

# Archives de sciences sociales des religions

Numéro 118 (avril - juin 2002)  
Varia

Michael Löwy

## **Jean Séguy, *Conflit et utopie, ou réformer l'Église. Parcours wébérien en douze essais***

Paris, Cerf, 1999, 455 p.

### **Avertissement**

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.



Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le CLEO, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

### Référence électronique

Michael Löwy, « Jean Séguy, *Conflit et utopie, ou réformer l'Église. Parcours wébérien en douze essais* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 118 | avril - juin 2002, document 118.30, mis en ligne le 15 novembre 2005. URL : <http://assr.revues.org/index1675.html>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne à l'adresse suivante : <http://assr.revues.org/index1675.html>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

de saisir la manière dont les hommes du Moyen Âge se sont situés par rapport à lui, ont conçu le passé et imaginé l'avenir. Autant de thèmes qui correspondent bien à la perspective anthropologique dont se réclame l'A. : une anthropologie qui déploie dans le temps le sens de la différence et la reconnaissance de logiques autres, parfois surprenantes, que l'ethnologie, quant à elle, rencontre dans l'espace.

Cela ne veut pas dire, pour autant, que J.-C.S. use de la notion de culture pour donner une image homogène des sociétés médiévales. Bien au contraire (et c'est là sans doute qu'il reste fidèle à sa formation d'historien), il est très sensible à la diversité souvent antagonique des groupes sociaux, aux voix discordantes qui parviennent à percer jusqu'à nous en dépit de tous les filtres imposés par les sources. D'où son intérêt pour la dialectique entre « traditions folkloriques et culture savante » – titre de la deuxième partie du livre. Il ne faut pas se méprendre, en effet, sur l'usage du mot « folklorique » : comme chez Jacques Le Goff, il a ici une référence sociologique précise. La culture folklorique est celle d'une population qui résiste, ou du moins reste extérieure, aux schémas de pensée et de comportements que l'Église prétend lui imposer. La recherche de cette forme de culture sert d'hypothèse à plusieurs enquêtes très subtiles, plusieurs fondées sur des *exempla* – une source dont, en ces années, on mesurait la richesse et l'aptitude à enregistrer l'écho d'une culture du plus grand nombre autrement insaisissable. Par rapport à cette démarche, les *exempla* ont un double intérêt : d'une part ils apportent des informations ailleurs à peu près introuvables (comme, par exemple, les textes ici étudiés faisant état de danses de chevaux-jupons dans une église) ; d'autre part, ils permettent d'évaluer de façon différentielle, par comparaison avec d'autres sources, les degrés de réélaboration, selon les canons de la culture cléricale, des données « folkloriques » qui les ont inspirés (voir en particulier l'étude « La parole apprivoisée », sur les différents récits d'un étrange exorcisme attribué à saint Dominique).

De façon générale, la lecture de ce livre frappe à la fois par l'ampleur de l'érudition et des synthèses historiographiques qu'il propose. Plusieurs articles offrent ainsi un état de la question en des domaines cruciaux, du fait de leurs enjeux théoriques. Je citerai, entre autres, le texte intitulé : « La 'découverte de l'individu' : une fiction historiographique ? », qui apporte beaucoup de clarté dans un débat toujours repris grâce, en particulier, à quelques éclaircissements conceptuels sur les notions

d'individu, de personne, de personnalité et les registres dans lesquels elles interviennent. Ou encore les deux études « Corps malade, corps possédé » et « Le corps en chrétienté » qui, sur des sujets également complexes et controversés, offrent des repères précieux : la question de l'autonomie de la médecine par rapport au religieux, ici abordée pour le Moyen Âge, n'est-elle pas de nouveau d'actualité dans nos sociétés ? À noter enfin, dans la première partie, deux textes autour de la question de la croyance (« La croyance au Moyen Âge » et « Du bon usage du *credo* ») où le souci de partir des définitions et des usages « indigènes » de la notion de croyance renouvelle utilement les études trop souvent abstraites et répétitives consacrées à cette notion.

Ainsi, tant par les problèmes théoriques qu'il aborde que par ses suggestions épistémologiques, ce livre excède de beaucoup le champ de la seule histoire médiévale. Issu d'un dialogue fécond entre histoire et anthropologie, il ne pourra qu'intéresser tous les chercheurs en sciences sociales des religions, quel que soit leur champ d'étude particulier.

Jean-Pierre Albert.

118.30

SÉGUY (Jean).

**Conflit et utopie, ou réformer l'Église. Parcours webérien en douze essais.** Paris, Cerf, 1999, 455 p.

Grâce à ce recueil se trouvent enfin disponibles pour un public plus large une partie importante des travaux de J.S., jusqu'ici dispersés dans des publications diverses, souvent introuvables – mais qui n'ont pas moins exercé une influence significative sur la sociologie des religions en France au cours des dernières décennies. On peut néanmoins regretter l'absence de ses essais sur Weber (sauf un)... L'ensemble est précédé d'une substantielle introduction, qui présente les lignes de force de sa problématique.

Comme le suggèrent déjà le titre et le sous-titre, J.S. se réclame de la sociologie webérienne des phénomènes religieux chrétiens. Comme il l'explique dans l'introduction, ce qui lui semble essentiel dans la démarche du sociologue de Heidelberg, c'est – outre le refus de la monocausalité et de l'évolutionisme – la compréhension que l'histoire a trop d'épaisseur pour qu'un chercheur puisse l'appréhender autrement que d'un point de vue, répondant à un intérêt donné : il n'y a de science sociale que perspectiviste. Dans le cadre de cette conception « modeste » de la science, qui refuse tout

enfermement dogmatique, il ne saurait exister d'« orthodoxie wébérienne » : J.S. ne cache pas ses désaccords avec certaines formulations de l'auteur de *l'Éthique protestante*, à commencer par l'opposition trop rigide entre tradition et innovation, qui ne permet pas de rendre compte de la fonction utopique de la tradition. En fait, observe-t-il avec lucidité, il existe deux versants de Weber : d'une part, le bourgeois allemand, partisan du capitalisme et de l'impérialisme germaniques, qui accepte la modernité occidentale comme un « destin » inéluctable ; d'autre part, le sociologue critique, qui considère l'histoire comme toujours ouverte et qui n'hésite pas à proposer une analyse rationnelle/critique de la face nocturne de la modernité.

Le premier chapitre du livre – une sorte de « porche théorique » précédant les études de cas spécifiques – poursuit ce débat avec l'approche wébérienne des phénomènes religieux. Tout en refusant de faire de Weber un « anti-Marx », J.S. n'insiste pas moins sur la distance sinon l'opposition entre les deux penseurs. Il me semble que cette démonstration aurait été plus convaincante si l'A. avait pris en compte la distinction, souvent suggérée par Weber lui-même, entre Marx et le « matérialisme historique vulgaire » de la social-démocratie allemande.

Comparant Weber et Engels, J.S. met en évidence l'anti-évolutionisme du premier et l'évolutionisme historique du deuxième. Mais il reconnaît que dans certaines analyses de Weber – par exemple, sur le mouvement historique qui conduit de la magie au prophétisme, et de celui-ci aux religions universelles et, finalement, au désenchantement du monde – « l'impression d'un évolutionisme latent est difficile à écarter ». On retrouve ici les « deux Webers », l'héritier des Lumières, et le critique de la modernité, qui la perçoit comme simultanément lieu de liberté et de contraintes. Plutôt que de tenter de construire un système wébérien fermé – comme par exemple le chercheur allemand W. Schluchter – ne vaut-il pas mieux profiter de la richesse dont sont porteurs les hésitations, les déchirements et les difficultés de Weber ?

La définition de la religion chez Weber est pour J.S. un de ces cas où la non-fermeture et les ambiguïtés démontrent leur fonction heuristique. Certes, Weber suggère un idéal-type de la religion – forme de l'agir collectif qui vise à régler les rapports entre les humains et des puissances considérées comme surnaturelles – mais il ne cherche pas à définir, comme Durkheim, une « essence » des faits religieux. Et surtout, il s'intéresse aux formes analogiques ou métapho-

riques de la religion – par exemple, la transformation, dans les sociétés modernes, de l'art, de l'érotisme, de la culture en « *ersatz* de religion » – même si elles échappent à l'idéal-type.

Les études de cas qui suivent cette double introduction théorique sont distribuées en deux grands chapitres : les ordres religieux catholiques et les sectes protestantes. L'A. n'hésite pas à affirmer, déjà dans l'introduction, que « la singularité monographique ne constitue pas notre souci principal » : il s'agit, dans chacune de ces études – sur le monachisme, les ordres religieux, les communautés charismatiques, les assemblées anabaptistes-mennonites, le pentecôtisme, etc – d'une réflexion sur des processus qui dépassent le cas particulier.

Suivant cette indication, et dans l'impossibilité de résumer tous ces dossiers, je vais me limiter à attirer l'attention sur la notion d'*utopie*, autour de laquelle se tisse un dense réseau de concepts sociologiques qui traverse la plupart, sinon la totalité, des travaux de ce recueil : groupement volontaire utopique, différence utopique, socialisation utopique aux valeurs, protestation implicite, radicalité.

Le concept idéal-typique d'utopie proposé par J.S. – d'abord dans un cahier ronéoté, rédigé à partir de cours donnés en 1973-1974 à l'EPHE (6<sup>e</sup> section), curieusement intitulé *Lettre à Jacqueline*, et par la suite dans une série d'articles scientifiques – peut se résumer ainsi : utopie est tout système idéologique total permettant la mise en cause du présent au nom d'un passé archétypique, et visant – par l'imaginaire ou par la pratique – à transformer radicalement les systèmes sociaux globaux existants. En résumé : l'utopie est un construit idéal qui en appelle au passé contre le présent en vue d'un avenir autre. Elle peut être régressive ou progressive ; dans ce dernier cas, l'avenir ne reproduit pas le passé mais le porte à une plénitude toujours ouverte.

Essayant de rendre compte de la nouveauté de son idéal-type par rapport aux définitions existantes de l'utopie, et surtout la plus importante dans le domaine sociologique, celle de Karl Mannheim, J.S. se réfère à deux aspects : la distinction entre utopie écrite et pratiquée, et la possibilité d'une utopie portée par des classes dominantes. Je pense que J.S. se trompe : ces deux éléments ne sont pas absents des réflexions de Mannheim sur l'utopie. Par contre, ce qui est effectivement nouveau, et donne à sa définition un avantage méthodologique certain, c'est l'accent mis sur la *fonction utopique de la mémoire*, c'est-à-dire, l'importance centrale, dans les utopies, de la référence à un passé normativement appréhendé, une tra-

dition, le souvenir d'un commencement. Grâce à cette dimension inédite, l'idéal-type de J.S. se révèle un instrument conceptuel d'une remarquable portée heuristique. Il permet, comme le suggère d'ailleurs l'A. lui-même, d'analyser et de comparer les utopies, les groupements volontaires utopiques ou les protestations utopiques religieuses avec leurs équivalents profanes (politiques), les sectes avec les syndicats anarchistes et les ordres religieux avec les partis politiques (modérément) contestataires. On peut ainsi établir, comme le propose J.S. à partir d'un dossier sur Sattler et Loyola, toute une classification des formations religieuses – qu'on pourrait étendre aux politiques – selon leur degré de *radicalité* utopique, c'est-à-dire leur autonomie par rapport aux instances de pouvoir (ecclésiastique ou politique) et leur acceptation ou refus des canaux institués de résolution des conflits.

En conclusion : le livre de J.S. est de ceux, rares, qui n'essayeront pas de boucler la boucle, mais ouvrent des portes, fenêtres et pistes nouvelles pour la recherche.

Michael Löwy.

118.31

STROUMSA (Sarah).

**Freethinkers of Medieval Islam. Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī and their Impact on Islamic Thought.** Leyde-Boston-Cologne, Brill, 1999, 261 p. (bibliogr., index).

La question posée est d'importance : l'islam a-t-il été intellectuellement contesté de l'intérieur et si oui, sous quelle forme et par qui ?

Quoique déterminée dans ses convictions sur le sujet, l'auteur n'en reste pas moins prudente et utilise la notion de *freethinkers* pour caractériser les deux penseurs des IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles qu'elle étudie, sans jamais les ranger dans la catégorie de l'athéisme. Elle s'en explique de manière très claire, comme partout dans son ouvrage. Elle propose d'appliquer le titre de *libres-penseurs* « aux intellectuels musulmans qui, contrairement à d'autres hérétiques, n'adhèrent à aucune religion scripturaire (...) l'animosité des libres-penseurs de l'islam se focalise particulièrement sur la religion dans laquelle ils sont nés mais par principe ils manifestent la même aversion vis-à-vis de toutes les religions révélées » (p. 8). Mais « il est inexact, ajoute l'A., de les classer parmi les athées dans la mesure où leur critique de la religion ne va jamais jusqu'à nier l'existence de Dieu ». Ce que ces libres-penseurs contestent, en réalité, porte sur l'outil utilisé par les religions scripturaires pour faire intervenir la divinité dans la création, à savoir la *révélation*. La partie cen-

trale de l'ouvrage s'évertue effectivement à nous montrer comment Ibn al-Rāwandī, juif « converti » du Khurasān (m. entre 860 et 912) et Abū Bakr al-Rāzī, le médecin et philosophe bien connu (m. 925 ou 935), s'en sont pris à la notion et à la figure centrale de l'édifice islamique, à savoir la *prophétie* et le *prophète Muhammad* lui-même.

La démonstration de l'existence de cet anti-prophétisme est basée sur une analyse très circonstanciée de textes, voire d'ouvrages attribués aux deux « libres-penseurs ». Cela ne va pas de soi car les textes originaux ne sont pas parvenus jusqu'à nous, selon l'expression consacrée. Il a donc fallu les débusquer en tant que citations ou paraphrases ou résumés ou allusions découverts chez d'autres auteurs dont les positions personnelles sur ces mêmes problèmes viennent ajouter à la difficulté d'interprétation. Les possibilités de « misinterprétation », indique l'A., sont donc réelles et doivent faire l'objet d'un examen très serré, notamment par l'usage de recoupements avec d'autres textes et données.

Ces prises de position anti-prophétiques, pour le moins audacieuses, qui se tairent dès la fin du X<sup>e</sup> siècle, ont-elles eu des répercussions à l'intérieur de la pensée islamique ? Oui, semble-t-il, si l'on veut bien admettre, par exemple, qu'al-Ghazālī (XII<sup>e</sup> siècle) répond à ces penseurs en insistant, dans son autobiographie spirituelle, sur les vertus et les mérites (*khawāss*) très spécifiques de la prophétie islamique. On peut également retrouver des échos de cette libre-pensée dans les ouvrages polémiques anti-musulmans écrits par des chrétiens ou attribués à des juifs. Appartiendraient à la même postérité un certain nombre d'ouvrages polémiques chrétiens qui s'en prennent à « l'imposture » des fondateurs des trois religions monothéistes et, également, certains écrits de Maimonide (XII<sup>e</sup> siècle) qui aurait réutilisé les critiques musulmanes contre la prophétie en les judaïsant.

Malgré le fait que ce travail se base, de façon « pointue », sur un enchevêtrement de textes particuliers peu fréquentés, l'ensemble de l'argumentation, très claire et accessible, et l'exposé de l'existence d'un problème de « libre-pensée » en islam, se révèlent fort stimulants et mériteraient d'être poursuivis. Nous pensons en particulier à leur connexion, fort apparente, avec l'attitude de nombre de philosophes musulmans, pénétrés de philosophie grecque, d'Ibn Sīna à Ibn Tufayl, Ibn Rushd etc, qui ont élaboré une distinction entre une religion révélée nécessaire pour le commun et sa non-nécessité, son abandon, au niveau de