essentiel, producteur d'un « effet de connaissance ». L'efficacité de la religion dépend entièrement de la méconnaissance de l'intérêt politique de tous les acteurs, autant ceux qui l'organisent que ceux qui le reçoivent. En exposant les logiques de fonctionnement du champ religieux, cette théorie montre en effet comment le religieux est d'abord légitimation de l'ordre politique, par l'intermédiaire de la constitution du symbolique. Sur ce point, Trigano fait voir comment la sociologie de Bourdieu est également tributaire de Marx et de Weber : elle rabat sur le politique le champ religieux, tout en lui reconnaissant une part de mystère. Ressort ultime de la vie symbolique, c'est de



Grand monochrome rouge de Miguel A. Berlanga, 1993

DR

manière inexplicable que le religieux met en marche le politique et le détermine. Tous méconnaissent l'origine du pouvoir et dans cette méconnaissance même tous sont prêts à reconnaître le caractère originaire du religieux.

Dans la dernière partie de son livre, S. Trigano passe en revue un certain nombre de théoriciens qui ont tenté de proposer des modèles alternatifs à la sociologie de la religion d'inspiration classique : Robert Bellah, aux États-Unis, Jean-Paul Willaime et Danièle Hervieu-Léger en France, mais c'est pour montrer qu'aucun ne parvient à sortir de l'impasse d'une approche par le symptôme ou par le clivage de l'ordre symbolique. Toutes ces entreprises sont déchirées entre un projet objectivant, toujours tenté par la réduction au politique, et la nécessité de retrouver une spécificité du religieux. Le concept de religion civile ne fait qu'accentuer cette détermination du religieux par ce qui serait son essence politique. Dans un chapitre où il parle comme philosophe inspiré par la tradition

juive, une tradition à laquelle il a consacré ses plus beaux livres, S. Trigano insiste sur la nécessité d'une pensée radicale de l'origine. Seul Marcel Mauss lui paraît s'être approché, par sa pensée du don, du mystère de cette origine, encore qu'imparfaitement. Faut-il pour cela renoncer à une théorie sociale de la religion et s'en remettre à une forme ineffable de théologie négative de la religion? Si le moderne, et la théorie sociologique en particulier, ne peut penser que l'auto-fondation et l'autonomie, ne se condamne-t-il pas à demeurer aveugle devant tout ce qui dans le religieux est ouverture à une altérité radicale? Ce beau livre se termine au bord de cet abîme. Tout en reconnaissant la légitimité du projet des sciences humaines de la religion, il fait voir leurs limites et leurs apories constitutives : seule une pensée qui accepte le dépassement de l'immanence peut penser le religieux de manière ouverte et entière.

GEORGES LEROUX