

Archives de sciences sociales des religions

Numéro 126 (avril - juin 2004)
Varia

Nicolas de Bremond d'Ars

Philip Goodchild, *Capitalism and Religion; the Price of Piety*

Londres-New York, Routledge, 2002, 260 p. (index)

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

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

Référence électronique

Nicolas de Bremond d'Ars, « Philip Goodchild, *Capitalism and Religion; the Price of Piety* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 126 | avril - juin 2004, document 126.14, mis en ligne le 17 novembre 2005. URL : <http://assr.revues.org/2213>

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 sur : <http://assr.revues.org/2213>

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

© Archives de sciences sociales des religions

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 transcendents. 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 transcendents. 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

oriente le marché aussi bien que la pensée moderne (chap. 6). Une éthique immanente se substitue à une éthique transcendante, car « la mort tout simplement importe ».

La troisième partie concerne peut-être plus directement le sociologue. Elle s'efforce de mettre en place une théorie critique de la *piété*. La confrontation au chaos et à la violence sont à l'origine des actes de piété, qui se présente elle-même sous différents aspects. L'*expérience*, entendue au sens d'*événement de pensée*, est le lieu crucial de réassomption de l'absolu. L'essence vient se nicher dans une expérience qui se présente *en excès* et rend possible alors la politique, l'exercice pratique. Toutes proportions gardées, on pourrait peut-être voir dans la tentative de l'A. l'élaboration d'une sorte de *théologie pratique*, à la fois circonscrite dans l'événement contingent à qui est dénié toute portée transcendante, et malgré tout porteuse d'un universel par l'excès de sens et de potentiel qui débordent ce contingent. L'*éveil* devient une catégorie pertinente (chap. 9) pour penser la possibilité d'une piété moderne.

Plusieurs questions émergent de la lecture de ces pages, à la fois fort denses et, pourquoi le cacher, parfois exaspérantes d'à peu près.

L'érudition de l'A., en effet, ne s'étend pas vraiment à l'analyse des conditions de fonctionnement de l'économie de marché. Simmel, auteur de la monumentale *Philosophie de l'argent*, est cité de manière indirecte, tandis que Weber est absent. Cela donne des assertions comme : « Temps et capital gagnent leur pouvoir spécifique, quoi qu'il en soit de leur mutuelle dépendance l'un à l'égard de l'autre : l'un épargne du temps pour faire de l'argent et un autre fait de l'argent pour épargner du temps. » (p. 134). Ou encore : « L'expansion rapide de l'économie globale en direction de ses limites écologiques produira une pénurie de moyens de subsistance. Pénuries d'eau potable, de terre cultivable, de stocks de poissons, de forêts, de pétrole, abri contre les tempêtes, inondations et les incendies, et le soutien des écosystèmes vont augmenter la pression à tous les niveaux de la société, accroissant de façon exacerbée les migrations de masse, l'immigration illégale, le conflit social et la guerre. » (p. 177).

La théorie économique n'est d'ailleurs pas tenue en grande estime : « La théorie économique est construite à partir de la perspective de classe du spéculateur en termes d'« utilité », taisant sa base réelle dans les besoins de subsistance » (p. 137). Bref, l'intérêt de l'ouvrage ne réside pas dans sa pertinence à comprendre la

société monétaire. Théologie, histoire du christianisme (pour ne citer que lui) et sociologie des religions ne reçoivent pas un meilleur traitement. On pourra le déplorer. En réalité, P.G. propose une réflexion qui, malgré les schématismes qui l'émaillent, devrait susciter débat.

Souignons d'abord le côté heuristique du raisonnement qui sous-tend la recherche. L'A. s'efforce de lier une évolution des modalités philosophiques du *penser* et une évolution du statut de la religion dans la société. Le concept du divin (« Dieu ») trouve une place à la jointure d'une interrogation philosophique et d'une pragmatique utilitariste comme l'économie marchande. La condition de possibilité d'une relation entre un monde éthico-philosophique et la dure nécessité de la subsistance quotidienne, orchestrée par le système économique, est envisagée autrement que sur le mode de la complémentarité (d'un côté les réalistes, qui tiendraient compte de la vie réelle, de l'autre les penseurs et les religieux, auxquels on pourrait recourir en cas de déficit de sens). L'économie et son agent central, l'argent, sont élevés à un statut de représentation pertinente du monde. La pensée se loge aujourd'hui dans l'économique, ou, plus exactement, le *penser* est comme *incrusté* dans les conditions "expérientielles" imposées par l'économique. Dès lors, on ne peut plus évacuer le religieux de l'économique.

Le concept de piété constitue à cet égard l'articulation nécessaire du raisonnement : « En vérité, la piété elle-même est une monnaie, un moyen d'échange : comme une vibration, elle médiatise la relation entre les pôles séparés qu'elle enlace. » (p. 195) Elle est ainsi, semble-t-il, ce qui est prioritairement intéressé par l'échange. Son essence lui vient de ce qu'elle est orientée vers un capital céleste : les biens et cadeaux offerts par les dieux. À ce titre, elle est présente aussi bien dans la perception d'une apocalyptique du chaos, dans l'irruption brutale d'un non-sens qu'il s'agit de maîtriser, que dans l'économie : « L'économisme est l'extrême limite de la piété historique : chaque étant est réifié et transformé en marchandise ; sa valeur ne provient plus de ses propriétés intrinsèques, mais du réseau de relations dans lequel il est commercialement inséré. » (p. 196)

Il n'est donc pas question d'un religieux ni d'une religion – du reste, l'auteur réduit à une même perception toutes les religions. La piété, qui n'est pas non plus une forme de religiosité (cf. John Scheid : *Religion et piété à Rome* Paris, Albin Michel 2001), entretient un rapport étroit avec la temporalité. Dans les sociétés traditionnelles, la piété se confond avec le

rituel : mise en œuvre des pratiques répétitives qui font surgir le temps primordial, l'instant de la création du monde au cours duquel la divinité éloigne le spectre du chaos et de la mort. Dans les sociétés modernes, la piété est, par une sorte d'inversion, orientée vers l'avenir : « L'émergence d'une nouvelle sorte de piété orientée vers des événements historiquement futurs, la foi, semble être une rupture dans l'histoire de la religion. » (p. 186). P.G. a-t-il conscience qu'il fera grincer bien des dents ?

Quoi qu'il en soit, l'arrimage de ce qui constitue les appareils phénoménaux du religieux – rituels, événements spirituels – à la temporalité, notamment sous les deux aspects du *répétitif* et de l'*anticipation* constitue une piste intéressante pour penser le rapport entre religion et société contemporaine. De ce point de vue, son intuition du rôle du christianisme dans la transformation religieuse n'est pas sans valeur heuristique ; il rejoint, sans le mentionner ni y faire référence, le travail de Franz Rosenzweig (*L'étoile de la rédemption*). On lui suggérerait volontiers d'en faire la lecture. Mais l'historien et le théologien pourront souffrir du schématisme abrupt de l'exposé.

L'A. méconnaît pourtant un élément essentiel dans sa construction théorique : la dette de vie, évoquée bien que non identifiée comme telle, est une notion qui ferait travailler plus heureusement la temporalité (cf. Charles Malamoud, *Puruṣārtha 4 : la Dette* Paris, EHESS, 1980). Son introduction dans le raisonnement affermirait une réflexion entachée de trop d'intuitions fulgurantes non étayées, contre lesquelles le sociologue ne peut manquer de se rebeller.

Une meilleure épistémologie des pratiques marchandes devrait aussi l'inciter à examiner l'importance de la répétition dans l'acte économique, sous l'angle de la conjuration des aléas. La reproduction du même ne constitue-t-il pas le quotidien de groupes économiques qui, par ailleurs, ne cessent d'en appeler au futur ? Le paradoxe d'une rationalisation des modes de production, seule à même de rentabiliser l'activité – et qui dit rationalisation, dit répétitivité – et d'une innovation conditionnant la poursuite de la consommation serait à prendre plus au sérieux.

Au total, un livre stimulant qui brasse des thèmes rarement mis en correspondance, car relevant de plusieurs disciplines. Ses limites évidentes en rendent la lecture irritante pour le chercheur soucieux d'établir fermement une réflexion sur le rapport entre modernité occidentale économique et religion.

Nicolas de Bremond d'Ars.

126.15

HARNACK (Adolf von).

Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique. Traduit par Bernard Lauret et suivi de contributions de Bernard Lauret, Guy Monnot et Émile Poulat. Avec un essai de Michel Tardieu, « Marcion depuis Harnack », Paris, Cerf 2003, 587 p. (bibliogr., annexes, index) (coll. « Patrimoines-christianisme »).

Après avoir réédité en 1993 l'*Histoire des dogmes* d'A. von Harnack dans la traduction d'Eugène Choisy, les éditions du Cerf offrent au public francophone une traduction du grand œuvre du savant allemand : sa monographie sur Marcion, une figure énigmatique du II^e siècle, qui voulut rejeter tout ce qui avait trait au légalisme juif dans le christianisme et à qui on attribue volontiers l'invention du canon néotestamentaire. L'étude d'A. von Harnack, publiée en 1921 et rééditée en 1923 avec de nouveaux compléments, présente le personnage de Marcion comme un « personnage historiographiquement fréquentable et théologiquement attachant » (p. 420). Elle a profondément marqué son époque et reste un ouvrage fondamental, même si elle a pris quelques rides.

La traduction du *Marcion* d'Harnack a été l'occasion d'un travail de recherche beaucoup plus important que la publication de la traduction française de l'*Histoire des dogmes*, parue il y a dix ans. La raison première est qu'il ne s'agit pas de la réédition d'une traduction, mais d'une traduction originale, due à B. Lauret ; le *Marcion* d'A. von Harnack n'avait en effet jusqu'ici jamais été traduit en français, et il est heureux que cette lacune soit enfin comblée. B. Lauret a pris le parti de ne pas traduire les annexes réunies par A. von Harnack dans la dernière édition de son ouvrage, dans la mesure où elles sont largement dépassées (ce qui est vrai, mais elles restent tout de même utiles) ; il a en revanche judicieusement donné une traduction des « Nouvelles études sur Marcion », qui ont été publiées en 1923 par le savant allemand pour répondre à un certain nombre de critiques qui lui avaient été adressées. On notera que la pagination de l'original allemand, indiquée en marge de la traduction, permet aisément de s'y reporter, et que B. Lauret a traduit tous les termes grecs et latins cités par A. von Harnack, en identifiant ces ajouts par une étoile, ce qui soulagera les étudiants, de plus en plus nombreux, peu familiers avec ces langues – ces traductions n'ont malheureusement pas toujours la précision qu'on attendrait d'elles ; ainsi p. 62, « il fit » est une erreur pour « ils firent » ; p. 210, il faut