

JUBILER – OU LES TOURMENTS DE LA PAROLE RELIGIEUSE

Bruno Latour est une des personnalités les plus marquantes du monde de la sociologie et de la philosophie des sciences. Son ouvrage, cosigné avec S. Woolgar, sur *La vie en laboratoire*¹ a fait accepter de regarder les « sciences telles qu’elles se font » et non avec les yeux — passablement biaisés — de scientifiques racontant leur pratique. Il a aussi contribué à « réconcilier ces deux expressions: “c’est vrai” et “c’est construit”, alors que le scientisme positiviste prétend rencontrer la réalité sans aucune médiation ». Et voici que Latour publie un ouvrage sur la parole religieuse. Cela paraît étrange... Pourtant, il y a un lien entre la sociologie des sciences et la prise de parole de Latour sur ce thème complexe. Il s’agit à la fois d’une parole très personnelle et d’une étude des conditions d’énonciation d’une parole religieuse sensée.

PAR GÉRARD FOUREZ

Dès l’abord, l’ouvrage et son apparence nous plongent dans un univers symbolique. Il n’a pas une couverture usuelle mais ressemble à un vieux bouquin rafistolé qu’on a déniché dans une bibliothèque poussiéreuse. Son style hésitant parle d’une hésitation bien plus profonde. Tout de suite, on est dans le sujet (ou plutôt: le sujet nous prend): *Jubiler – ou les tourments de la parole religieuse*², voilà ce dont il voudrait parler, voilà ce dont il ne parvient pas

¹ La Découverte, Paris, 1988.

² De Bruno Latour, *Les empêchements de penser en rond*, Le Seuil, Paris, 2002. Les nombres entre parenthèses renvoient à cet ouvrage.

à parler : « il a comme un bœuf sur la langue... il ne parvient pas à partager ce qui, depuis si longtemps, lui tient tellement à cœur... comment avouer à ses amis, ses collègues, ses neveux, ses élèves ? » (couverture de l'ouvrage).

Et sur la page de dos, un témoignage paradoxal : « J'ai été fidèle autant qu'on peut l'être. Sans mandat, sans autorité, moi qui ne suis pas même croyant (car il ne s'agit pas de croyance), je n'ai trouvé que cette façon maladroite, hésitante, autodidacte de célébrer en même temps que d'autres, à l'écart, pour moi-même, sans communauté, le jubilé de l'an 2000. »

ÊTRE CROYANT OU INCROYANT ?

À la question « Êtes-vous croyant ou incroyant ? », il se dit « véritable agnostique » qui ne croit plus en la croyance (page 4). Pour lui, « la croyance ou l'incroyance ne distingue pas ceux qui parlent de religion de ceux qui n'en parlent pas » (6). Mais il se plaint de ceux qui — comme beaucoup de clercs qui refusent le changement — « se sont crus fidèles quand ils abandonnaient justement le sens » (12). Mais le malaise est profond car, finalement, dit-il, « Que je parle ou que je me taise, on me force au blasphème : je prononce en vain le nom de D. » (17). Comment « comprendre ce que signifie une transformation par traduction qui maintient le sens intact ? » (22).

Comment, face au monde des croyances, expliquer qu'« il n'y a pas d'information en matière de religion » et que « le rapport d'un texte religieux avec la chose dont il parle n'est pas celui d'une carte avec son territoire » (25). Latour « prétend être l'un des seuls à pouvoir reparler de religion parce qu'il reste agnostique en matière de science aussi bien qu'en matière de croyance » (29). Pour lui, « les paroles qu'on appelle religieuses n'ont aucune référence — pas plus que les échanges amoureux » (34). À travers tout l'ouvrage d'ailleurs se déploie la comparaison entre la parole religieuse et la parole amoureuse qui, en disant « Je t'aime », ne vise pas à donner une information mais à laisser s'exprimer un amour (lequel n'est d'ailleurs pas une substance dont on puisse dire qu'elle existe). Cependant, « prononcées à bon escient, [les paroles religieuses ou les paroles amoureuses] ne sont ni vides ni vaines » (34). « Il y a peut-être une façon spirituelle de parler dans ce monde, [...] mais il n'y a pas de "monde spirituel" en supplément de l'autre » (37). Il n'y a pas deux histoires, l'une profane, l'autre sainte. « Mystérieux ne désigne pas ce qui est caché, obscur ou codé, mais ce qui est risqué, habile et réussi » (44). À qui demande « "est-ce que je crois en quelque chose", il fallait refuser de répondre en s'excusant fort poliment : "désolé, mais ce n'est pas une question bien posée" » (48).

DEUX TYPES D'UNIVERSEL

Mais alors, comment bien poser les questions ? Et surtout, comment savoir que, dans la multitude de traductions d'une expérience, c'est toujours de la « même » expérience qu'on parle ? Latour distingue, dans ce but, deux types d'universel (ce qui rejoint d'ailleurs un peu les universels de surplomb et

itératifs de Michael Walzer³) : l'un est produit par standardisation, tandis que l'autre l'est par compréhension rétrospective (52). Ce second universel « part du présent et remonte vers le passé dont il modifie et approfondit l'assise » (57). Il s'agit d'une sorte de révélation comme celle des amoureux pour qui « c'est enfin maintenant qu'ils comprennent ce qui leur est arrivé depuis toujours » (57). Il y a là une expérience de l'universel bien différente de celle du scientifique qui fait ses mesures. C'est dans le présent seul qu'on peut le vivre. Beaucoup lui préfèrent un universel mieux mesurable, plus substantiel, qui serait l'étalon de toutes choses. Dans l'universel à compréhension rétrospective, on va du présent vers le passé, vers la première fois. Comme les amants vont d'aujourd'hui vers le passé et leur première rencontre pour affirmer que leur amour est vivant et qu'il est toujours le même, bien que différent. Il en va de même pour une parole religieuse qui parle de D. (comme l'écrit Latour). Les paroles religieuses seraient alors « de ces paroles miraculeuses qui fabriqueraient ceux qui les prononcent en même temps que ceux qui les entendent, et qui les rassembleraient en un peuple nouvellement convoqué uni par le même message enfin réalisé » (59). Cet universel-là est bien différent de celui qu'obtient le scientifique, par standardisation.

Pour que des mots puissent atteindre un tel universel, diverses conditions sont requises. Ces paroles doivent être « compréhensibles », être dites « dans la langue de celui à qui elles s'adressent » (65). Elles ont, ensuite, à se diriger vers la situation présente, car c'est du présent qu'il s'agit, non du passé. Elles doivent éviter toute ressemblance avec des phrases d'information : « Pas de cote mal taillée entre les paroles de conversion et les paroles d'information » (66). Elles doivent enfin être efficaces et reformer une unité, une identité, une union, un peuple (67).

À l'opposé, Latour expose des conditions « d'infélicité » de paroles religieuses : être prononcées dans une langue étrangère, adressées à d'autres, dans le langage érudit des sciences, sans effet sur l'existence, et destinées à un agrégat de gens qui ne forment pas un peuple : « Très précisément ce qui se prononce chaque dimanche au moment du prône, du haut des chaires » (69). Et pourtant, continue notre auteur, si l'on veut un redressement des paroles religieuses, il ne faut pas faire le tri : il faut tout faire revivre, y compris les institutions, qu'il ne faut pas détruire à la légère. Mais, en même temps, « la parole nouvelle, pour être à nouveau entendue, doit différer de celle du passé... Ou bien elle agit, elle sauve, elle redresse, on comprend de quoi il s'agit, et c'est la première fois qu'elle vous saisit ; ou bien on l'a déjà entendue cent fois, on voit bien ce que cela veut dire et ce n'est sûrement pas de cela qu'il s'agit » (85). Il s'agit « de recomprendre, à partir de l'expérience présente, ce que pouvait bien pouvoir dire la tradition qui nous prête alors des mots, les mêmes mots, mais différemment prononcés. Il n'y a pas à innover, mais à re-présenter le "même", sans oublier cependant que la définition de ce qu'on considère comme "même" varie avec la culture. À la répé-

³ Walzer, Michael, « Les deux universalismes », dans *Esprit*, Paris, décembre 1992, n° 187, p. 114-133.

tion du rabâchage s'oppose la répétition du renouvellement » (87), la représentation. Face à des écritures opaques, la parole renouvelée proclame : « Tout s'éclaire ; je les lisais sans comprendre » (89). Mais ce que ces textes disent c'est qu'« on ne vainc pas la mort en se jetant hors du temps, mais en le battant d'une certaine façon pour le rythmer » (98).

TRANSFORMER LES ABSENTS EN PRÉSENTS

Si l'on veut que la parole religieuse maintienne sa force, il importe d'éviter le démon de la logique qui la rend indéchiffrable (109) : « On se met à parler de la "venue du Seigneur" comme on parlerait du big bang ». Et « si, en parallèle, on a maintenu, sans la transformer, l'idée d'un "Dieu" tout-puissant et omniscient, extérieur à l'histoire, absolument stable et durable, standard et étalon des valeurs comme des biens, alors il n'y a plus rien à faire, le sens de ces textes a pour toujours disparu » (112). Et « si l'on commence à s'engager dans la voie de la "dérationalisation", de la "démythologisation", il ne restera plus rien. » (113). Car « il ne s'agit pas non plus de transpercer les apparences mensongères pour saisir à travers elles la vérité cachée, mais de ramener le regard vers le proche, oui vers le prochain, vers le présent qui attend toujours qu'on le ressaisisse » (121). Car « ce qui rendrait véridiques ces récits, ces rituels, ces gestes, ne se trouverait ni en eux-mêmes dans leur expression littérale, ni derrière eux dans les thèmes dont ils seraient l'allégorie, ni à leur suite... » (126). Il ne faut pas chercher un discours scientifique dans la parole religieuse, ni « un sens implicite derrière le sens explicite, mais un sens impliquant devant le sens compliquant » (126). C'est ainsi qu'un récit religieux ne cherche jamais autre chose qu'à convertir le lointain en proche (133). C'est ainsi qu'« il existerait [...] une forme d'énonciation originale qui parlerait du présent, de la présence définitive, de l'achèvement, de l'accomplissement des temps, et qui, parce qu'elle en parle au présent, devrait toujours se décaler pour compenser l'inévitable glissement de l'instant vers le passé, [...] un genre de véhicule qui différerait absolument de ceux que nous avons par ailleurs développés pour accéder au lointain, pour maîtriser les informations sur le monde. [...] [Cette forme d'énonciation] trouverait dans le langage amoureux comme une préfiguration, un modèle réduit de ses conditions [de succès] » (140). Sans être irrationnelle, elle se distingue radicalement du transport d'information tel que le pratiquent les sciences. Mais elle est toujours fragile. Elle est reprise du présent et crée un peuple, dans la mesure où l'on saisit le sens des énoncés. Mais ce peuple est toujours menacé de se retrouver dans la dispersion de Babel. Être un peuple dépend de la façon dont on vit le présent.

« Que peut vouloir dire une forme de parole qui évoque des êtres dont l'apparition et la disparition dépendent entièrement la manière dont on les dit » ? (144). Comment comprendre ce genre d'êtres qui varient en fonction de la manière dont on s'adresse à eux ? En tout cas, ce mode d'énonciation est fragile et il se peut « que, pour développer la machine scientifique et impériale, il fallait délaissé quelque temps le vénérable mécanisme de la parole religieuse » (143). Pourtant, la religion « propose mieux que des

transferts d'information: elle transforme les personnes absentes en présentes, les mortes en ressuscitées » (143).

Dans la même ligne, affirmer que « l'«Esprit saint» n'est qu'une «façon de parler», ce n'est donc pas forcément s'éloigner de sa réalité pour en faire un simple jeu de mots, c'est aussi descendre de la substance inopérante et lointaine pour refaire ce que dit la chose même: «Il a renouvelé la face de la terre» » (153). Il ne s'agit pas « de nous transporter [...] vers une réalité lointaine » (156) mais de prononcer « des paroles qui font ce qu'elles disent et qu'on appelle, pour cela, sacramentelles » (157). Mais « il faut choisir le type de réalité, de réalisme, d'objectivité, d'historicité que l'on voudra reprendre: ou bien la présence réaliste mais absente d'une substance éloignée de nous dans le temps et dans l'espace, [...] ou bien la présence réelle d'une parole redite à nouveau dans ce temps et dans ce lieu, qui dépend totalement des conditions actuelles d'énonciation » (160).

Latour montre alors qu'il y a deux réalismes: celui qui fait, pour prendre un exemple, du dogme de l'incarnation un conte fantastique, et celui qui regarde si une telle histoire est capable de remettre les gens debout au point que les expressions « sauvés », « rachetés », « ressuscités » apparaissent à nouveau justes, « même si rien, rien du reste du monde n'a changé » (164). Cela ressemble au « Je t'aime » des amoureux qui, sans ajouter un bit d'information, est une parole qui transfigure. Cet amour, on peut dire à la fois qu'ils l'ont construit et qu'il les construit. En étudiant les sciences « telles qu'elles se font », on en arrive à réconcilier les deux expressions « c'est vrai » et « c'est construit ». « Peut-on être constructiviste, c'est-à-dire réaliste, en matière de religion comme on peut l'être en matière de sciences? » (179). Et, question annexe: « Comment reconnaître la différence entre ce qui est bien et ce qui est mal construit? » (179).

RÉCUPÉRER SON HÉRITAGE

Devant ces questions, notre auteur désire « récupérer son héritage » car « si le discours amoureux peut nous apparaître à la fois comme vivant et institué, universel et disputé », pourquoi faut-il que, pour « l'ancienne parole religieuse, nous nous croyions toujours obligés de séparer la vie et l'institution, le personnel et l'universel, le libre et le contraint » (189)? Finalement, « loin de sortir de l'institution, il faut y plonger », car on ne peut attendre aucun saut au-dessus et au-delà de cette histoire réelle où l'on avance avec « ce tâtonnement d'aveugles qui se tiennent par l'épaule pour avancer dans la nuit » (192). La parole religieuse a besoin d'institution, même si celle-ci est à la fois « mensongère et falsificatrice, constructive et inventive. De la même façon que, hors de l'institution complexe et fractionnée du discours amoureux, nul ne saurait parler d'amour » (194).

À quelles conditions serait-il alors possible de redonner à la parole religieuse sa place? L'ouvrage énumère différentes postures dont il conviendrait de se libérer: ce sont les oppositions entre croire et ne pas croire, objectivité et invention, liberté créatrice et institution, idolâtrie et pensée critique, relativisme et raison, religion moderne et religion traditionnelle, dépassement

individuel et collectif, fidélité et renouvellement. Malheureusement, comme la majorité des producteurs de religion présentent ces oppositions comme la base de tout discours sur la religion, ce ne sera pas pour sitôt que les choses se modifieront. Ces antagonismes sont à dépasser si l'on veut continuer le chemin que propose Latour. Mais cela ne suffit pas. Il faut aussi aborder la question de l'immanence et de la transcendance, même si cette distinction rend mal ce dont il s'agit.

ET LE TRANSCENDANT DANS TOUT ÇA ?

L'expérience religieuse rompt le cours usuel des événements et témoigne par là d'une certaine transcendance vis-à-vis de la situation. Cependant ce n'est pas pour nous retirer du monde mais pour nous y re-présenter. C'est pourquoi « à tout prendre, le terme "immanence" décrit finalement mieux où nous entraîne ce type de parole religieuse, que le terme "transcendance" égaré par trop de lointains » (200). « Si l'on veut reparler le langage de la religion, il faudrait donc sortir de l'opposition du bas et du haut, de l'immanence et de la transcendance » (200). Reprenant un thème de Pâques et de l'Ascension, Latour convie à cesser « de parler de religion les yeux tournés vers le Ciel. Il n'y a rien en haut. Il n'est plus ici. Voyez où on l'avait mis » (200).

Parler d'immanence ne conduit pas à une réduction de la religion aux limites de la conscience intime. Ni à vouloir pour elle une objectivité propre aux sciences. Le « religieux » vise plutôt une objectivité qui lui est propre, qui serait « sacramentelle », c'est-à-dire liée à des pratiques qui « se remettent tout simplement à faire » ce qu'elles disent qu'elles font (202). Et de conclure : « Qui se sentira d'attaque pour refabriquer des rituels ? » (202). Car la religion pour Latour n'est pas liée uniquement aux grands récits sur l'univers et l'histoire, elle peut rejoindre le présent de petits récits comme le film *Le festin de Babette ou la vie amoureuse*. Elle concerne l'exigence d'un universel encore à négocier par la seule entremise d'une parole à chaque fois risquée (203). Dans les religions instituées, l'énonciation religieuse semble à son plus bas, mais « ce que la croyance en Dieu ne peut plus recueillir, voilà que les beaux vases de l'incroyance athée sont prêts à le recevoir » (206). D'où, chez Latour, un jugement sévère pour les clercs qui « voulaient convaincre un monde qu'ils haïssaient de toute leur âme » (206). Par contre, pour lui, personnellement : « Ce monde me va tout à fait, je n'en connais pas de meilleur, d'ailleurs, je n'en ai pas d'autre » (207).

En matière de religion, il ne s'agit pas, comme en sciences, de produire de l'information nouvelle. Le devoir est de fidélité : il ne faut pas inventer, mais renouveler (207). Et de conclure, paraphrasant l'Évangile : « Ne me jugez pas trop mal : malgré les apparences, je n'ai rien ajouté ni retranché au trésor de la foi, pas une virgule, pas un iota » (207). Et d'ajouter : « Moi qui ne suis même pas croyant (car il ne s'agit pas de croyance) » (208). C'est ainsi qu'il devient émouvant quand, par exemple, il parle de la prière : « Tous les mots qu'on m'offre pour m'introduire à la prière supposent l'acquiescement préalable à une langue devenue étrangère. » « Pas étonnant que je meure

de soif, que ma langue collée à la poussière se dessèche sous mon palais. Que je parle ou que je me taise, on me force au blasphème : je prononce en vain le nom de D. [...] Vous qui êtes à l'intérieur, ne condamnez pas trop vite mon manque de foi ; vous qui êtes à l'extérieur, ne vous moquez pas trop vite de mon excès de crédulité ; vous qui êtes indifférents, n'ironisez pas trop vite sur mes perpétuelles hésitations. »

Cet ouvrage m'a paru remarquable. Il relate à la fois une expérience personnelle et une réflexion critique. Il transfère à la réflexion religieuse une série d'approches inventées autour de la philosophie des sciences. Il respecte ceux qui, comme il le dit, sont dehors (des institutions religieuses), ainsi que ceux qui sont dedans. Son agnosticisme face à la nature ultime de la science le rend capable de parler de son agnosticisme face aux croyances. Et puis, il y a sa parole centrale qui n'est ni « jubilez », ni « jubilé », mais « jubiler »...

De plus, c'est fort bien écrit, ce qui ne gâche rien...

Gérard Fourez