

126.13

GOLD (Daniel).

Aesthetics and Analysis in Writing on Religion. Modern Fascinations. Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 2003, 304 p. (bibliogr., index).

L'ouvrage de D.G., spécialiste des religions d'Asie du Sud à l'université de Cornell, fait état, au sein des études religieuses du XX^e siècle, de la naissance d'un genre littéraire et scientifique : l'écriture interprète. Les auteurs sur lesquels se fonde l'hypothèse que « l'écriture sur la religion » est un « art », un « procès de création », sont en premier lieu Mircea Éliade et Clifford Geertz, mais aussi Jane Harrison, Erwin Goodenough, Georges Dumézil et Wendy Doniger. Ainsi, D.G. affirme que ces auteurs de culture chrétienne, en se spécialisant dans l'étude de religions non occidentales, s'approprient esthétiquement ce qui est religieux pour les autres, et opèrent au sein du champ religio-historique un déplacement de l'expérience religieuse dans le monde séculier. L'écriture *sur* le religieux tend à être écriture *du* religieux, d'autant que ce serait en partie au prisme de leur expérience personnelle de la religion que ces auteurs, dûment analysés dans leur style respectif par D.G., interpréteraient leur objet d'étude. Ainsi l'écriture interprète est-elle l'expression d'un « dilemme » : ces auteurs ont en commun « d'aimer la religion et de croire à la science », et ils travaillent à convertir la force religieuse de leur objet de travail en puissance esthétique. Plusieurs questions se posent que l'auteur aborde dans la suite de son ouvrage rigoureusement composé en quatre chapitres : comment des questions de vérité peuvent-elles trouver leur place dans une vision esthétique de l'histoire religieuse ? Comment un savoir peut-il se fonder sur une expérience de la vie religieuse impliquant le sujet écrivain ? Dans quelle mesure les études religieuses doivent-elles être repensées en regard de cette conversion du religieux à l'esthétique ?

Aborder ce dilemme en interrogeant l'émergence du critère esthétique dans les études religieuses demandait à la fois une étude approfondie du contexte scientifique et culturel de l'époque en question et une analyse de la synthèse réalisée entre esthétique et religion. Aussi, l'A. nous rappelle-t-il que cette synthèse se fonde sur l'émergence de la notion de « sacré » qui permet aux historiens, anthropologues et sociologues de circuler à travers la diversité des religions en se préoccupant avant toute chose des modes de surgissement du religieux dans l'espace intime et social, et plus particulièrement de l'expérience religieuse. La conception bergsonnienne du temps comme

durée et le déplacement freudien du mythe au sein des profondeurs de l'homme viennent alors parachever la création d'une écriture fascinée par la possibilité qui s'ouvre devant elle de comprendre « l'enfance de l'humanité » grâce à l'analyse de rites et de mythes au sein de religions appartenant à des civilisations radicalement différentes du christianisme, ou encore pourrait-on dire, épargnées par le malaise propre à l'Occident du XX^e siècle. Car si D.G. remarque bien le caractère colonialiste de ces démarches, il ne précise pas combien cette écriture interprète témoigne de la crise que traverse alors en Europe la notion même d'expérience et *a fortiori* d'expérience religieuse. En effet, celle-ci voit son référent basculer au tournant du XX^e siècle sous les coups du positivisme et les conflits mondiaux.

Toutefois, si D.G. ne focalise pas son attention sur la notion d'expérience à la modernité, c'est pour mieux dégager les critères de l'écriture interprète entre une « conception romantique du monde », un « style classique » et un « idiome moderne ». Il tente alors d'analyser cette écriture en démontrant comment, entre science et fiction, elle aborde son objet d'étude comme un « Objet Volant Non Identifié » – selon une métaphore qui n'est pas la plus heureuse de l'ouvrage – soit en termes de « science-fiction ». Soulignons ici que dans le rapport entre science et fiction, l'influence freudienne aurait peut-être mérité d'être mieux dégagée, ne serait-ce qu'en référence aux travaux de Michel de Certeau, pionnier sur la question. Mais cet ouvrage, dont l'appareil critique est remarquable avec un index fort précis, discute moins la dichotomie séculaire de l'objectif et du subjectif, de la science et de la littérature, de la vérité et de la fiction, de la fonction cognitive et de la fonction esthétique, qu'il n'étudie les conséquences d'une tentative de synthèse. À cet égard il affirme que la conversion du religieux à l'esthétique dans l'écriture interprète implique le lecteur dans une expérience confinante à celle du sublime kantien. En cette expérience esthétique, que l'on peut à bien des égards comparer à l'expérience religieuse, remarque-t-il, s'allient la raison et l'imagination, tout comme s'opère dans l'écriture interprète l'alliance entre fascination et analyse. C'est la naissance d'un « sublime religio-historique » dont l'A. montre bien les dangers : d'une part, une outrancière universalisation des représentations religieuses figeant les réalités dans un symbolisme systématique, avec l'œuvre de Mircea Éliade, mais d'autre part, une régionalisation du savoir qui privilégie la narration « rusée » de récits particuliers, historiettes données en guise d'analyse

des motifs religieux, rites et mythes, à la manière de Geertz. Malheureusement, si le discrédit dont pâtit un mode narratif d'analyse, confinant à la fiction, discrédit du faux sur le vrai, du subjectif sur l'objectif, de la littérature sur l'histoire comme source fiable de l'écriture épistémologique, est bien mis en valeur par l'A., ce dernier ne souligne pas combien les auteurs étudiés ne font que renforcer ces dichotomies séculaires au lieu de les subvertir.

Cet ouvrage laisse en suspens une question désormais essentielle à aborder : quel lien établir entre ce raisonnement basé sur l'expérience et sur l'expérience de la vie religieuse et la polémique engagée au XVII^e siècle entre les partisans de la théologie positive, fondant leur savoir sur les documents, et ceux de la théologie négative alors naissante, fondant leur connaissance de Dieu sur une expérience en acte, l'expérience dite communément mystique ? Ou encore, dans quelle mesure le retour de cette expérience comme objet d'analyse et source soutenant l'argumentation de textes modernes sur le religieux trahit-il un mysticisme qui, plutôt que d'affirmer l'expérience dans le texte, la postule derrière ce dernier ? Ainsi, l'ouvrage de D.G. engage-t-il une réflexion sur l'écriture de l'expérience comme mode d'analyse des religions et réouvre-t-il le débat sur les rapports entre l'expérience religieuse et l'expérience littéraire, débat dont la nouveauté est de n'être plus placé entre spiritualité et littérature mais au centre de discours supposés scientifiques sur la vie religieuse.

Muriel Pic.

126.14 GOODCHILD (Philip).
Capitalism and Religion; the Price of Piety.
Londres-New York, Routledge, 2002, 260 p.
(index).

L'ouvrage de P.G. n'est pas d'un style familier au sociologue. On y chercherait en vain réponse à la question de la place de la religion dans le monde contemporain, en économie de marché. La compatibilité entre le développement de l'économie mondialisée et les évolutions des mouvements religieux n'est pas directement l'objet du livre. L'objectif de l'auteur nous paraît relever plutôt de l'histoire des idées, avec la perspective originale de montrer comment le rapport à l'éthique, à la "piété", à la vérité, etc., ne peut plus se penser de la même façon après l'annonce moderne de la « mort de Dieu », entendue ici comme le "meurtre de Dieu" : « L'enquête qui suit est un questionnement de la raison, de la valeur et de

la religion, et une quête de vérité, d'éthique et de piété. » (Introduction, p. 9)

L'érudition de l'A. ne laisse pas d'entraîner le lecteur dans des disciplines variées. Si Marx, Lévi-Strauss, Mauss ou Bourdieu paraissent relever du passage obligé, que dire de Kierkegaard, Deleuze ou Heidegger, mais aussi des interprétations théologiques qui parsèment l'ouvrage ? Aussi ma recension ne cherchera-t-elle qu'à rendre compte de l'intérêt que peut avoir cette tentative philosophique pour le sociologue des religions.

Une première partie de l'ouvrage pose clairement la question de la sécularisation, à partir du constat de l'écroulement des certitudes transcendantes : vérité, raison, éthique, Dieu. Le marché, auto-régulateur, se passe fort bien de la fragilisation de tous les transcendants. Si tout est relatif, l'argent devient un despote. Locke en est le chantre, mais Nietzsche reconnaît également en Mammon un substitut possible à Dieu. Comme la "piété" est toujours présente – faut-il y lire ce que Simmel nomme « sentiment religieux » ? –, l'effet de transcendance se joue dans la structure, qui se substitue à la croyance. La piété moderne a à voir avec la répétition et l'échange, elle diffère de l'ancienne piété qui se nichait dans les transcendants. Le christianisme a contribué, selon l'A., à cette transformation, parce qu'il aide à relativiser les valeurs.

La leçon du structuralisme est claire : les relations matérielles dans lesquelles le *penser* est incrusté sont aussi signifiantes, pour une compréhension de sa logique, que son propre idéal. Ainsi, lorsqu'on retire la possibilité d'un monde commun transcendantal, il ne reste que le conflit des intérêts, arbitré par l'argent. C'est la raison pour laquelle la piété moderne, inséparable de l'*expérience*, c'est-à-dire des conditions concrètes de possibilité de la vérité, entre en conflit/coopération avec l'économique.

Dans une deuxième partie, l'A. cherche à poser la possibilité d'une pensée éthique. « Liberté », « valeur » et « puissance » sont trois explorations de cette possibilité. Le chapitre « liberté » explore comment la nature temporelle de la pensée (Bergson, Schelling) lui permet d'envisager la liberté sur un mode de temporalité plutôt que dans une perspective d'opposition dialectique aux pouvoirs dominants. On comprend alors comment la question éthique s'insère dans la problématique du marché : si l'argent est la mesure universelle de la valeur et des évaluations (chap. 5), il organise le temps vécu, de sorte que la liberté se trouve limitée par la nécessité d'évaluer le temps. En réalité, c'est la peur de la mort qui