



HAL
open science

Littérature/sociologie Quelques réflexions à partir de Roger Caillois

Claude Pierre Perez

► **To cite this version:**

Claude Pierre Perez. Littérature/sociologie Quelques réflexions à partir de Roger Caillois. Littérature et sociologie, 2007. <hal-02996894>

HAL Id: hal-02996894

<https://hal.science/hal-02996894v1>

Submitted on 9 Nov 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

Littérature/sociologie

Quelques réflexions à partir de Roger Caillois

Je voudrais essayer non pas seulement de faire une communication sur Caillois, mais de prendre appui sur cet auteur, sur quelques textes de cet auteur, pour contribuer à la réflexion commune sur les rapports et les échanges entre littérature et sociologie.

Si j'ai pensé à lui, c'est bien entendu parce que, comme d'autres, il est regardé à la fois comme un artiste, un homme de lettres, et comme un sociologue. Il passe pour appartenir à l'un et à l'autre domaine ; ses livres peuvent être un objet d'études pour les littéraires et pour les sociologues.

On ne doit pas se cacher pourtant que la symétrie suggérée par la coordination est trompeuse. Caillois est peut-être l'un *et* l'autre : il ne l'est pas également. Ce sont les littéraires qui aujourd'hui s'intéressent à lui ; ce sont les thèses de littérature qui citent *L'Homme et le Sacré* ; Starobinski, Hollier, Jenny, etc. qui le commentent. Les sociologues sont plus discrets.

Je me souviens d'un vieux *Panorama des idées contemporaines* de Picon (1968) qui citait une page de *L'Homme et le Sacré* sous la rubrique *Sciences sociales*, côte à côte avec des textes de Lévi-Strauss, Raymond Aron, Raymond Barre... Plus récemment, toutefois, dans son édition de 1984, le Robert des noms propres donne Caillois comme « essayiste » : ce qui n'est pas le terme retenu pour Alain Touraine. Les panoramas, les manuels, les histoires et les dictionnaires de sociologie récents que j'ai consultés (sans autre prétention que de donner un coup de sonde) font à Caillois *une certaine place* : ils ne la font pas toujours (par exemple le *Traité de sociologie* de Boudon ne mentionne pas du tout Caillois, pas même au chapitre Religion) ils ne la font pas très grande, ils la font parfois. Un ouvrage d'initiation dans la collection Grand Amphi, chez Bréal, comporte *une* référence à Caillois. L'ouvrage *Ethnologie–Anthropologie* de Ph. Laburthe-Tolra et Jean-Pierre Warnier (PUF) en comporte deux ; la bibliographie mentionne *Les Jeux et les Hommes* et *L'Homme et le Sacré*. D'une manière générale, ces deux livres m'ont paru être les plus cités, en particulier le dernier. L'article « sacré » de l'*Universalis* (éd. 1995) lui consacre un paragraphe : c'est un paragraphe sévère où Dominique Casajus accuse Caillois d'avoir fait un contresens sur Durkheim, et de construire une idée du sacré qui a plus à voir avec « les nostalgies de l'auteur » qu'avec une « réalité sociologique clairement établie » ; pour finir, il enchaîne ainsi : « L'idée du sacré réapparaît *sous une forme plus savante* [...] chez l'anthropologue américain Turner ». On s'en doutait : pour certains sociologues au moins, Caillois n'est pas un auteur sérieux¹. Même Michel Maffesoli, qu'on pourrait imaginer mieux disposé à son égard, et qui a contribué à un volume collectif

¹ Je note encore que Marcel Gauchet, dans *Le Désenchantement du monde*, mentionne la plupart des auteurs mentionnés par Caillois, de Rudolf Otto à Durkheim ; mais de Caillois lui-même, sauf erreur, pas un mot. Je note aussi que Giorgio Agamben se montre très sévère avec la théorie cailloisienne de la réversibilité du sacré, qui ne peut plus, dit-il, nous servir à rien. Je note enfin que Caillois est absent de la bibliographie et de la réflexion du récent numéro 22, 2^e sem. 2003, de la *Revue du MAUSS* (Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales) intitulé « Qu'est-ce que le religieux ? », où pourtant la question du sacré est explicitement abordée par des sociologues qui se réclament de celui qui fut le maître de Caillois. Je remercie Alain Guillemin, de l'Université de Provence, qui a bien voulu confirmer mon sentiment de non-spécialiste touchant le jugement porté par la corporation des sociologues et des anthropologues.

d'hommage, y a contribué par un article où le nom de Caillois est cité *une fois*². Quant à l'océaniste Michel Panoff, dont le livre sur Caillois et Lévi-Strauss fait exception dans l'indifférence de la profession, il n'est vraiment pas tendre avec le premier : brillant bien sûr, conteur, poète, mais paresseux, futile, superficiel, jongleur, ignorant, archaïque, dispersé et capable de dire « finalement n'importe quoi »³. On a parlé à propos de Caillois de « traversée des savoirs » ; Panoff lui, le trouve plus d'une fois « léger sur l'information », et faisant la besogne d'« un journaliste intelligent »⁴.

Bien entendu, on ne manquera pas d'observer que Panoff, avec toutes ses réserves, n'a pas dédaigné de lui consacrer tout un livre, un livre sévère mais un livre, de près de 200 pages, un livre dont le titre fait au demeurant de Caillois rien moins que le pendant (le « frère-ennemi ») de Lévi-Strauss, et qui commence ainsi : « En France, de 1945 à 1960, deux esprits dominèrent réflexions et débats sur la diversité des cultures [...] : Claude Lévi-Strauss et Roger Caillois ». Pas si mal, pour un journaliste insuffisamment informé.

En fait, il me semble que l'essai de Panoff peut se lire comme une tentative pour discriminer l'œuvre littéraire de l'œuvre de science, « l'ethnologie fiction » de l'ethnologie véritable, le savant de l'artiste ou du *dilettante*, c'est-à-dire de celui dont l'intuition, disait Max Weber, « peut avoir une portée parfaitement identique à celle du spécialiste, et même parfois plus grande », mais qui est incapable de « vérifier, d'apprécier et d'exploiter la portée de [son] intuition »⁵. Ce n'est pas pour rien que Panoff voit dans Caillois une « futilité annonciatrice des discours qui se disent aujourd'hui post-modernes »⁶. C'est peut-être là que sont les vrais enjeux de son livre, qui date de 1995. La situation de Caillois, incertaine, entre deux chaises, à la fois savant et littéraire, peut paraître en effet anticiper sur bien d'autres qui nous sont contemporaines ; elle nous confronte précocement à la difficulté que nous pouvons avoir aujourd'hui à tracer une frontière franche entre les deux entités qui composent le titre de notre colloque. Ce problème ne concerne pas seulement la sociologie, mais aussi l'histoire, par exemple (ce « roman vrai », dit Paul Veyne) et plus généralement toutes les sciences humaines qui ont désormais beaucoup de mal, dans le *tout fictionnel* qui tend à prévaloir aujourd'hui, à accréditer l'objectivité de la connaissance qu'elles dispensent, et l'extériorité de l'objet. Entre d'un côté des littéraires qui font de la sociologie, et de l'autre des travaux sociologiques qui se réclament d'une conception « esthétique » de la discipline, ou des ethnologues qui ne s'intéressent plus qu'au texte ethnographique⁷, ou encore des sociologues qui écrivent « trop bien » (un sociologue aixois me faisait part récemment de ce motif de soupçon et de ce type d'objection chez ses confrères) est-il encore possible de tracer une frontière précise ? C'est bien là, je crois, la question et la tentative de Panoff.

Cette question (malgré Max Weber) paraissait assurément moins urgente dans les années trente, à l'époque où les « durkheimiens de la seconde génération » régnaient sur la discipline. Pourtant, c'est bien déjà une proximité, une relative indistinction, qui ont amené Caillois sur le terrain sociologique, et facilité un passage qui aurait été beaucoup plus malaisé si la sociologie avait été (par exemple) une science fortement mathématisée. Qu'un étudiant de lettres, bientôt agrégé de grammaire, aille suivre les cours de mythologie comparée de Dumézil à l'Ecole pratique des Hautes Etudes, en

² « Le rituel dans la vie sociale », dans Roger Caillois, dir. Jean-Clarence Lambert, « Les Cahiers de Chronos », Ed. de la Différence, Paris, 1991.

³ Michel Panoff : *Les frères ennemis : Roger Caillois et Claude Lévi-Strauss*, Payot, 1993, p. 128.

⁴ Panoff, op. cit, p. 84 (à propos de *Les jeux et les hommes*).

⁵ Max Weber : *Le Savant et le politique*, UGE 10/18, 1963, p. 83.

⁶ Panoff, op. cit. p. 87.

⁷ Voir par exemple ce que dit Marc Augé de James Clifford, *Non-lieux*, Seuil, 1992, p. 50.

1933, on ne s'en étonnera pas ; qu'il glisse de là au cours de Mauss, qui enseigne dans la même école, et la même section de la même école, on le conçoit facilement. Pourtant, il est certain que Caillois choisit également ces enseignements parce qu'ils *ne sont pas* des enseignements littéraires ; parce que d'une certaine manière ils s'y opposent ; parce qu'ils sont parés à ses yeux du prestige de « la science », et qu'ils peuvent l'aider (croit-il) à mener à bien une étude « quasi expérimentale » de l'imagination⁸ qui, à ce moment, lui semble destinée à *remplacer* la littérature. La sociologie se distingue parfois mal de la littérature ; mais aux yeux du jeune Caillois, la sociologie (ou l'anthropologie) est aussi ce qui vient inquiéter la littérature, ce qui pourrait permettre de *sortir* de la littérature, de la dépasser, de la laisser derrière soi comme une chose suspecte et qui (pense-t-il) a « fait son temps »⁹.

Plus tard, il a changé d'avis ; à l'époque du *Fleuve Alphée* (1978) le soupçon s'est retourné contre les livres de savoir, contre les sciences humaines, qui n'ont de science, dit-il désormais, que le nom (et la sévérité de Panoff est aussi peut-être une réponse à « l'animosité » de Caillois envers la corporation des ethnologues). Mais dans les années trente, le prestige à ses yeux de la science est au plus haut. Dans *L'Homme et le sacré*, écrit en 1939 –j'ai cité tout à l'heure ce livre, je vais continuer avec lui– son ambition est bien de faire œuvre de science, de s'inscrire dans la continuité de « l'école française de sociologie » : de Durkheim, de Mauss, de Granet, de Dumézil. L'hommage qu'il leur rend dans l'avant-propos n'a rien de platonique. Il s'adosse à eux, ce sont ses *auteurs*, ses *autorités*. Dans leurs livres, il trouve des exemples, mais aussi la totalité de son outillage conceptuel. *L'Homme et le sacré* est lourdement dépendant non seulement de Mauss, mais des *Formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim : il lui emprunte cette notion même de *sacré*, la place centrale attribuée à l'opposition sacré/profane, et diverses propositions, qu'on pourra bien appeler des sociologèmes, puisqu'il existe, paraît-il, des philosophèmes et théologèmes. Cela se fait au prix de déplacements, de distorsions, peut-être, de contresens, même, disent certains; cela se fait en tous cas, et on le dit moins, au prix d'une réécriture qui altère sensiblement le ton de Durkheim, dont Raymond Aron (qui ne l'aimait pas) disait avec bénignité qu'il se ressentait des dissertations qu'il avait fallu rédiger pour sauter les barrières « que l'Université française oppose aux ambitions des intellectuels »¹⁰.

Il y aurait lieu, je crois, d'examiner cela de près, et pour cet examen une collaboration entre littéraires et sociologues (ou anthropologues) serait très nécessaire : non pas tant pour mesurer des influences, que pour tenter de décrire des phénomènes de déplacement et de transfert, de gauchissement ou de courbure ; et surtout pour mieux comprendre comment un rationalisme (celui de Durkheim, ou celui de Mauss) est mis au service d'une pensée fascinée par « le côté nocturne » et les « émotions obscures » ; comment un positivisme et un scientisme viennent nourrir une pensée qui se situe apparemment à l'autre extrémité du spectre philosophique. Il y a en effet un paradoxe de *L'Homme et le Sacré*, qui d'une part, est fasciné par les « puissances obscures », porté par le fantasme d'un ré-enchantement du monde, et qui d'autre part, par tout ce qui l'attache à la tradition durkheimienne, témoigne justement du désenchantement au sens de Weber, c'est-à-dire du mouvement général d'intellectualisation et de rationalisation.

Un exemple des phénomènes d'appropriation et d'inflexion dont j'ai parlé concerne la gestion de l'analogie. Il arrive qu'on oppose pensée analogique et pensée rationnelle. Pourtant, l'analogie est indispensable à la constitution des systèmes

⁸ *Le Fleuve Alphée*, Gallimard, 1978, p. 65.

⁹ *ibid.*

¹⁰ *Les Etapes de la pensée sociologique*, Gallimard, « Tel », p. 589

rationnels : sans l'analogie, il n'y a que des cas particuliers. Impossible de replier les singularités sur un modèle commun, de rapporter des phénomènes dispersés à un même principe, impossible de construire un système. Impossible d'énoncer des lois, il n'y a plus que de la jurisprudence.

Durkheim et Mauss et les autres usent donc de l'analogie : ils le savent, et ils s'efforcent de régler cet usage. Durkheim, par exemple, s'est préoccupé de définir (dans les *Règles de la méthode sociologique*) une « méthode comparative », dite « méthode de l'expérimentation indirecte » qui sert à l'administration de la preuve et qui est, dit-il, « la seule qui convienne à la sociologie »¹¹ ; il s'agit, en particulier, de se mettre en garde contre les « concordances sporadiques et fragmentaires », de comparer non des variations isolées, mais « des séries de variations, régulièrement constituées, dont les termes se relient les uns aux autres par une gradation aussi continue que possible, et qui, de plus, soient d'une suffisante étendue »¹². Au début de *l'Essai sur le don*, Mauss explique lui aussi qu'il suit « une méthode de comparaison précise » : il a limité son étude à certaines aires géographiques « déterminées et choisies » ; il a choisi uniquement des droits « où, grâce aux documents et au travail philologique, nous avons accès à la conscience des sociétés elles-mêmes » ; enfin « chaque étude a porté sur des systèmes que nous nous sommes astreint à décrire, chacun à la suite, dans son intégrité » en évitant donc de considérer une institution isolée, séparée du système dans lequel elle est prise¹³. Je ne sais ce qu'il faut penser de la « précision » de ces procédures, ni si elles méritent le nom de « méthode » : si elles sont autre chose qu'une série de garde-fous plus ou moins empiriques, plus ou moins efficaces. Mais ce qui est certain c'est que, si méthode il y a, *L'Homme et le sacré* s'y conforme imparfaitement ; parmi les objections qu'il est possible de lui faire, il y a peut-être, ou sans doute, l'usage de « cette comparaison constante où tout se mêle » (comme dit Mauss), comme si le démon de l'analogie continuait de hanter l'ex-surréaliste reconverti en sociologue, et comme si le goût des « métaphores prises de loin », comme on disait au Grand Siècle, avait suivi Caillois du café Cyrano à l'Ecole Pratique.

Dans le cas de *L'Homme et le sacré*, le soupçon est d'autant plus fondé que, au lieu d'essayer de contenir une matière beaucoup trop abondante (il en convient lui-même) de restreindre tant bien que mal un champ d'enquête évidemment démesuré, Caillois au contraire l'élargit : étendant encore le domaine de l'analogie, il écrit un chapitre cinq qui ne cessera plus guère de le tourmenter. Intitulées « Le sacré, condition de la vie et porte de la mort » (titre qui fait songer à un poète échevelé plus qu'à Emile Durkheim) ces quinze pages font une sorte d'essai lyrique, s'il est permis d'associer deux termes qu'on met trop rarement ensemble. La notion de *sacré* y fait l'objet d'une double extension. Dans un premier temps, Caillois, en vient à ranger sous le nom de *sacré* n'importe quelle « valeur suprême », n'importe quel objet de vénération (une femme, l'argent, la patrie, la révolution...), tout ce à quoi quelqu'un est prêt à sacrifier sa vie¹⁴. D'où suit un affadissement de l'opposition sacré/profane (en germe peut-être

¹¹ *Les Règles de la méthode sociologique*, PUF, 1983, p. 124 sq.

¹² Ibid. p. 134.

¹³ « D'abord, comme toujours, nous n'avons étudié notre sujet que dans des aires déterminées et choisies [...] Ensuite, naturellement, nous n'avons choisi que des droits où, grâce aux documents et au travail philologique, nous avons accès à la conscience des sociétés elles-mêmes [...]. Enfin chaque étude a porté sur des systèmes que nous nous sommes astreint à décrire, chacun à la suite, dans son intégrité ; nous avons donc renoncé à cette comparaison constante où tout se mêle et où les institutions perdent toute couleur locale, et les documents leur saveur » (Marcel Mauss : *Essai sur le don*, dans *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1999, p. 149).

¹⁴ *L'Homme et le Sacré*, Gallimard, « Idées », p. 170-71

déjà chez Durkheim¹⁵) qui n'est plus, au bout du compte, que « l'antagonisme de la sagesse et de l'audace, du goût du repos et de l'esprit d'aventure »¹⁶, et qui se confond avec l'opposition bretonienne entre « l'imagination » et « l'attitude réaliste », tout ceci allant de pair avec un déplacement du discours du terrain de l'analyse anthropologique ou sociologique vers celui de la morale, et, sourdement, de la politique. Mais sur ce point, Durkheim (auteur d'une « Introduction à la morale »¹⁷, inventeur de la morale enseignée aux instituteurs) ou Mauss (qui termine *l'Essai sur le don* par des « Conclusions de morale ») auraient été mal venus de lui faire la leçon – même si leur morale et leur politique n'étaient pas les mêmes.

Dans un deuxième temps, on observe une autre extension vers ce que Caillois appelle « métaphysique du sacré » : cette métaphysique consiste à retrouver dans la nature (« dans le monde organique et même inorganique »¹⁸) la même polarité sacré/profane (c'est-à-dire cette fois: vie/mort, élan/résistance, énergie/matière etc.) qu'il a cru trouver dans la société. Ce qui était bien sûr s'avancer très au-delà des frontières de la discipline.

Cette fin risquée n'est que l'une des causes de l'inquiétude de Caillois, très sensible dans ses préfaces. La plus ancienne, intitulée *Avant-propos*, et datée 1939, est un mélange surprenant de discours en défense et d'auto-flagellation. Je sais bien que l'humilité peut être utile à la *captatio*, mais ici on songe plutôt à Baudelaire : « Je suis la plaie et le couteau/ Je suis le soufflet et la joue ». Compte tenu de la complexité des faits, plaide le préfacier, les généralisations touchant la question du sacré sont, « très dangereuses », il n'est pas de « formule » qui « ne se voie grossièrement démentie ». S'il laisse un instant entrevoir une issue : « je me suis résigné à ne décrire que des *types de relations* », à écrire « une syntaxe », faute de pouvoir décrire « une morphologie », c'est pour la reboucher aussitôt, et dénoncer « le côté fallacieux et grossier » (à nouveau : *grossier*) de cette solution; les règles auxquelles aboutit cette prétendue syntaxe sont, dit-il, des « règles qui ne comporteraient que des exceptions »¹⁹. Les choses sont au point que le lecteur se trouve presque surpris de le voir conclure que sa théorie n'est pas tout à fait inutilisable²⁰...

Utilisable ou pas, le théoricien est à la gêne : il a conscience, douloureusement, d'avoir produit un livre aventuré, aventureux, dont la conclusion « dépasse plus qu'il n'est permis les limites de la connaissance positive »²¹ ; qui s'exempte peut-être aussi de la rigueur dont lui-même, Caillois, ne cesse de se réclamer. Il y a là un constat qui ne va pas sans pathétique, sans un pathétique de l'œuvre manquée, récurrent chez cet auteur et qui produit une qualité d'émotion assez rare, peut-être, dans la préface des ouvrages de sociologie. Mais cela n'interdit pas de s'interroger plus avant sur la fonction de cet avant-propos. S'agit-il seulement de déminer le terrain, de prévenir la critique par la contrition ? de tenter d'apaiser la prévisible irritation des maîtres ? Ou bien Caillois entrevoit-il dès ce moment (1939) la possibilité d'un fourvoiement épistémologique, mesure-t-il la démesure de sa tentative de systématisation, et au-delà peut-être d'autres tentatives analogues ? Il y a là comme une intuition de « l'immaîtrisable diversité du

¹⁵ V. par ex. dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, l'opposition entre l'état d'exaltation lié à l'approche du sacré et le monde où l'individu « traîne languissamment sa vie quotidienne ».

¹⁶ Op. cit. p. 167

¹⁷ Émile Durkheim : « Introduction à la morale », dans *La Revue philosophique*, 89, 1920, pp. 81 à

97.

¹⁸ *L'Homme et le Sacré*, p. 176.

¹⁹ Id. p. 12

²⁰ ibid.

²¹ Id. p. 13.

monde »²², et corrélativement, peut-être, de la misère de ce qu'il appellera plus tard, d'un mot ravageur, *la cogitation*, c'est-à-dire d'une activité de pensée qui d'une part n'est pas strictement rigoureuse (en dépit de ses prétentions) et d'autre part est dépourvue de « résonance poétique »²³.

*

Lorsqu'on lit *Le Fleuve Alphée*, on peut être frappé par la façon dont Caillois (à rebours de ce qu'il fait ailleurs) dramatise l'opposition entre ce qu'il appelle les « livres de savoir et de réflexion »²⁴, très majoritaires dans son œuvre, et les autres, poèmes comme *Pierres*, ou récits dans le genre de *Ponce Pilate*.

Cette dramatisation se manifeste tout spécialement dans le mythe biographique qui donne son titre au livre, et qui, en s'inspirant plus ou moins librement de la mythologie classique, conte l'histoire d'un fleuve qui s'enfonce dans la mer, manque de s'y perdre avant de reparaître au jour sur une île : cette mer est pour Caillois la mer des livres, la mer du savoir, où il a manqué de se perdre et dont il s'est dépris.

De cette résurgence finale, le premier signe se manifeste en 1942. Caillois excursionne alors en Patagonie :

Je ne pus m'empêcher de jeter sur le papier quelques-unes des impressions que j'y avais ressenties. Le jour où je les publiai [...] ce jour-là, je devins écrivain malgré moi. J'avais l'amère conviction d'abjurer la foi qui donnait un sens à mon ascétisme et que j'aurais eu d'ailleurs le plus grand mal à définir.

[...] Ce fut le premier de mes livres renégats.²⁵

Bien entendu, ce récit simplifie ; il stylise, il dramatise. Il suffit de lire certains essais du *Mythe et l'homme* pour constater que déjà, avant guerre, il a pu arriver que les « impressions » de voyage contaminent l'étude savante²⁶. Au moment du *Fleuve Alphée*, Caillois invite à imaginer une conversion, un coup de théâtre : si l'on regarde les textes, la coupure est beaucoup moins nette.

Mais l'essentiel n'est pas là : l'essentiel, c'est le « devenir écrivain », et la définition que Caillois en donne. Devenir écrivain, c'est en l'occurrence publier (publier, dit-il, non écrire) le récit d'une expérience. Bien sûr Caillois n'ignore rien de ce que nous appelons, et qu'il n'appelle pas, intertextualité. « On ne peut écrire, note-t-il, qu'à partir des ouvrages de même sorte, écrits antérieurement qu'on se trouve connaître [...] De telle sorte que les livres qu'on écrit en dépendent presque entièrement »²⁷. Toutefois, après le verbe *écrire*, j'ai supprimé une parenthèse, qui

²² Marc Augé : *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Champs, Flammarion, p. 31.

²³ F. A. op. cit. p. 179.

²⁴ Id. p. 177

²⁵ Id. p. 68.

²⁶ Ainsi l'avant-dernier essai (« Jeux d'ombres sur l'Hellade ») n'est pas uniquement un article, informé mais rapide, sur le monde minoen. L'essayiste ne laisse pas ignorer qu'il a vu les lieux dont il parle, de sorte que, déjà, discrètement, le genre des souvenirs et impressions de voyage vient contaminer l'étude savante. Peu à peu, un lyrisme gagne l'énonciation (« Il faut errer à l'instant de la grande clarté dans les ruines du Palais de Cnossos »), l'archéologie minoenne fournit un prétexte de plus en plus mince à l'éloge vibrant (de plus en plus vibrant) des puissances de l'ombre, l'auteur, qui soigne visiblement son style, cite longuement Saint-John Perse. Il est parfaitement clair que, dès ce moment, celui qui écrit ce texte est à l'égard du littéraire dans des dispositions que le mot de mépris ne peut en aucun cas suffire à résumer.

²⁷ F.A. p. 178.

apporte une restriction : « on ne peut écrire (*je parle des livres de savoir et de réflexion*) qu'à partir des ouvrages de même sorte... »²⁸.

Ainsi, de façon paradoxale, le livre de savoir (et donc, par exemple, de sociologie) manque le monde : il est enfermé dans la *parenthèse*, c'est-à-dire dans la bibliothèque. Pour les gens de savoir, juge cet ethnologue sans *terrain*, le hors-texte est comme la réalité chez Lacan : ce qui est destiné à toujours être manqué. Mais, autre paradoxe, la précision en forme de restriction: « je parle des livres de savoir et de réflexion », indique nécessairement qu'il exclut de son propos les livres qui ne sont pas tels. De façon très paradoxale, et peut-être scandaleuse pour qui est accoutumé à penser la littérature comme réécriture, reprise infinie, jeu de miroirs et de citations, collages, détournements, j'en passe, la littérature est à ses yeux le seul type d'écrits qui soit capable de ménager une issue hors de Babel, de garder ouverte une voie vers le hors texte, de sortir de ce qu'il appelle la bulle ou la parenthèse. Devenir écrivain, ce n'est pas accepter de réécrire, c'est *accepter d'écrire quelque chose que l'on n'a pas lu*, Caillois le dit très nettement juste avant d'évoquer la « conversion » de 1942 :

Ce qui me paralysait si fort, c'était la toute-puissance de la *parenthèse*, l'espèce de terreur sacrée qu'elle exerçait sur moi. Je ne consentais à rien écrire qui ne fût vérifiable et que je n'eusse vérifié, ce qui revenait à dire : que j'eusse lu quelque part. Je ne soupçonnais pas que cet extraordinaire rigorisme signifiait pratiquement que je ne voulais rien écrire qui ne fût emprunté à un autre livre.²⁹

Le savant (donc, le sociologue) est celui qui vit dans les livres, qui n'écrit que ce qu'il a lu. On pourra bien sûr débattre pour savoir si Caillois a raison ou non. Beaucoup s'insurgeront. Je me bornerai, pour nourrir le débat, à rappeler ce que dit Marc Augé dans *Non lieux* des conditions de possibilité de l'ethnologie: « toute ethnologie », écrit-il, « suppose un témoin direct d'une actualité présente »³⁰. On peut observer que cette proposition ne revient pas seulement à récuser l'incarcération du savant dans le textuel ; et qu'elle rejoint pour partie au moins la définition du « devenir écrivain » que propose *le Fleuve Alphée*. L'ethnologue selon Augé, l'écrivain selon Caillois, est « celui qui parle ici et maintenant avec une autorité qui procède du fait d'avoir été là-bas et à ce moment-là »³¹ ; un qui témoigne, qui fait usage d'une faculté « menacée », disait Walter Benjamin, d'un art en train de se perdre : l'art de transmettre une expérience³².

*

J'ai annoncé en commençant que je tenterai de proposer quelques prolongements à cette lecture de Caillois. J'en ai indiqué quelques-uns chemin faisant. Je voudrais y revenir brièvement pour conclure.

1. La première question est celle de la distinction ou de l'indistinction relative entre les deux entités qui font le titre de ce colloque. Caillois, je l'ai dit, dans *Le Fleuve Alphée* tend à maintenir une *tension* forte entre les « livres de savoir et de réflexion » et « les livres d'imagination ». Il est évident que nous sommes aujourd'hui, pour le meilleur et pour le pire, témoins ou acteurs d'un processus de *détente* (ou de

²⁸ C'est moi qui souligne.

²⁹ p. 68.

³⁰ Marc Augé : *Non-lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, 1992, p. 16.

³¹ Carlo Ginzburg, cité dans Augé : *La Guerre des rêves*, p. 99.

³² W. Benjamin : « Le Narrateur », in *Essais 2*, Gonthier, 1983, p. 56.

relâchement ?) dans un climat d'hyper relativisme³³ qui tend à réduire (parfois à dissoudre) l'opposition entre les deux termes indiqués ci-dessus.

Au moment où je préparais cette communication, il se trouve que j'ai été amené à lire le premier cours de Barthes au collège de France, intitulé *Comment vivre ensemble*. Les préoccupations de Barthes sont en apparence très différentes de celles de Caillois – en apparence seulement.

Barthes, comme Caillois, se préoccupe du rapport entre le savoir et l'imagination : mais au lieu de dramatiser leur tension, comme fait *au même moment* exactement (1977 pour l'un, 1978 pour l'autre) *Le Fleuve Alphée*, il choisit de la résorber en prenant le parti de ce qu'il appelle un « enseignement fantasmatique ». Ce choix, dit-il, résulte de « l'intrication » inévitable de la science et de l'imaginaire, décrite par Bachelard (Bachelard que, soit dit en passant, Caillois connaissait bien, qu'il avait côtoyé en 1936 dans l'unique numéro d'*Inquisitions*); mais alors que Bachelard mentionnait la lutte contre les images comme le devoir de l'esprit scientifique, Barthes (par hédonisme ? par quiétisme ?) se soustrait explicitement à ce « devoir », où il voit l'effet d'un « moralisme ». Contre la tradition universitaire, il se résout donc à, ou il fait le choix de, la « surimpression du fantasme et de la science »³⁴.

Surimpression du fantasme et de la science : c'est bien le sens des objections que font à Caillois plusieurs sociologues. La locution paraît d'ailleurs taillée sur mesure pour lui. Son travail sur la mante religieuse, par exemple, y répond très exactement³⁵. Et son intérêt pour le sacré n'est nullement indemne d'un tel mélange ; il en convient, tardivement, dans la préface à la troisième édition, en confessant les « creuses ambitions » qui ont inspiré son travail³⁶. En 1939, toutefois, il n'en dit rien ; et la position ou la posture gourmande, hédoniste, ouvertement (effrontément ?) subjectiviste de Barthes est aussi éloignée que possible de la posture sévère, tragique, de Caillois, qui ne cesse pas vraiment de viser, en dépit des doutes qui l'habitent, une objectivité de la connaissance.

2. La critique de Barthes, dans la présentation dont j'ai parlé, est dirigée contre « la méthode ». On pourrait penser qu'il y a là un point de divergence avec Caillois. Ce n'est pas sûr. D'une manière générale, et quelle que puisse être sa dette envers Durkheim, et Mauss, et les autres, Caillois (proche de gens qui mettent des espoirs comme André Chastel dans une « révision du cartésianisme », ou comme Bachelard dans une « épistémologie non cartésienne ») parle peu de la *méthode* ; et d'ailleurs, si la méthode est comme on le dit le chemin droit (ou le droit chemin) le goût de Caillois pour les labyrinthes, les sciences diagonales, les obliques, l'en écarte sensiblement. Il parle par contre volontiers de *rigueur*. Ce n'est pas la même chose. La méthode définit un ensemble de procédures ; la rigueur vise plutôt un ton, un style, un caractère, un *habitus*. La méthode, c'est Durkheim ; la rigueur, c'est Saint-Just.

J'ai noté tout à l'heure combien Caillois, alors même qu'il emploie Durkheim, altère *le ton* de ses propos, leur donne un tranchant, une violence, qu'ils n'ont pas dans l'original. À côté de l'histoire des idées, de la chronique de leurs migrations, il doit y avoir place pour une histoire des *manières*, des *styles* qui se laissent reconnaître dans des pratiques d'écriture *a priori* très différentes. En chercher des exemples, en décrire

³³ Voir Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, op. cit. p. 28.

³⁴ Roland Barthes : *Comment vivre ensemble*, [1977] éd. Claude Coste, « Trace écrite », Seuil IMEC, 2002.

³⁵ En 1937, repris dans *Le Mythe et l'homme*

³⁶ *L'Homme et le Sacré*, p. 8: il s'agit du désir (qu'il partage alors avec Bataille) de réinjecter du sacré dans le social, de déclencher, dit-il, « une contagion vertigineuse, une effervescence épidémique »

les traits remarquables, en interroger le sens par-dessus les limites de nos territoires respectifs, ce pourrait être l'objet d'un véritable travail interdisciplinaire. La *rigueur* de Caillois a bien des affinités avec ce que Paulhan appelait la Terreur. Ce ton sans réplique, cette « brutalité assertive » comme dirait Pascal Quignard qui s'est plu à reconnaître là une marque distinctive des modernes, c'est bien ce qu'on a entendu chez Lautréamont, chez Rimbaud, chez André Breton. En ce sens, l'*imprudence* du dernier chapitre peut être une faute à l'égard de la méthode ; au regard du ton, elle est dans la note. Violence brève faite à la règle, elle réalise précisément cette transgression que le livre décrit, et dont il fait un des pôles du sacré. Sans ce chapitre, dit Caillois en 1939, le livre serait incomplet. En effet : il lui manquerait de faire ce qu'il dit, de *montrer* la transgression, de la mettre en œuvre. Et il nous manquerait à nous de comprendre que ce livre de sociologie suggère aussi une poétique. Qu'il n'est pas uniquement un livre sur le désenchantement du monde, mais sur le désenchantement de la littérature, et sur son (impossible ?) re-sacralisation.

3. Une autre question consiste à demander quel besoin, ou plutôt quels besoins, la littérature et la sociologie ont l'une de l'autre ?

Bien sûr, la sociologie fournit des concepts qui servent à construire des théories de la littérature. Le sacré est ici un bon exemple. Formé à la fin du XIX^e siècle par les historiens des religions et les anthropologues (Robertson Smith, puis Durkheim) pour désigner un englobant auquel rapporter l'ensemble des faits religieux, le concept (discutable et discuté) émigre ainsi via Caillois, puis un peu plus tard et de façon plus explicite via le livre d'un autre ancien du Collège de Sociologie, Jules Monnerot (*La Poésie moderne et le sacré*, 1945) dans le domaine de l'esthétique ; Bataille aidera à son succès avant que le mot ne soit repris par Girard (qui cite Caillois) et les girardiens. « Sacré dans la littérature » est maintenant un des « sujets » proposés par le catalogue Opale-Plus de la BnF, au prix d'ailleurs de pas mal d'équivoques.

Mais ce n'est évidemment qu'un aspect du problème. La sociologie, je l'ai dit, l'anthropologie, ont pu apparaître comme un moyen de dépasser la littérature, de la laisser derrière soi, de passer aux choses sérieuses : de faire de la science. Peut-être « la littérature » apparaît-elle aujourd'hui aux sociologues et aux anthropologues (à certains d'entre eux) comme ce qui permet d'échapper aux limites, aux illusions, aux pesanteurs de la méthode.

J'en conclus qu'il y aurait à écrire une histoire des rapports entre l'un et l'autre domaines, c'est-à-dire une histoire des attentes et des suspicions, des espoirs et des illusions, que des époques différentes ont pu mettre en eux.

Claude-Pierre PEREZ
Université d'Aix Marseille

