

Université Catholique de Louvain  
DEPARTEMENT DES SCIENCES POLITIQUES ET SOCIALES

# **Croyance et reliance**

**Le cas du New Age**

Développement d'une problématique de recherche

par

BERNARD DE BACKER

Juin 1996

## AVANT-PROPOS

Les sociologies de pure rationalité, comme celles du calcul individualiste, sont défaillantes du fait de leur insuffisante attention au désir et aux désirs, à l'imaginaire et à l'intuition, aux passions et à leur violence, aux attentes et à leur insatisfaction. En bref, à tous ces éléments qui peuvent entrer en composition dans la croyance

**G. Balandier, *Les retours et détours du sacré***

Un ouvrage récent<sup>1</sup> consacré aux répercussions médiatiques des événements liés à l'Ordre du Temple Solaire fut l'occasion pour un sociologue, Roland CAMPICHE, d'intervenir dans le débat public relatif aux sectes. Il y fit non seulement état de ses réactions face au traitement médiatique du drame qui coûta la vie à 53 personnes en octobre 1994 (le livre a été publié avant le second massacre-suicide dans le Vercors), mais développa également une série de réflexions sur la religion en général et sur la place du religieux dans les sociétés modernes en particulier.

Le "transit vers Sirius" d'une partie des membres de l'OTS (un "ordre post-Nouvel Age" selon CAMPICHE) et l'émotion considérable générée par cet événement incitent sans doute les sociologues des religions à ne pas demeurer en retrait sur ce même astre lointain. Comme le souligne à plusieurs reprises Roland CAMPICHE, les événements récents qui se sont succédés nous ont fait découvrir que "le religieux, cet oublié revenu de la société moderne, peut être porteur de violence".

Invoquer les ténèbres de l'irrationnel, la volonté diabolique de manipulation, les trafics divers sous masque de religion ou la psychose paranoïaque d'un gourou délirant peut sans doute préserver le "bon" religieux d'une dangereuse contamination, conforter une vision très rationaliste du monde. Mais cet argumentaire (si tant est...) n'explique en rien comment, dans certaines conditions, des individus "normaux" peuvent se laisser entraîner dans des groupes qui les conduisent à la servitude et parfois à la mort.

La représentation commune de l'adepte psychologiquement fragile, voire au bord de la débilité mentale, manipulé par des individus pervers usant de techniques psychologiques éprouvée est par trop réductrice. Les rapports officiels qui se succèdent sur le thème des groupes sectaires<sup>2</sup>, peu suspects de complaisance et de "distanciation sociologique", battent en brèche cette représentation commode et sans doute rassurante.

Les lignes qui précèdent ne signifient nullement que la mouvance multiforme du New Age soit ici assimilée à une secte dangereuse (même si elle peut y conduire, mais cela vaut pour d'autres religions). Elle ont pour objectif de justifier l'usage qui a été fait de quelques références freudiennes dans la problématisation qui va suivre.

L'expérience religieuse comporte en effet une mise en jeu de l'intimité du sujet, de ses désirs les plus profonds, de ce lieu secret qui échappe à la conscience et que Maître Eckhart appelait la "fine pointe de l'âme". Ce constat nous a rendu sensible aux puissants mécanismes à l'œuvre et aux dangers qui peuvent y être liés. La perception

---

<sup>1</sup> R. CAMPICHE et Cyril DEPRAZ, *Quand les sectes affolent. Ordre du Temple Solaire, médias et fin de millénaire*, 1995.

<sup>2</sup> Voir, par exemple, le *Rapport de la Commission d'enquête de l'Assemblée Nationale Française, Les sectes en France*, Documents d'information de l'Assemblée Nationale, 1995 (pp. 37-45).

commune qu'a l'être humain d'être divisé, inadéquat à lui-même, toujours en quête d'un objet insaisissable dont il éprouve parfois la lacinante proximité, lui font espérer, "contre toute raison", un retour à l'unité perdue, un rétablissement de la transparence voilée.

L'exacerbation de cette espérance au sein d'un groupe religieux vivant dans l'imminence d'un dévoilement apocalyptique peut conduire à forcer le destin. Et amener ses adeptes vers un lieu, où, selon toute vraisemblance, la division du sujet est effectivement abolie.

Bernard De Backer

## INTRODUCTION

Pierre BOURDIEU, dans un texte célèbre<sup>3</sup>, s’interrogeait sur la transfiguration et la sacralisation du monde social opéré par les religions. Il y évoquait le processus d’alchimie religieuse opérant une transmutation de la structure des rapports sociaux en rapports surnaturels, afin de rendre “facile et heureux ce qui est inévitable” (William JAMES).

L’analogie alchimique pour désigner le processus de production d’une croyance religieuse n’est pas sans intérêt. L’alchimie est un art sacré de la transformation des substances et un paradigme bien connu de la recherche de l’absolu. Elle nous met sur la double piste d’un désir et d’une opération.

- Désir de rejoindre, en-deça de la chute dans les méandres du langage et de la séparation, la “terra genitrix” des origines afin de rentrer dans le cercle sacré d’un autre espace-temps, soustrait à la finitude et à l’imperfection.
- Opération de transformation, d’autre part, qui par des voies diverses métamorphose la matière profane en Pierre Philosophale et en Elixir de Longue Vie.

Dans la foulée d’une interrogation sur l’émergence de nouvelles formes religieuses, le texte qui suit se veut le développement d’une problématique de recherche dans le champ des “productions religieuses de la modernité”, selon l’expression forgée par HERVIEU-LEGER pour désigner de “nouvelles formes du croire religieux” surgies dans l’espace social de la modernité<sup>4</sup>.

Son objectif est d’interroger plus particulièrement la mouvance dite du New Age, considérée par Françoise CHAMPION<sup>5</sup> comme représentant “la pointe extrême d’une sensibilité que l’on retrouve dans l’ensemble du champ religieux” et comme “hautement significative des évolutions religieuses de notre société”. Mouvance située par ailleurs à la croisée de multiples interrogations sur les transformations du champ religieux contemporain, que celles-ci soient relatives au processus de transformation de l’objet religieux dans l’espace de la modernité ou concernent l’épineuse question de la construction de l’objet en sociologie des religions<sup>6</sup>.

Notre propos, en deça de la question de la violence symbolique exercée par le New Age, de sa fonction d’attestation ou de contestation sociale, du repérage des groupes sociaux spécifiques, producteurs et demandeurs de ce type de bien du salut, porte sur l’opération de transmutation elle-même, soit sur l’alchimie religieuse en tant que telle. Notre question de départ était de savoir quelles types de relations l’on pouvait établir entre la dynamique contemporaine de la modernité et l’émergence puis la diffusion d’un phénomène religieux comme le New Age. Nous avions fait le constat, dans la phase

---

<sup>3</sup> BOURDIEU, Pierre, *Genèse et structure du champ religieux*, Revue française de Sociologie, XII, 1971.

<sup>4</sup> In *La religion pour mémoire*, pp. 8-9.

<sup>5</sup> Chercheur au CNRS et spécialiste de la nébuleuse New Age en France. Les citations qui suivent sont extraites de l’ouvrage qu’elle a co-dirigé avec Danièle HERVIEU-LEGER, *De l’émotion en religion*, p. 69 (1990) et d’un article plus récent, *La nébuleuse New Age*, paru dans *Etudes*, p. 242 (février 1995).

<sup>6</sup> Le New Age est considéré par certains sociologues contemporains comme n’étant pas “religieux”. C’est le cas de Bryan WILSON et, dans une moindre mesure, de Danièle HERVIEU-LEGER. Voir à ce sujet les intéressants développements concernant la définition de la religion dans HERVIEU-LEGER *Le religion pour mémoire* (p. 47-64) ainsi que le chapitre VII consacré à *La religion privée de mémoire* (*ibidem*, p. 177-203).

préliminaire de ce travail, que cette formation religieuse apparaissait à la fois comme une production de la modernité et comme une résistance à celle-ci, générant une croyance que l'on peut qualifier d'"hypermodernité réenchantée". Nous avons ensuite tenté d'établir une relation plus précise entre les deux axes de déploiement de la modernité selon GIDDENS, la modernité "en intension" et "en extension", et certaines éléments centraux dans le modèle culturel de la croyance.

La souveraineté de l'expérience individuelle dans la poursuite du salut et l'affirmation conjointe d'un principe sacré de reliance globale nous mettait sur la piste d'une éventuelle transfiguration, dans le champ religieux, de la dynamique contemporaine de la modernité, soit l'individualisation de l'existence et la globalisation croissante des faits sociaux, dans un univers social marqué par l'incertitude structurelle et le changement permanent.

La croyance propre au New Age, comme formation de compromis entre l'effet dissolvant, "séparateur" de la modernité et le désir de reliance avec une entité sacrée (invisible, indicable...)<sup>7</sup> présente une certaine homologie avec le symptôme au sens freudien du terme. Celui-ci, dans l'œuvre freudienne, est progressivement théorisé comme une formation psychique opérant un compromis entre deux instances contraires et permettant, de manière substitutive, à la motion refoulée de trouver une satisfaction compatible avec l'ensemble des représentations.

De manière analogique, nous prendrons pour hypothèse de travail que l'alchimie religieuse du New Age peut être envisagée comme la production d'un symptôme, au sens où elle apparaît comme un processus voilé de conciliation entre l'univers social contemporain et le désir des retrouvailles avec la sacralité perdue.

Ces développements nous ont conduit vers une interrogation plus générique des rapports entre le processus de socialisation comme séparation et division du sujet opérée par le langage, la perte consécutive à cette socialisation et le retour voilé de l'objet perdu sous diverses formes.

Il est en effet frappant de constater que les mots régulièrement utilisés pour désigner l'objet religieux le qualifient de manière négative et lui attribuent un mode de présence qui est de l'ordre du retour en arrière ou de la répétition. Ce qui se traduit en langue française par la fréquence des mots composés avec les préfixes "in-" et "re-", comme s'il s'agissait là d'un "impossible" (invisible, insaissisable, inefable, incontournable...) qui n'en finit pas de "revenir" (resurgir, renaître, retourner...).

C'est en des termes similaires que la psychanalyse va parler de la compulsion de répétition, à savoir le retour récurrent, dans l'expérience du sujet humain, d'une dimension constitutive et centrale de son être qui se caractérise par son inaccessibilité à l'emprise du langage. Il est significatif, à cet égard, que le premier texte de FREUD consacré à la religion (1907) ait été centré sur l'homologie de structure qu'il repère entre les "cérémonial religieux" et les symptômes compulsifs.

On peut constater à ce sujet que de nombreux NMR développent des pratiques qui peuvent s'apparenter à la psychanalyse (c'est le cas de la scientologie, des innombrables ateliers du mouvement du potentiel humain, de la plupart des "workshop" du New Age, des "communautés thérapeutiques" comme celle décrite par Dominique LAMEERE), mais avec cette différence (parmi d'autres) que le symptôme y interprété

---

<sup>7</sup> Marylin FERGUSON parlera de Dieu comme "la matrice organisationnelle indicable", ou de "l'esprit qui est un circuit invisible nous liant tous ensemble" (*Les enfants du Verseau*, p. 286 et 134).

comme un message divin et que la levée totale du refoulement, permettant les retrouvailles avec le Soi, est promise<sup>8</sup>.

Le contenu de ce mémoire est organisé en quatre chapitres :

Le premier chapitre introduira à l'hypothèse qui a guidé ce travail. Nous y ferons le point sur les interviews et les lectures effectués dans la phase exploratoire. Il s'agira de délimiter le New Age comme objet de recherche, de baliser brièvement son histoire sociale et d'expliciter nos choix théoriques.

Le second chapitre a pour objet de construire notre approche théorique du religieux en tant que phénomène générique. Nous y ferons retour aux œuvres de FREUD et de DURKHEIM, et aborderons ensuite la problématique de la "domestication des émotions religieuses" en sociologie des religions. La perspective choisie tentera de rendre compte du double processus de l'alchimie religieuse : socialisation de la part la plus intime du sujet et transfiguration de l'univers social.

Le troisième chapitre sera centré sur l'univers social de la "haute modernité", tel que problématisé par les travaux d'Anthony GIDDENS. Le choix de cet auteur étant motivé par l'attention particulière qu'il porte aux "conséquences de la modernité" dans le champ de l'identité individuelle, dont notamment la prolifération des thérapies venant soutenir la "construction réflexive de soi". Nous y dégagerons d'abord les grands axes conceptuels utilisés pour décrire les contours de la modernité et de la haute modernité. L'analyse d'un texte de GIDDENS relatif à la société post-traditionnelle nous permettra de faire le lien entre sa théorie et les éléments dégagés dans le chapitre précédent. Le concept de compulsion de répétition, longuement commenté par GIDDENS, nous servira de passerelle conceptuelle entre le champ de la sociologie et celui de la psychanalyse. Mais il ouvrira aussi la question de la persistance des phénomènes religieux dans un contexte social où, selon les termes mêmes de GIDDENS, "plus rien n'est sacré".

Le quatrième chapitre visera à expliciter le cadre théorique que nous avons construit dans les parties qui précèdent. Il s'agira d'y préciser le modèle d'analyse, de reformuler notre hypothèse de départ qui permettent de fonder les propositions de réponse à notre question de départ et de dégager des pistes de recherche.

---

<sup>8</sup> Voir à ce sujet, entre autres, le témoignage de Dominique LAMEERE, *Dix ans dans une secte* (1995).

## I. UN MILLENARISME ANONYME ET ACEPHALE

### A. Coïncidences

Marylin FERGUSON, journaliste américaine auteur d'un ouvrage de vulgarisation scientifique sur *La révolution du cerveau* (1973)<sup>9</sup>, avait été intriguée par la convergence apparente d'un ensemble de recherches sur des phénomènes psychiques qui semblaient indiquer "l'existence de capacités humaines bien au-dessus de notre idée de la norme". Bien plus, il lui était aussi apparu que des "centaines de milliers d'individus" s'étaient engagés dans l'exploration de la conscience par de multiples voies et avaient expérimenté une série d'expériences subjectives étonnantes, comme l'"expansion de conscience", "l'apprentissage accéléré", le "recouvrement de souvenirs enfouis".... Elle fonda, dans la foulée de son premier livre sur la "Révolution du cerveau", un bulletin de liaison pour les chercheurs et journalistes intéressés par ces phénomènes : le *Brain/Mind Bulletin*.

Le premier numéro parut fin 1975 et la rédaction du bulletin reçut, d'après Marylin FERGUSON, une avalanche d'articles, de correspondances et d'appels "confirmant qu'un nombre toujours plus grand de personnes exploraient ce nouveau territoire, à la fois de l'extérieur, par la science la plus poussée, et de l'intérieur, par les expériences les plus profondes". Il lui semblait également que ce mouvement d'exploration et de mutation de la conscience des individus pouvait déboucher sur une transformation sociale.

C'est alors qu'elle publia, en janvier 1976, un éditorial de la revue *Brain/Mind Bulletin* intitulé LE MOUVEMENT QUI N'A PAS DE NOM, où elle fit état du développement "à une vitesse vertigineuse de quelque chose de remarquable" mais qui "échappe à toute description". Une sorte de surgissement multipolaire d'un "Zeitgeist" d'une "qualité indéfinissable" et "chargé de paradoxes". Semblant vouloir "traiter d'un sujet très ancien", il désire intégrer à la fois "la magie et la science", "l'art et la technologie", l'"interdépendance et l'individualité." Il est à la fois "pragmatique et transcendantal", "politique et apolitique". Et, ajoute Marylin FERGUSON dans son éditorial de 1976, "en quelques années, le mouvement a contaminé<sup>10</sup>, par ses implications, la médecine, l'éducation, les sciences sociales, les sciences exactes et même le gouvernement". Il s'agit, pour reprendre les termes qu'elle utilisera dans le livre emblématique du New Age, *Les enfants du Verseau. Pour un nouveau paradigme* (1981) d'une "lame de fond", d'une "force indéfinissable".

On aura remarqué que c'est le mouvement même de ceux qu'elle nommera ensuite les "Conspirateurs du Verseau" qui est qualifié comme une "force indéfinissable", mais aussi ce qui fait l'objet des recherches et des expériences des "conspirateurs", à savoir l'existence supposée d'une "totalité fluide" que le nouveau paradigme scientifique envisage en lieu et place d'un univers conçu comme une grande mécanique newtonienne. "Totalité fluide" et "organique" qui sera associée plus tard à "l'expérience

---

<sup>9</sup> L'ouvrage, traduit en 1974 chez Calmann-Lévy, portait en épigraphe cette phrase de William JAMES : "Les potentialités d'évolution des âmes humaines sont insondables".

<sup>10</sup> Terme également utilisé par Michel MAFFESOLI pour qualifier l'extension d'une nouvelle "socialité" propre à la "post-modernité" : "Rien ni personne n'échappe à cette contamination" écrit-il dans un passage où il évoque tour à tour l'"effervescence" durkheimienne, la mystique, la prolifération des tribus urbaines, la multiplication des sectes, l'explosion des cultes syncrétiques et le New Age (in *La transfiguration du politique*, p. 207).

de Dieu”, la “matrice organisationnelle indicible” de l’univers et que les mystiques de toutes origines sont supposés avoir expérimenté “de l’intérieur”. On remarquera également que ce “mouvement qui n’a pas de nom”, ce “réseau de réseaux”, est dans l’article de 1976 “caractérisé par des organisations fluides opposées aux dogmes et qui répugnent à créer des structures hiérarchiques”. Etrange coïncidence, donc, entre les caractéristiques même du mouvement, son mode d’organisation “intuitif” et “fluide”, et le principe divin<sup>11</sup> que les scientifiques et les mystiques sont supposés avoir découvert comme fondement de l’univers.

Coïncidence qui se situe à un double niveau :

- Celui de l’indicible qui caractérise à la fois le divin et le principe agissant de l’organisation sociale émergeante
- Celui de la croyance qui modèle le divin selon les formes mêmes de cette nouvelle organisation sociale<sup>12</sup>

Il est remarquable de constater, avec une quinzaine d’années de recul, combien les termes même que Marylin FERGUSON utilisa à cette époque pour tenter de définir la “chose” qui semblait émerger sous ses yeux reviennent sans cesse sous la plume de ceux qui tentent de décrire ce que l’on a coutume d’appeler le “New Age” et son extension dans différents lieux de la planète<sup>13</sup>. Certains évoquent un “raz de marée” qui “inonde tous les continents”, un mouvement qui se développe “comme feu de brousse”, une “vague mystique”, une “déferlement”, une “prolifération”, une “vaste “ébullition”... Ces termes associés au caractère “indéfinissable”, “nébuleux” d’une “mouvance” religieuse sans prophète fondateur ni livre sacré, sans organisation structurée ni leader charismatique, renvoient très précisément à la conception du divin qui prévaut dans la “nébuleuse” : une énergie cosmique indéfinissable “qui circule” et relie tous les êtres, comme l’iconographie New Age (couverture de livres, pochettes de disques...) nous le montre à satiété.

Ce principe divin caractérisé par la fluidité, le mouvement et l’anonymat vient émerger au moment même où la réflexivité institutionnelle croissante, contemporaine de la seconde modernité, laisse entrevoir de formidables possibilités de transformation de l’être humain par lui-même, au moyen de différentes techniques thérapeutiques et

<sup>11</sup> La “fluidité” semble être un trait dominant du champ religieux contemporain. Danièle HERVIEU-LEGER, dans *La religion pour mémoire*, écrit que “les processus combinés de la rationalisation et de l’individualisation confèrent à l’univers moderne du croire ce caractère de fluidité qui lui est propre” et que “le religieux moderne s’inscrit entièrement sous le signe de la fluidité et de la mobilité” (op. cit., p. 239).

<sup>12</sup> Paul BLANQUART, un des concepteurs de *L’Etat des religions dans le Monde*, écrit dans un article introductif à cet ouvrage que le “développement considérable des moyens de communication” et le “brassage généralisé des populations” entraîne une “liquéfaction des identités héritées, collectives et individuelles”, qu’il n’y a plus “que des flux, réseaux entremêlés qui défont les anciennes identités”. “Branché directement sur ces flux”, ajoute-t-il, “le nouvel individu ne fonctionne plus aux racines mais aux antennes. Flottant, il marche au radar, dans un univers en permanente mouvance et aux références innombrables” (op. cit. p. 14 et 15). La fluidité, la mobilité, les réseaux ne font donc pas que caractériser la socialité des “conspirateurs”, mais bien au-delà l’univers social post-traditionnel où le “mouvement qui n’a pas de Nom” a pu émerger. Remarquons que dans le cas du New Age, il ne s’agit pas tant d’une “fluidité des croyances” que d’une “croyance dans la fluidité” comme forme du divin.

<sup>13</sup> Des qualificatifs similaires sont utilisés pour décrire l’extension du Mouvement Pentecôtiste (ou du Renouveau Charismatique) qui partage une série de traits avec la mouvance du New Age (rôle central de l’expérience émotionnelle, organisations fluides, importance du rôle des femmes...). Mais le pentecôtisme n’est pas un mouvement “sans prophète fondateur” ni sans “livre sacré”. Voir à ce sujet Harvey COX, *Retour de Dieu - Voyage en pays pentecôtiste*.

d'expérimentations sur le cerveau. Il est remarquable de constater combien les deux livres de FERGUSON sont marqués par les potentialités d'auto-production de l'homme. On y trouve, outre la fameux "biofeedback", une extrême abondance de termes construits avec le préfixe "auto" comme auto-hypnose, training auto-gène, auto-guérison, auto-créateur, auto-transcendance, auto-organisation et, bien sûr, autobiographie et autonomie, mais aussi de boucles rétroactives telles que "le changement du changement", "la conscience de la conscience", "apprendre à apprendre", "être attentif à l'attention". Comme l'écrit Marylin FERGUSON : "Pour la première fois dans l'histoire, l'humanité a accès au panneau de contrôle du processus de changement (...) nous vivons désormais à l'ère du changement" <sup>14</sup>.

Et ce sont autant la cause première que l'horizon ultime de la transformation qui sont sacrés, transfigurant le processus d'émergence d'une nouvelle forme sociale en avènement d'une civilisation sacrée. Ce constat est à la base de l'hypothèse que nous tentons ici de problématiser.

## B. Individualisation et reliance globale

On distingue souvent deux significations différentes qui sont associées à la dénomination "New Age" <sup>15</sup>. D'un côté, selon Françoise CHAMPION <sup>16</sup>, l'"espérance messianique en des temps nouveaux associés au cycle astrologique du Verseau" et de l'autre, une "vaste nébuleuse de réseaux mystiques-ésotériques". Les communautés de vie plus ou moins apocalyptiques qui, en Europe tout au moins, étaient porteuses d'un autre mode de vie permettant d'échapper à la catastrophe (écologique, nucléaire...) annoncée, ont progressivement disparu ou se sont transformées en "euphémisant" leur message et en "routinisant" leurs pratiques. Cette "euphémisation" est un processus classique qui accompagne l'institutionnalisation de l'effervescence religieuse initiale (dans ce cas-ci, la passage de groupements militants à des associations qui "vendent" du développement personnel sur le marché des stages, l'organisation de plus en plus "professionnelle" d'une communauté phare comme celle de Findhorn). Il ne resterait que la "nébuleuse mystique-ésotérique" composée de "réseaux instables, fluides", dont les pratiques ont pour objectif central la transformation ou/et la guérison de soi. Remarquons ici en passant que la référence à l'astrologie et au "cycle du Verseau" qui viendrait succéder à celui du Poisson, n'est présente que de manière très incidente chez Ferguson <sup>17</sup>. Les références à THEILARD DE CHARDIN (auteur le plus cité), Aldous

<sup>14</sup> Nous retrouvons ici cet "impératif du changement" qui, selon M.GAUCHET, fait partie de la logique structurelle de la modernité. Il s'agit, écrit M. FERGUSON, d'"adhérer à l'idée d'un monde fluide" contre "un monde fixe", d'"accepter l'impermanence" (op. cit., p. 104 et 284). E. MORIN note dans son *Journal de Californie* que son séjour à San Diego en 1969 a été pour lui l'"expérience germinale" de son oeuvre ultérieure, dont *Le paradigme perdu* et les différents tomes de *La Méthode* aux intitulés caractérisés par des boucles rétroactives (*La Nature de la Nature*, *La Vie de la Vie*, *La Connaissance de la Connaissance...*).

<sup>15</sup> Cette dénomination est actuellement contestée pour diverses raisons : exploitation commerciale du label New Age, effets de divers événements récents relatifs aux sectes dont certaines se réclament du New Age ou lui empruntent une série de thèmes. Nous conservons la dénomination pour désigner la mouvance dont les caractéristiques sont décrites plus bas.

<sup>16</sup> In *La nébuleuse New Age* (Etudes, février 1995).

<sup>17</sup> Contrairement à l'importance occupée par l'astrologie chez l'ésotériste français Paul LECOUR (auteur d'un livre intitulé *l'Ere du Verseau* publié en 1937). Nous ne partageons pas le point de vue de Jean VERNETTE selon lequel le "manifeste" de FERGUSON serait fondé sur la "notion pilier" de l'astrologie (in *Le New Age*, 1992). Une lecture attentive des *Enfants du Verseau* indique clairement que le recours à l'astrologie est plutôt métaphorique et illustratif. L'ouvrage de FERGUSON n'est pas véritablement un

HUXLEY, Ilya PRIGOGINE, Fritjof CAPRA, David BOHM... et au "nouveau paradigme" scientifique sont sans commune mesure avec celles qui relèvent de l'ésotérisme ou de l'astrologie.

D'un millénarisme religieux apocalyptique qui s'est diffusé à partir des années 70 (en Europe), à une vaste nébuleuse de réseaux fluides où la transformation personnelle prend le pas sur le projet collectif, la mouvance du Nouvel Age a déjà connu une certaine évolution historique. Nous n'accorderons pas ici trop d'importance à ce processus, étant donné que l'axe de la transformation individuelle a toujours été le noyau du New Age (le changement collectif n'étant que l'aboutissement d'une myriade de mutations individuelles qui finissent par atteindre la "masse critique" et faire basculer l'ordre social) et que, plus largement, c'est la diffusion et la valorisation d'une religiosité de type individualiste-mystique et syncrétique qui nous intéresse<sup>18</sup>.

Si l'on s'en tient de manière idéal-typique à dégager ce qui constitue le commun dénominateur de la mouvance, on peut, nous semble-t-il, articuler le noyau de la prophétie autour de la notion de **MUTATION**. Selon le New Age, nous vivons actuellement non pas la fin du monde mais bien la fin d'un monde traversé par les spasmes d'une profonde transformation. Les causes de cette mutation sont diversement interprétées (déterminisme astrologique, développement des sciences et des techniques, évolutionnisme cosmique inspiré par THEILARD DE CHARDIN...), mais l'idée qu'une transformation capitale est en cours forme le socle de la croyance. Cette mutation passe en premier lieu par la transformation des individus qu'elle affecte un par un. C'est chaque individu singulier qui est le vecteur de la transformation, et non pas un groupe humain ou un prophète. Comme l'écrit Marylin FERGUSON, "Chacun de nous est "tout le projet", le noyau de la masse critique". Cette mutation individuelle est présentée comme une transformation ou une expansion de la conscience, un développement prodigieux du potentiel caché de chaque individu. Cette transformation consiste à résorber l'écart existant entre le soi de la conscience commune et le Soi profond qui est une parcelle du divin. La mutation individuelle, singulière, est un processus de réalisation totale de soi par la (re)trouvaille du Soi divin. Cette (re)trouvaille est le fruit d'un expérience directe, non cognitive, "émotionnelle" qui peut-être atteinte en empruntant différents "chemins" (d'où le très large éventail de psychotechniques ou de disciplines spirituelles pouvant servir d'appui à cette mutation individuelle).

Cette possibilité d'une mutation intégrale de l'individu (débouchant sur une "réalisation totale de soi" ou "conscience cosmique"), est soutenue par la croyance que certains individus ont accédé à cet état au cours de l'histoire (les mystiques des différentes traditions religieuses, les "grand initiés") et que ces quelques cas isolés vont progressivement se généraliser<sup>19</sup>. La mutation en cours est une "désoccultation des

---

"manifeste" mais bien le résultat d'un enquête (par questionnaire) menée par une journaliste auprès de nombreuses personnes et groupes liés au mouvement de la "conscience" (dont font partie, entre autres, des groupes qui se nomment "New Age"). L'auteur y occupe une position ambiguë qui oscille sans cesse entre celle de la journaliste et celle de la "militante". On peut remarquer à ce sujet que l'ouvrage en question est tantôt présenté comme un document interne au mouvement, tantôt comme une étude externe. C'est en tous cas, selon l'expression de Françoise CHAMPION, un "livre emblématique".

<sup>18</sup> L'espérance millénariste en des temps nouveaux demeure néanmoins présente dans la littérature New Age. En témoignent, notamment, deux ouvrages récents dont l'un est un best-seller mondial, *La prophétie des Andes* (1993) et l'autre un important succès de librairie en France, *Le cinquième rêve* (1993). Voir plus bas pour ce dernier ouvrage.

<sup>19</sup> Prophétie déjà soutenue par le biographe de Walt WHITMAN, Richard Maurice BUCKE (in *The Cosmic Consciousness - a study of the evolution of human mind*, 1901).

“choses cachées” qui étaient jusque-là réservées aux seuls initiés et auxquelles tout les humains auront bientôt accès. Il en découle en toute logique que le Soi de chaque individu correspond au noyau commun des différentes traditions religieuses (qui ne sont que des “déformations” de ce noyau commun), et qu’au colloque singulier et intime de soi avec Soi se joint la fusion syncrétique de toutes les traditions religieuses dans ce qui fait leur commune inspiration. A l’hyper-individualisme d’un rapport intime, non médiatisé, de chacun avec le divin en soi, se conjugue une déconstruction des croyances inscrites dans une tradition.

Mais d’une manière qui semble paradoxale, cette quête hyper-individualiste qui est le vecteur de la mutation débouche sur un mode d’être qui est présenté comme une reliance profonde avec toutes les entités dans une état de non-séparation ou de fusion cosmique. C’est ici que nous rencontrons une seconde composante de la promesse du Verseau qui, en se conjuguant à la première, forme le paradoxe qui lui est propre. En effet, le processus de transformation globale qui est au coeur de la prophétie du Nouvel Age est annoncé comme le fruit d’une accumulation de mutations individuelles qui, une fois la “masse critique” atteinte, va faire basculer l’ordre social. Le “Nouvel Age” qui va émerger de ce basculement est caractérisé par une union organique, harmonieuse, “alignée” de l’humanité avec l’ordre cosmique. Les mutations individuelles induisent donc une mutation sociale qui débouche sur une “(re)trouvaille” avec un ordre cosmique implicite dont l’humanité avait été “séparée” pendant des millénaires. Le processus de fondation mystique de l’individu autonome (passant par une “déconstruction” ou “excavation” des “restes” de la tradition, une “libération des liens du passé” incorporés dans le “moi illusoire”) débouche sur la mise à jour d’une extimité, soit *une altérité divine interne au sujet* (l’”ange”, le “gourou intérieur”, la “lumière intérieure”, etc.) qui est autant fondatrice de la singularité de l’individu que de sa reliance aux autres entités.

Cette tension centrale est omniprésente dans les documents internes à la nébuleuse New Age. On la retrouve dans l’ouvrage emblématique de Marylin FERGUSON dans des énoncés comme “La science peut désormais exprimer avec autant de bonheur que les humanités le grand paradoxe final : notre besoin d’être en connexion avec le monde (relation) et d’affirmer en lui notre unicité (autonomie)” ou encore “L’individu autonome navigue au moyen d’un gyroscope interne, obéissant à une autorité intérieure”. Mais aussi dans un livre plus récent comme *Le cinquième rêve* (1993) de Patrice VAN EERSEL, rédacteur en chef du magazine français “Nouvelles Clés” qui est un des principaux média de la mouvance New Age en France : “Formidable défi. Nécessitant que des milliards d’individus poussent la logique de la liberté individuelle jusqu’à son paroxysme (...) les religions empêchent l’individuation de prolonger plus loin sa danse (...) parce qu’elles s’approprient l’Infini (...) font main basse sur l’adoration du surpuissant Réel dont nous possédons un reflet en chacun de nous (...) parce qu’elles prétendent faire de l’Infini leur chose alors que se relier à l’Infini est un besoin vital (...) mais comment pourrions-nous être des hommes sans cette barrière de peau égotique qui nous fait nous séparer de tout le reste ? C’est un ange qui allait résoudre pour moi le plus hypnotisant des paradoxes”<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Op. cit., p. 424-425. L’”Ange” dont il est question est celui qui se manifesta le vendredi 25 juin 1943 dans un faubourg de Budapest à quatre jeunes Hongrois encerclés par les nazis. Gitta MALLASZ, seule survivante du groupe et réfugiée en France, a rapporté ces *Dialogues avec l’ange* dans un ouvrage publié

Enfin, cette articulation paradoxale d'une autonomie individuelle poussée jusqu'à son "paroxysme" et d'une reliance mystique avec le principe divin, se soutient et se légitime par un recours aux découvertes les plus récentes de la science. A la mutation individuelle et sociale se joint une mutation culturelle, le fameux "changement de paradigme" dans le champ scientifique. A l'ancien paradigme cartésiano-newtonien fondé sur la séparation du sujet et de l'objet (présenté comme "matérialiste, calculateur, rationalisateur, dualiste") se substituerait un "nouveau paradigme" dont le principe de "non-séparabilité" en physique quantique (le fameux paradoxe d'EINSTEIN-PODOLSKY-ROSEN) ou le "principe d'incertitude" d'HEISENBERG constituent le point d'appui et suggèrent la possibilité d'une "nouvelle alliance" entre l'homme et le cosmos.

### C. Repères historiques

Tenter de rendre compte de l'émergence d'un phénomène comme le New Age nécessite de repérer, même brièvement, quelques balises de son histoire sociale. Le développement d'une mouvance religieuse associant mysticisme syncrétique d'un côté et privatisation, désinstitutionnalisation, individuation du rapport au sacré de l'autre est le fruit d'un long processus. Si nous privilégions les Etats-Unis dans ce parcours, c'est non seulement parce que, de toute évidence, le New Age y trouve son origine principale (de même que l'engouement pour les spiritualités orientales, le mouvement du potentiel humain, la "deep ecology" ...), mais aussi parce que l'on peut y suivre presqu'à la trace la constitution et le développement d'une "souche" religieuse individualiste et mystique se détachant progressivement du tronc judéo-chrétien.

Si l'on suit très rapidement les transformations qui ont affecté le champ religieux américain, depuis la fondation de New Plymouth en 1620 par les "Pilgrims" du Mayflower (puritains congrégationalistes ayant quitté l'Angleterre après la chute de Cromwell), à travers les quelques grandes crises qui l'on traversé (en particulier les deux grands "awakenings" des 18e et 19e siècle et le mouvement de la "nouvelle conscience" en Californie à la fin des années 60), on peut reconstituer relativement facilement la lignée religieuse qui aboutit à l'émergence du New Age<sup>21</sup>.

Cette lignée est d'abord presque exclusivement dualiste et théiste jusqu'au milieu du 19e siècle. Le champ religieux est composé d'un nombre élevé d'Eglises protestantes (les "dénominations"), majoritairement puritaines (Presbytériens, Congrégaionalistes, Baptistes...) ou luthériennes. Ces églises sont issues de la rupture du monopole qui a été celui de l'Eglise Catholique Romaine dans la gestion des biens du salut pendant tout le Moyen Age en Europe occidentale. Une part importante des Eglises protestantes américaines est par ailleurs d'inspiration calviniste. Elles se caractérisent à des degrés divers par le refus plus ou moins accentué de toute hiérarchie religieuse centralisée (les pasteurs sont élus par les communautés, il n'y a pas d'évêques, l'Eglise est composée d'une pyramide de conseils qui émanent de la base, union directe des congrégations à Dieu par une "alliance" chez les Congrégaionalistes) et la notion de "sacerdoce universel" (chaque chrétien véritable est un prêtre). La valorisation d'une auto-organisation locale des communautés religieuses, d'une expérience personnelle authentique du rapport au divin qui aboutit à une renaissance ("born-again"), le retour aux sources du texte sacré et le refus des "ajouts de la traditions" forment un terreau

---

en 1975 chez Aubier. Sur la profonde parenté entre le livre de Gitta MALLASZ et le New Age, cfr. Françoise CHAMPION, *Du côté du New Age*, in *Le réveil des Anges* (1996).

<sup>21</sup> William JAMES avait déjà insisté sur ce mouvement qu'il qualifiait de "stages of progress towards the idea of an immediate spiritual help" (in *The varieties of religious experience*, p. 210-211).

politico-religieux qui, à travers les différents soubresauts des “awakenings”, va permettre l’émergence de mouvements religieux qui vont progressivement s’éloigner d’une conception dualiste et théiste.

Dès le 19e siècle, l’influence des religions orientales<sup>22</sup> majoritairement monistes va se faire sentir dans certains cercles religieux et générer une spiritualité syncrétique et moniste, dont le meilleur représentant est certainement Ralph Waldo EMERSON, ancien pasteur unitarien et figure de proue du transcendentalisme américain. Mouvement à la fois littéraire, philosophique et religieux, le transcendentalisme est né à Boston durant le “Second Great Awakening” (1820-1860) qui a bouleversé le champ religieux américain et accompagné de profondes mutations sociales (industrialisation, urbanisation, croissance démographique...). Des poètes (dont certains “poètes disparus” célébrés dans le film du même nom) et écrivains comme Walt WHITMAN (l’auteur de “Song of myself”), Henri David THOREAU, EMERSON, Margaret FULLER (figure de proue des origines du féminisme américain) vont célébrer la “Self-reliance” (ne “s’appuyer que sur soi”, sur sa “voix intérieure”) et la reliance mystique avec la nature. Il s’agit d’un individualisme spiritualiste influencé par SWEDENBORG et les religions orientales. Il signera la naissance d’une tendance que l’on pourrait qualifier de “mysticisme moniste” (opposé au “mysticisme dualiste” des revivals et autres awakenings) dans le champ religieux américain. Marylin FERGUSON se réclame très directement des transcendentalistes dans *Les enfants du Verseau*, où elle consacre tout un chapitre (le cinquième, intitulé *L’Amérique, matrice de la transformation*) à retracer la filiation historique du mouvement qui aboutit à l’émergence de la “conspiration”. Comme elle le signale en citant un propos de Robert ELLWOOD, spécialistes des religions orientales, “la tradition spirituelle émergente n’est pas nouvelle dans l’histoire américaine (...) c’est plutôt la revitalisation d’un courant qui “remonte aussi loin que le Transcendentalisme””. Ce point de vue est celui de nombreux sociologues et historiens des religions qui se sont intéressé à la “nouvelle conscience religieuse” aux Etats-Unis<sup>23</sup>.

Même si l’espace religieux reste largement dominé par la mosaïque des dénominations protestantes plus ou moins schismatiques ou refondées après le “Great Awakening” et auxquelles sont venus s’ajouter de nouvelles religions dualistes (Mormons, Evangélistes du 7e jour, Millerites, Shakers...), les Eglises importées ou renforcées par les nouveaux flux migratoires, un nouveau phylum religieux s’implante dans l’humus américain. Celui-ci se voit renforcé par d’autres mouvements religieux ou para-religieux qui vont voir le jour dans la seconde moitié du 19e siècle (Spiritisme, New Thought, Unity, Divine Science, Church of Higher Life, Mind Cure...). Bref, en matière spirituelle aussi l’Homo Americanus se doit d’être un “self-made-man”. Ainsi peut-on interpréter l’émergence et le développement de ce phylum religieux comme étant à la fois une manifestation et une attestation de l’individualisme américain (la “self-reliance”), une déclaration d’indépendance spirituelle par rapport au legs européen (surtout luthérien et catholique) et une tentative paradoxale de fondation

<sup>22</sup> Voir à ce sujet Carl T. JACKSON, *The Oriental Religions and the American Thought - 19th Century Explorations*, 1981. Contrairement à une opinion fort répandue, l’influence de la spiritualité orientale aux Etats-Unis ne date pas de la contre-culture des années 60.

<sup>23</sup> Un sociologue comme R. H. PRINCE qualifie les jeunes mystiques de la “Nouvelle Conscience” des années 60 de “néo-transcendantalistes”. Voir à ce sujet son article *Cocoon work : An Interpretation of the Concern of Contemporary Youth with the Mystical*, in ZARETSKY, Irving & LEONE, Mark (edit.), *Religious Movements in Contemporary America* (255-271), 1974. Les communautés néo-rurales en France ont également été influencées par les transcendentalistes, dont H.D. THOREAU.

mystique de l'individu autonome au travers de sa communication intime avec le "Tout" (le point d'appui de la self-reliance étant justement constitué par cette reliance avec le Cosmos sacralisé)<sup>24</sup>.

Pour terminer cet historique rapide, il importe de mentionner la Société Théosophique, fondée en 1875 aux Etats-Unis dans les milieux spirites. C'est une disciple dissidente de la Société, Alice BAILEY (1880-1949), qui forgera le terme "New Age". On retrouve dans le discours et dans une série de pratiques de la Société Théosophique la plupart des éléments du New Age (prophétisation de l'avènement d'une nouvelle religion mondiale, communication avec les esprits ou "channeling", exaltation de l'Orient et des religions monistes, vision optimiste, spiritualiste et finaliste de l'évolution cosmique...). L'implantation de la Société Théosophique en Inde (Madras) à la fin du 19e siècle sera l'occasion d'échanges (parfois tumultueux) avec des mouvements religieux syncrétiques issus de l'hindouisme. On peut penser à Sri AUROBINDO (1872-1950), fils d'un médecin bengali admirateur de la culture occidentale, fondateur d'une communauté (Ashram d'Auroville à Pondichéry) visant à produire une "synthèse supérieure" entre l'hindouisme et la science occidentale (monisme oriental et évolutionnisme biologique). Ce sont des disciples occidentaux d'AUROBINDO (Michael MURPHY et Richard PRICE) qui vont fonder le centre Esalen à Big Sur en Californie (1962), rhizome particulièrement productif qui deviendra l'épicentre du Mouvement du Potentiel Humain et de la mouvance New Age aux Etats-Unis.

Enfin, la même année 1962, Peter et Eileen CADDY ainsi que leur amie Dorothy MACLEAN s'installent à Findhorn, dans le nord de l'Ecosse. C'est là qu'ils fondent une communauté qui demeure aujourd'hui l'un des centres les plus importants de la mouvance New Age en Europe. Ils seront rejoints à la fin des années 60 par le Californien David SPANGLER, l'un des pères spirituels du New Age en Californie. Peter et Eileen CADDY sont proches de la "tradition parallèle" occidentale et sont d'anciens adeptes d'un ordre rosicrucien. Animé d'une spiritualité de type mystique et panthéiste (la devise de Findhorn est "Celebrating the Divinity within All Life"), la communauté de Findhorn, devenue la "Findhorn Foundation", est très centrée sur la communication avec la nature, la recherche de l'harmonie et de l'Unité avec l'ensemble de l'humanité et du cosmos. On y retrouve la même valorisation d'une expérience individuelle directe du sacré ("chacun doit trouver son chemin, écouter son gourou intérieur") et d'une reliance avec les forces profondes de la nature et du cosmos. Les conceptions de Findhorn, très proches de la "deep ecology", se traduisent concrètement par la valorisation de l'agriculture biologique et la création de "villages globaux". Un réseau d'"éco-villages spirituels" sur le modèle de Findhorn se développe dans différentes parties du monde, dont un village en Belgique ("Terre d'Ennelle", près de Durbuy).

Cette brève mise en perspective historique, centrée sur les transformations du champ religieux américain, permet de se rendre compte que l'apparition de "productions religieuses de la modernité" ne date pas de la seconde partie du 20e siècle. L'attention souvent exclusive accordée au continent européen par certains sociologues a sans doute renforcé le "paradigme classique de la perte de la religion dans le monde moderne" et l'étonnement subséquent au retournement de conjoncture du début des années 70. Ceci

---

<sup>24</sup> Il n'est pas inutile pour notre propos de signaler qu'en cette même fin du 19e siècle en Europe, une nouvelle science du vivant voyait le jour : l'écologie. Et que le fondateur de l'écologie scientifique, le zoologue allemand Ernst HAECKEL, était par ailleurs un militant très actif de la Ligue Moniste. Signalons pour la petite histoire que le mot "écologie" serait apparu pour la première fois dans une lettre de Henri D. THOREAU en 1858. Voir à ce propos, J.-P. DELEAGE, *Histoire de l'écologie* (1991), p. 62.

dans un contexte où la “perte de la religion” se confondait avec la lente érosion d’une culture catholique dominante. La situation aux Etats-Unis, nous l’avons vu, est bien différente. Le pluralisme religieux et la dynamique des “revivals” a généré de multiples décompositions-recompositions du champ religieux liées aux transformations sociales<sup>25</sup>.

Dans ce contexte, la production d’une formation religieuse comme le New Age apparaît comme le fruit d’une série de transformations à l’intérieur du champ religieux, sous l’effet de changements sociaux modifiant les besoins religieux d’une partie de la population. On aura remarqué qu’un des aspects de la transformation concerne le déplacement progressif du “lieu de vérité du croire de l’institution vers le sujet croyant”<sup>26</sup>, dans une société et parmi des couches sociales où la notion de “self-made man” est fortement valorisée et où la mobilité, la délocalisation permanente défont les communautés locales ancrées dans un espace-temps et une tradition relativement stables.

#### **D. Interviews exploratoires**

Les entretiens que nous avons réalisés dans la phase exploratoire de ce travail permettent d’enrichir les éléments synthétisés plus haut. Réalisés auprès de personnes très impliquées dans la mouvance en Belgique et se situant dans des groupes inspirés par Findhorn (dont ils sont “personnes ressources” en Belgique - l’une des personnes interviewées est une amie d’Eileen CADDY, co-fondatrice de Findhorn), ils permettent de se faire une idée concrète du processus d’adhésion au New Age. Incarnés dans un parcours personnel, le moment et les modalités de “conversion” au New Age associés à une description de l’expérience vécue de la croyance sont riches d’enseignements. On y retrouvera également une série de caractéristiques plus génériques qui se présentent dans l’adhésion à d’autres mouvements religieux.

1. L’expérience de la conversion, longuement racontée, est présentée dans chaque cas de figure, de manière plus ou moins explicite, comme des “retrouvailles”, un “retour”, une “réconciliation”, une “redécouverte” de quelque chose qui avait été perdu, oublié. Cet “oublié revenu”<sup>27</sup> suscite souvent une impression de “déjà-vu” et peut être associée à des vies antérieures ou à l’enfance. L’objet de la redécouverte est désigné comme une part du sujet qui a été perdue (les personnes interviewées décrivent la conversion comme un retour “chez soi”, “à la maison”, une redécouverte d’une “dimension verticale” déjà éprouvée lors de l’enfance). Le moment de ces retrouvailles est accompagné d’un affect intense (pleurs, rires...) et peut être précédé d’un très grand désarroi symbolisé par la figure de l’”impasse”, du “bout du rouleau”, du “cul de sac”<sup>28</sup>. Enfin, l’acmé émotionnelle de la conversion est vécue à des degrés divers comme une abolition des séparations, un retour à

---

<sup>25</sup> Voir à ce sujet le texte de Linda K. PRITCHARD, *Religious Change in the Nineteenth-Century America*, in GLOCK, Charles & BELLAH Robert (dir.), *The New Religious Consciousness* (1976) et Danièle HERVIEU-LEGER, *La religion aux Etats-Unis : turbulences et recompositions*, 1993

<sup>26</sup> Danièle HERVIEU-LEGER, *La religion pour mémoire*, p. 247.

<sup>27</sup> Je reprends ici la très belle expression de Roland CAMPICHE qui présente le religieux comme un “oublié revenu de la société moderne” (*Quand les sectes affolent*, p. 7, nous soulignons).

<sup>28</sup> Figure de l’impasse, de l’enfermement ou de la voie sans issue qui est au cœur de l’expérience des dialogues avec l’Ange transmis par Gitta MALLASZ. Rappelons que c’est au fur et à mesure que les troupes nazies s’approchèrent de leur cache que les dialogues s’intensifièrent. Comme le rappelle W. JAMES, “Man’s extremity is God’s opportunity” (op. cit., p. 210).

l’unité résultant d’un lâcher prise, d’un abandon au flot des émotions. C’est l’intensité de l’affection qui est le critère de la connaissance éprouvée, de la perception que cette chose ancienne, lointaine, perdue, inconsciente, était toujours là, au plus proche de soi.

Cette dimension des “retrouvailles” et du “déjà-vu” est soulignée à de très nombreuses reprises dans les deux livres de Marilyn FERGUSON, ceci à propos des “états de conscience modifiés” et de l’expérience mystique<sup>29</sup>. La dernière phrase des *Enfants du Verseau* sera d’ailleurs : “Quitter la prison de notre conditionnement, aimer, prendre la route qui ramène chez soi”. Curieusement, cet aspect est totalement absente des textes de Françoise CHAMPION consacrés aux dimensions de l’expérience mystique dans la nébuleuse New Age<sup>30</sup>. Elle est au contraire soulignée par William JAMES dans *The Varieties of Religious Experience* au sujet de l’expérience mystique en général : “...an extremely frequent phenomenon, that sudden feeling, namely, which sometimes sweeps over us, of having “been here before”...” (op. cit., p. 383). Ce thème du retour d’une part perdue du sujet, accompagné du sentiment d’”étrange familiarité” ou d’”inquiétante étrangeté”, est également abordé par FREUD dans son célèbre texte sur “Das Unheimliche”, pivot important de sa réflexion sur la compulsion de répétition. Il nous mettra sur la piste de ce qui nous semble une dimension générique de l’expérience religieuse à laquelle nous reviendrons. En dehors des ces traits caractéristiques, il convient de souligner la centralité bien connue de l’expérience vécue, émotionnelle, du religieux chez les adeptes du New Age, ainsi que la valorisation de celle-ci.

2. La nécessité éprouvée de trouver un “ancrage” individuel profond en dehors de toute tradition, de toute culture particulière, de toute formalisation rituelle et figée du rapport au divin est longuement soulignée. Les religions sont percues comme des habillages culturels du divin qui le gauchissent, le faussent ou le détournent. L’expérience de Findhorn est au contraire présentée comme un accès direct, individuel, immédiat, déconditionné, à la “lumière intérieure”, comme une expérience religieuse dégagée de toute habillage culturel. Le divin y est présenté comme authentique, naturel, pur de toute “forme” (“A Findhorn, il n’y a pas de croyances”). Cet accès direct permet un “enracinement profond”, intérieur et individuel, qui s’oppose à l’”enracinement superficiel”, extérieur et collectif des religions traditionnelles. Cette reliance individuelle au divin s’oppose à la reliance aux institutions religieuses, à une tradition particulière. L’enracinement dans un espace local et dans une culture sont présentées comme un enfermement. Au contraire, l’ouverture, la mobilité, le changement, la transformation, l’autonomie et la responsabilité individuelles sont valorisées et soutenus par la conception d’un

---

<sup>29</sup> L’on voit ainsi que la “lumière intérieure” dont parlent les newagers est une “lumière antérieure” : “rendre visible une lumière présente depuis le début, mais qui demeurait invisible” écrit FERGUSON (*Les enfants du Verseau*, p.16 - nous soulignons), ou que le “nouveau paradigme fait apparaître un principe qui avait été toujours présent mais que nous n’avions pas reconnu (op. cit., p. 21 - nous soulignons). Comme l’écrivait déjà FERGUSON dans *La révolution du cerveau* (1973) : “La sensation de déjà-vu est ce sentiment bizarre et irrésistible que quelque chose qui se passe en ce moment s’est déjà passé auparavant, et exactement de la même façon. Ce phénomène a été signalé dans presque toutes les catégories d’états altérés de conscience (...) L’impression de familiarité avec l’événement constitue une sorte de “marque de fabrique” de l’expérience mystique” (op. cit. p. 72 - souligné dans le texte).

<sup>30</sup> Voir par exemple la description de l’expérience mystique dans *La nébuleuse mystique-ésotérique in De L’émotion en religion*, p. 36-37.

sujet humain directement branché sur le flux divin (la “conscience cosmique”, l’”ordre implicite”, “l’ordre divin”) par l’intermédiaire du “divin intérieur” (le “gourou intérieur”) qui en est un éclat. Il s’agit bien, comme l’écrivait Marylin FERGUSON, de “Quitter la prison de notre conditionnement, de prendre la route qui ramène chez soi”.

3. Le principe divin est présenté sous la forme d’un “flux”, d’une “énergie” impersonnelle. S’il est question du Christ ou de Dieu, c’est pour évoquer la “lumière” du Christ que l’on compare à un “cristal intérieur” ou à une ”énergie” divine. La métaphore de la rivière dans laquelle il importe de s’immerger, de l’énergie cosmique qui circule, relie et irrigue tous les êtres, illustre bien cette conception du divin comme un principe fluide de changement et de transformation plutôt que comme un Dieu personnel garantissant un ordre stable. Ces deux caractéristiques du divin, impersonnalité et fluidité mouvante, apparaissent comme des garants de la transformation sociale en cours débouchant soit sur une nouvelle Ere de Paix et d’Harmonie, soit sur une approche asymptotique de celle-ci (la version actuelle d’un millénarisme New Age euphémisé). Cette valorisation d’un flux sur lequel ils faut se brancher pour être “aligné”, pour prendre des décisions “justes”, pour être sur “la même longueur d’onde”, implique une perception négative des “blocages” (ego, frontières, règlements, institutions, pensée rationnelle, langage...) de toutes sortes qui empêchent le “flot de couler”. L’articulation entre la valorisation de l’autonomie du sujet, la souveraineté de l’expérience individuelle et l’affirmation conjointe d’un “ordre implicite” (fût-il un flux perpétuel) sur lequel il doit s’aligner est, comme nous l’avons vu plus haut, le noyau paradoxal du New Age.

La conception d’un divin fluide, libéré de sa gangue culturelle, sur lequel les “conspirateurs” se branchent un à un est le point d’appui de la “conspiration” dont parle FERGUSON. Les références à la fluidité comme principe d’organisation de la société ou du cosmos et comme figure de l’absolu, illustré à grands renforts de références scientifiques et mystico-religieuses, sont innombrables dans *Les enfants du Verseau*. Il s’agit bien d’”adhérer à l’idée d’un monde fluide” contre “un monde fixe”, d’”accepter l’impermanence”, de “nous relaxer dans ce flux” (op. cit. p. 104 et 284). Le seul passage où il est explicitement fait référence à Dieu, dans le chapitre 11, (“L’aventure spirituelle : retour à la source”), affirme que “l’expérience de Dieu est un flux” et rapporte un état de “conscience modifiée” dans laquelle “le lait était Dieu” (op. cit., p. 286).

4. L’utopie sociale telle que dessinée dans les interviews apparaît comme une société planétaire constituée d’un flux de sujets autonomes, fondés ontologiquement par leur reliance mystique au principe divin et articulés entre eux par cette fondation même qui les aligne sur l’”ordre implicite”. Une sorte d’espace social organique où le mouvement extrême de l’individuation, l’affranchissement à l’égard de toute forme d’hétéronomie débouchent sur une inscription dans le cosmos ou la société comme “une cellule dans un corps” (“on apprend à assumer sa responsabilité en tant que cellule de l’être vivant Gaïa” nous confiait une personne interviewée). Le développement des moyens de communication, la constitution d’un “cyberespace” est perçu comme un moyen (inscrit dans l’évolution cosmique) permettant de relier tous les humains d’une manière qui soit interactive, coopérative et non

hiérarchique, et d'accélérer le processus de transformation collective<sup>31</sup>. Cette exacerbation du principe d'autonomie individuelle conjuguée à une évolution cosmique hétéronome, forme, comme nous l'avons vu, la tension centrale du New Age.

Il apparaît d'autre part, autant dans le récit de quête que nous avons reconstitué à partir des interviews que dans l'ouvrage de FERGUSON et la littérature New Age en général, une opposition centrale entre ce que nous pourrions nommer le "code" (tout ce qui sépare, limite, institutionnalise, interdit, enracine, rationalise, régularise...) et le "flux" (tout ce qui relie, met en mouvement, ouvre, dérégularise...). L'utopie sociale comporte par ailleurs une extrême valorisation du changement, de l'ouverture, et ne dessine pas un ordre social utopique caractérisé par la stabilité, mais bien par un mouvement perpétuel, une transformation indéfinie "alignée" sur le flux cosmique. On y trouve une sacralisation de l'"impératif de changement" caractéristique de la modernité.

Si cette exaltation de la fluidité opposée au code peut trouver de nombreux écho dans le monde contemporain (dans le champ philosophique, économique...), il importe de souligner ici que d'un point de vue plus générique, le principe divin peut être envisagé comme ce qui échappe à l'emprise du code (l'ineffable, l'indicible...).

## **E. Choix d'une approche théorique**

Les éléments dégagés dans les pages qui précèdent, liés à la question de départ et à l'hypothèse de travail présentées dans l'introduction, nous entraînent dans deux directions différentes.

D'un côté vers une interrogation de ce qui, d'un point de vue générique, semble constituer une constante anthropologique, à savoir la présence au coeur de l'être parlant d'une zone aveugle, d'un "inconnu de nous-mêmes"<sup>32</sup> dont nous sommes séparés et auquel les religions donnent autant sens que promesse de réunification, de "retrouvailles". Cet "inconnu de nous-mêmes" est-il un simple "blanc" de la pensée, l'absence d'un signifiant qui décomplète le savoir ou se manifeste-t-il également sous la forme d'un objet, d'une émotion, d'un affect ? Quel rapport le religieux, qui se manifeste sous diverses formes, peut-il entretenir avec cette zone aveugle de l'être ? Peut-on penser le religieux comme un symptôme et quel apport théorique cette analogie peut-elle apporter à l'étude de la persistance des religions et à l'analyse des transformations du champ religieux contemporain en relation avec les transformations sociales ?

Le choix théorique opéré est celui d'un retour aux fondateurs, FREUD et DURKHEIM. Tous les deux furent sensibles à la double dimension de la religion comme système de sens socialement institué et comme expérience individuelle et collective mettant en jeu un objet voilé. Le premier, fondateur de la psychanalyse, n'a cessé de s'interroger sur

<sup>31</sup> Ce thème est abordé par EHRENBERG dans *Cyberespace, New Age électronique*, in *L'individu incertain* (pp 274-294). On retrouve ici une vision utopique des possibilités générées par les nouvelles techniques de communication telle qu'analysée par Philippe BRETON, in *L'utopie de la communication* (1992).

<sup>32</sup> Comme l'exprime Marcel GAUCHET dans *Le désenchantement du monde* (p. 247) : "ce qui nous sépare de l'inconnu de nous-mêmes a intimement à voir avec cet autre écart, non moins énigmatique, qui nous procure connaissance de nous-mêmes". Comme si l'incomplétude du savoir était la condition même de possibilité d'un savoir, ceci *au prix d'une zone interne au sujet, impensable et inaccessible*. Et il ajoutait quelques lignes plus bas : Pour la pensée, l'homme d'après la religion n'est pas encore né".

les phénomènes religieux qui sont venus occuper, dans la seconde partie de sa vie, un place de plus en plus centrale. Ceci au fur et à mesure que la possibilité d'une levée totale du refoulement et d'une claire conscience de soi s'éloignaient. Interrogation qui tente d'analyser les phénomènes religieux dans leurs rapports avec les formations de l'inconscient. Le second, autant sociologue que militant laïc, destiné au rabinat par une lignée d'ancêtres, a vécu sa prise de conscience de l'importance du religieux dans la vie sociale comme une révélation. Son oeuvre majeure, *Les formes élémentaires de vie religieuse*, interroge autant "la religion" comme système de sens (la croyance) que comme "objet" (ce qui est voilé par les croyances). Et, nous le verrons, c'est très directement à l'impossibilité de la science de clore son savoir que DURKHEIM va lier la persistance des religions qui sont autant mode particulier de connaissance que sacralisation de la société.

Il s'agira ensuite de s'interroger sur la mouvance du New Age comme phénomène religieux spécifique. Notre question de départ concernant le processus de production de la croyance, il importera de dégager les traits caractéristiques de l'univers social dans lequel elle s'est développée. Les analyses de GIDDENS nous ont semblées les plus utiles à ce propos, dans la mesure où son travail tente non seulement de rendre compte et de lier les deux dimensions centrales de la modernité, mais aussi de ce qui est évacué, "séquestré" par la réflexivité institutionnelle. La question de la "persistance ou la redécouverte du religieux" dans un univers "où plus rien n'est sacré", comme le souligne GIDDENS lui-même<sup>33</sup>, demeure cependant énigmatique, même s'il considère que cette "résurgence de croyances religieuses" est un "trait central de la haute modernité" lié à la dissolution du "sens moral de l'existence" par les institutions de la modernité (in *Modernity and Self-Identity*, p. 207).

---

<sup>33</sup> In BRYANT & JARY *Gidden's theory of structuration - a critical apreciation* (1991), p. 21. Il y est fait état du projet de GIDDENS d'écrire un ouvrage théorique sur la religion "centré sur la tension entre le principe que "rien n'est sacré" et la persistance ou la redécouverte d'attitudes de religiosité". Patience donc, pour les amateurs de ce sociologue "à la mode".

## II. DU RELIGIEUX ET DE SON RETOUR

La réalité humaine se trouve ainsi toujours receler en son coeur un défaut irrémédiable qui décompte le plaisir, relativise le but de l'action et fait pâlir la valeur des choses, source d'une nostalgie que l'éloignement imaginaire dans le temps enveloppe des charmes d'un âge d'or que l'humanité aurait connu ou d'une béatitude qu'elle connaîtra un jour. Cependant qu'il lui est en même temps défendu de franchir la limite de cet au-delà qui menace le confort, la raison et le bien, d'approcher cette zone aveugle interne à la sensation et à la pensée, dont l'angoisse signale l'imminence.

A. Zenoni, *Le corps de l'être parlant*

### A. Le masque et l'objet

Les travaux que FREUD et DURKHEIM ont consacré au totémisme australien, sur base des documents rapportés par les anthropologues de la fin du 19e siècle, méritent que l'on y revienne. Outre la stature des deux auteurs, un autre élément nous incite à ce "retour" aux fondateurs de la sociologie et de la psychanalyse. Il est en effet remarquable de constater que non seulement FREUD et DURKHEIM ont publié leurs ouvrages de manière quasiment simultanée, qu'ils se sont tous deux inspirés des mêmes travaux ethnographiques (FERGUSON MC LENNAN, FRAZER...) et de la théorie du repas totémique de Robertson SMITH, mais surtout que, dans le champ de leurs disciplines respectives, ils ont eu le même objet<sup>34</sup> : trouver le fondement réel voilé par la "luxuriante végétation" des rites et des symboles religieux (DURKHEIM), remonter au "grand événement par lequel la civilisation a débuté", le "point de départ de la constitution de la religion" (FREUD). Et cet objet entretient dans chacune des deux théorisation des liens étroits avec une force mystérieuse qui lie les hommes entre eux, qui participe à l'"attraction sociale".

Dans le cas de DURKHEIM, cet objet est "voilé", "masqué" par les symboles, les images, les rites religieux, mais aussi "révélé" par eux. Pour FREUD, l'événement fondateur supposé a été "refoulé" mais fait "retour" dans les symptômes névrotiques et les religions, dont il avait déjà écrit, en 1907<sup>35</sup>, qu'elles étaient une "névrose obsessionnelle universelle". Il convient d'ajouter que FREUD avait lui-même considéré sa théorie du meurtre primordial comme étant un mythe, à savoir une manière de combler une lacune dans la vérité historique par une vérité pré-historique.

#### 1. DURKHEIM, LIMITES DE LA PENSEE, FORCE RELIGIEUSE ET PRESSION SOCIALE

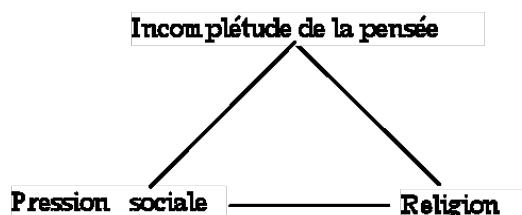
*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, ouvrage majeur de DURKHEIM, est le dernier livre qu'il ait publié de son vivant. Fruit d'une analyse des phénomènes religieux commencée en 1895, il poursuit un double objectif annoncé : dévoiler la "cause", des faits religieux à travers l'analyse de leurs formes supposées les plus élémentaires et esquisser une théorie de la connaissance fondée sur un socle épistémologique renouvelé. Un troisième objectif s'y trouve implicitement associé :

<sup>34</sup> Ce que formule à sa manière MAFFESOLI : "Dans chacun des cas, avec des objectifs différents, ils s'agit de mettre à jour une même logique, celle de "l'attraction sociale" (*Le temps des tribus*, p. 126).

<sup>35</sup> In *Actions compulsives et exercices religieux*. Il est piquant de constater que FREUD lui-même a présenté son intérêt croissant pour les questions relatives aux phénomènes religieux comme un retour à des "intérêts plus anciens, plus originels", "une part d'évolution régressive, si l'on veut l'appeler ainsi" (voir à ce sujet le "post-scriptum" de 1935 à la *Selbstdarstellung*, p. 122 et 123).

connaître plus précisément un des modes d'action de la société sur ses membres, à savoir la société comme "divin modèle<sup>36</sup>" qui fonde la "pression sociale" et qui est - tout comme la "cause de la religion" - voilé, non immédiatement accessible au sociologue<sup>37</sup>.

Notre objectif est ici de montrer brièvement (ce qui nous permettra de comparer l'analyse du fondateur de "L'année sociologique" avec celle de FREUD) de quelle manière DURKHEIM, à travers tout le cheminement des "Formes", va tenter de dévoiler la "cause" des "idées et des pratiques religieuses", et comment cette opération de "dévoilement" va progressivement déboucher sur un double constat<sup>38</sup> : cette "cause" est à la fois liée à l'incomplétude de la "pensée"<sup>39</sup> et à la "pression sociale" ("la façon dont la conscience collective agit sur les consciences individuelles"), le divin n'étant pour DURKHEIM que la transfiguration de la société. Nous pouvons représenter ceci par le graphe suivant :



Quelque chose du lien social se joue donc dans cette zone obscure où la science n'a pas encore pénétré, et ce quelque chose a un rapport direct avec le "religieux". Comme si, d'une certaine manière, le "trou" dans la pensée était à l'origine d'une "force mystérieuse" (représentée par la divinité du moment) que la société exerce sur ses membres. Et qu'au fond - si l'on veut tenter de se représenter la conception de DURKHEIM en supposant réalisée ce qu'elle considère finalement comme impossible - une société où la "pensée" serait achevée, où la totalité du réel serait subsumée par le savoir scientifique (qui serait connu de chacun de ses membres...) serait une société non seulement sans religion (qui n'aurait plus de raison d'être) mais aussi sans "autorité", sans "majesté", sans "pouvoir" (on reconnaît ici le rêve des Lumières).

<sup>36</sup> Expression déjà utilisée dans *Le Suicide*, où l'affaiblissement de la "société comme *objet qui attire à soi* les sentiments et activités des individus" (Op. cit., p. 264 - nous soulignons), soit le "divin modèle", est la cause, selon DURKHEIM, du suicide égoïste. Son excès, au contraire, provoque le suicide altruiste. DURKHEIM oppose ce mode d'intégration sociale (par identification, adhésion) internalisé, à un mode de régulation qui s'impose de l'extérieur ("société comme pouvoir qui règle"). C'est l'affaiblissement de ce dernier qui est associé au "suicide anomique", tandis que son excès génère le "suicide fataliste".

<sup>37</sup> Ce qu'exprime Pierre BOURDIEU en des termes qui pourraient parfaitement se trouver sous la plume de DURKHEIM à propos du sacré : "Il s'agit d'appréhender une réalité cachée, qui ne se dévoile qu'en se voilant" (in *Réponses*, p. 227).

<sup>38</sup> Que l'on pourra rapprocher de la "coïncidence" que nous relevions à propos de l'éditorial de Marylin FERGUSSON saluant la naissance du "Mouvement qui n'a pas de Nom" (cfr p. 3).

<sup>39</sup> Les termes de "pensée" et de "science" sont synonymes dans le texte de DURKHEIM. L'incomplétude dont il fait état à plusieurs reprises dans les *Formes* concerne autant l'une que l'autre. Par exemple : "La science est fragmentaire, incomplète (...) et n'est jamais achevée" (p. 615) et "La pensée (...) est une limite idéale dont nous nous approchons toujours d'avantage, mais que, selon toute vraisemblance, nous ne parviendrons jamais à atteindre" (p. 635). Selon WEBER, l'inachèvement est un caractère central de la science moderne. Cette place du religieux venant combler les "interstices", les "blancs" du discours scientifique, a été finement exposée par Henri ATLANT dans *A tort et à raison*, pp. 300 et suivantes).

A vrai dire, le sommet vide du “triangle sacré” auquel est suspendu “in fine”, selon nous, toute la logique des “Formes élémentaires”, n'est pas au centre de la démonstration de DURKHEIM. Ce n'est qu'à la fin de sa recherche, dans ces pages conclusives ou perce une certaine mélancolie<sup>40</sup>, que DURKHEIM associera explicitement la persistance des croyances religieuses (ou leur perpétuelle résurgence) à l'incomplétude de la pensée, à l'inachèvement de la science. Et c'est sur le fond de cette béance du savoir que les dieux, selon son pronostic jusqu'à ce jour clairvoyant, sont appelés à renaître sans cesse de leur cendres. On pourrait dire que la relation entre l'incomplétude de la pensée et le sacré n'est pas ce que DURKHEIM cherchait - mais bien ce qu'il a trouvé, sans doute malgré lui. On notera au passage, en lisant les développements qui suivent, combien le Nouvel Age est “durkheimien”.

La plupart des postulats ci-dessous (primat de l'expérience, fondement commun de toutes les religions, diversité des croyances qui masquent ce noyau...) ainsi que la conception du “véritable objet du culte” (force anonyme et impersonnelle, fluide..) pourraient être repris tels quels par des adeptes du New Age...

### La révélation de Durkheim

Au départ de l'entreprise de DURKHEIM, quelques postulats de base (soulignés par nous) soutiennent l'effort du chercheur :

- La religion n'est pas une pure illusion non fondée, comme l'affirmaient les philosophes des Lumières<sup>41</sup>. Si c'était le cas, elle ne saurait perdurer. La persistance des phénomènes religieux dans le temps et leur universalité dans l'espace des sociétés humaines nous le démontre.
- L'expérience des croyants est essentielle. Elle a “une valeur démonstrative (qui) n'est pas inférieure à celle des scientifiques tout en étant différente” (p. 596). Il conclura d'ailleurs son livre en rappelant que “toute notre étude repose sur le postulat que ce sentiment unanime des croyants de tous les temps ne peut pas être purement illusoire” (p. 596).
- Toutes les religions ont le même fondement.
- En conséquence, la “luxuriante végétation des mythes et des symboles”, le “tissus des croyances” ne sont qu'un “voile” de ce noyau commun à toutes les religions.
- Découvrir la “vérité de la religion”, le “phénomène élémentaire” recouvert par l'efflorescence des croyances, soulever le voile constitué du “tissu des croyances” sera donc son objectif. Il s'agit, “sous le heurt des théologies, les variations des rituels, la multiplicité des groupements, la diversité des

<sup>40</sup> Il est vrai que pour DURKHEIM - qui s'y connaît - la perspective d'un savoir jamais achevé a quelque chose de “suicidogène”. Comme il l'énonce dans son cours sur *L'éducation morale* (1902-1903) : “Quoi de plus décevant que de marcher vers un point terminal qui n'est nulle part, puisqu'il se dérobe à mesure qu'on avance...” (p. 35).

<sup>41</sup> Comme Robert NISBET l'a bien mis en évidence, la tradition sociologique se situe dans une filiation romantique autant que positiviste. La religion, écrit NISBET, “a la même efficacité causale et constitutive que les forces économiques et politiques. Sur ce point la position de COMTE, de TOCQUEVILLE, de WEBER, de DURKHEIM et de SIMMEL est tout à fait ferme” (*La tradition sociologique*, p. 281). Il ajoute quelques pages plus loin, en parlant de la première “idée fondamentale” de la “tradition sociologique” en matière d'étude des religions: “Si l'on ne tient pas compte de motivations et d'incitations non-rationnelles dont le caractère impératif résulte de ce qu'elles sont considérées comme sacrées, les relations ordinaires résultant du contrat, de l'habitude ou de la contrainte s'envolent en fumée (...) l'erreur des Lumières a été de considérer que le sacré n'est rien d'autre qu'une illusion éphémère et que les hommes peuvent vivre dans un monde fondé sur des valeurs laïques reposant sur la raison et l'intérêt.” (op. cit., p. 285).

individus, (de) retrouver les états fondamentaux, caractéristiques de la mentalité religieuse en général" (p. 7)

- Dans la perspective évolutionniste qui est la sienne, le “germe initial” des religions est plus apparent dans les sociétés primitives. Le totémisme sera son point de départ, non pas parce qu'il s'agirait d'un "premier commencement absolu" (DURKHEIM note bien que la religion, "comme toute institution humaine, ne commence nulle part") mais bien parce que l'on ne peut "descendre plus bas que le totémisme" (p. 290). Ce qui ne signifie pas que le religieux n'y soit pas déjà masqué. Il remarque au contraire que "tout luxe" ne fait "pas défaut aux cultes primitifs" et que "ce luxe est indispensable à la vie religieuse; il tient à son essence même" (p. 8 - note de bas de page).

Fort de ces postulats de base, DURKHEIM va entreprendre minutieusement son analyse du totémisme australien. Nous suivrons ici quelques étapes essentielles de son cheminement, étant bien entendu que notre propos n'est pas d'examiner la conformité de son analyse avec ce que nous savons maintenant du totémisme australien ou du "repas totémique", ni d'enteriner sa théorie du Sacrifice comme fondement des religions. Mais bien de mettre à jour la logique de son raisonnement, ceci dans la mesure où son véritable objectif est d'analyser les relations entre religion et lien social<sup>42</sup>.

On peut lire "Les Formes" en suivant le fil rouge constitué par l'opposition entre le voile (la forme des croyances, des symboles, des rites qui "fixent" le sacré tout en le dérobant) et l'objet masqué (la cause véritable, la vérité de la religion) dont les représentations religieuses ne sont qu'un tenant-lieu. DURKHEIM, tel un explorateur à la recherche d'un cité antique recouverte par une épaisse végétation, va user de la machette analytique pour tenter de dégager progressivement cette "vérité" qui ne se manifeste que drapée dans le "luxe". Il va successivement écarter l'espèce réelle qui fait office de totem, mais aussi ses multiples représentations qui font pourtant l'objet d'un culte intense, soit le nom du totem, les images ou dessins qui le représentent (blason, emblème, tatouage...). Toutes ces "choses" et tous ces "signes" renvoient en fait à une autre réalité qui serait, selon DURKHEIM, le "véritable objet du culte".

Il faudra attendre les pages 269 -270 pour qu'il nous fasse part de la nature de cet objet : "une force anonyme et impersonnelle, non l'image, le nom, l'espèce, l'homme (...) un Dieu impersonnel, sans nom, sans histoire, immanent au monde, diffus dans une multitude de choses (...) une substance immatérielle, énergie diffuse, objet véritable du culte". Ainsi donc, là où notre explorateur pensait découvrir la "matière première des idées et des pratiques religieuses" (p. 8), il trouve une substance étrange qui apparaît comme l'objet du culte : elle est tantôt "diaphane", "subtile", "diffuse", "fluide", "indéfinissable", tantôt une "auréole" qui entoure le blason totémique, une "énergie", une "potentialité", le "vent", la "voix", le "tonnerre"... C'est le fameux "mana" (wakan, orenda, manitou...), cette force douée d'ubiquité qui peut se déposer sur n'importe quoi, s'incarner ici ou là et puis s'en aller<sup>43</sup>. Nous avons donc affaire à quelque chose "qui

---

<sup>42</sup> J. LEHMAN, dans *Deconstructing Durkheim* (1993), avance l'idée que la réalité de l'objet religieux est pour DURKHEIM la preuve par excellence de l'existence de la société comme entité supra-individuelle (op. cit., p 207).

<sup>43</sup> Remarquons combien cette force est métaphorisée sous la forme d'une énergie qui peut "s'attacher aux paroles", à "la voix, aux mouvements", "vagues effluves qui se dégagent automatiquement des choses dans lesquelles elles résident, qui tendent même parfois à s'échapper par toutes les voies qui leurs sont ouvertes : bouche, nez, orifices du corps, haleine, regard, paroles" (p. 286 & 288). C'est bien parce que la réalité est poreuse, trouée que le divin peut circuler. La question est de savoir de quelle "réalité" il s'agit.

s'échappe" de toutes choses (plus précisément des objets sacrés) et qui se trouve très rapidement associée à la "force morale", au pouvoir. Il s'agit même là de la quintessence du Pouvoir, "le Pouvoir d'une manière absolue" (p. 275).

### Le structural et le substantiel

On a souvent reproché à DURKHEIM d'être subrepticement passé d'une définition "structurale" ou "formelle" du sacré (comme terme contre-défini par le "profane") à une définition "substantielle" (le sacré comme "force"), soit d'une "forme" à une "substance", d'un "mot" à un "objet réel", une "chose" (conception présente chez OTTO, ELIADE, CAILLOIS... et MAFFESOLI). C'est notamment le point de vue développé par François-André ISAMBERT<sup>44</sup> et que l'on retrouve dans l'article de l'Encyclopédia Universalis (édition de 1992) relatif au "sacré" signé par Dominique CASAJUS. Notons que dans le texte de DURKHEIM, ces deux conceptions du sacré apparaissent comme solides et sont toutes les deux marquées du sceau de l'"absolu". C'est à la fois le code disjonctif sacré/profane qui est qualifié comme tel mais également la "substance" qui est supposée être au fondement du sacré. Comme Durkheim le signale à plusieurs reprises, l'opposition sacré/profane est à la base même de la "pensée", elle est la condition de possibilité de toute "pensée" (qu'elle soit religieuse ou scientifique)<sup>45</sup>. Il développera plus particulièrement ce point dans les pages relatives au "deuxième objet" des "Formes élémentaires", à savoir sa théorie de la connaissance.

Retenons simplement que, dans la phase actuelle de notre lecture, le sacré est à la fois relatif à cette opération de "coupure" inaugurale<sup>46</sup> que constitue ce code disjonctif premier (le texte de DURKHEIM est à cet égard sans équivoque et nous dit clairement qu'entre le sacré et le profane, il n'y a "rien de commun"), et à la mystérieuse substance qui est le "Pouvoir d'une manière absolue". La fameuse définition de la religion que donne DURKHEIM au début de son ouvrage est entièrement centrée sur cette séparation absolue inaugurée par l'opposition sacré/profane : "... un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites..." (p. 65). "Interdites" qui peut aussi renvoyer à "innommable", à ce qui ne peut se dire, et devant lesquelles on reste "interdit", muet...

Dans la suite de sa démonstration, et toujours en se basant sur les données ethnographiques relatives au totémisme australien, DURKHEIM va préciser le lien qu'il établit entre l'"autorité", le "pouvoir" et la substance qui commande derrière le voile.

---

Après-tout, pour les animaux également la "réalité" est poreuse, trouée, mais nous ne leur connaissons aucune "religion" ni "expérience du sacré".

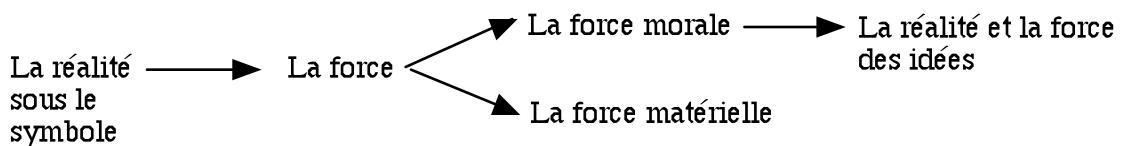
<sup>44</sup> Cfr. *Les durkheimiens et le sacré* in *Le sens du sacré - fête et religion populaire* (1982).

<sup>45</sup> Ce qui a été souligné par divers auteurs. Comme le note François DUBET, "Le clivage sacré/profane est au principe de la connaissance, et en particulier de la connaissance scientifique" (in *Sociologie de l'expérience*, p. 29). François-André ISAMBERT, quant à lui, note que "cette fameuse opposition absolue du sacré et du profane (...) pour être strictement formelle, en viendrait à se confondre, sur le plan des significations, avec toute opposition sémantique, quel qu'en soit le contenu". (op. cit. p. 267).

<sup>46</sup> Il n'est pas inutile de rappeler ici que "sacré", "sexe" et "secte" (une des deux étymologies) proviennent du même radical indo-européen "sak", qui signifie couper. "Coupure" que l'on retrouve par ailleurs au sens physique du terme dans les nombreux rites d'initiation que DURKHEIM évoque tout au long des "Formes". Le sacré concerne à la fois l'opérateur de la séparation et l'objet séparé. Voir à ce sujet les analyses de CAILLOIS dans *L'homme et le sacré*, 1950, sur le "sacré de respect" et le "sacré de transgression". Nous y retrouvons l'ambivalence et l'ambiguïté des religions qui à la fois interdisent, maintiennent à l'écart, et promettent, organisent un retour ou un recours à ce qui est séparé.

Ainsi, le fondement réel de la religion, une fois soulevée la luxuriante végétation qui le recouvre, ne serait rien d'autre que le “commandement”, la “majesté, l’”autorité”, le Pouvoir qui est l’essence de la “pression sociale”. Cette fameuse “puissance morale” qui commande à l’individu et sur laquelle il s’appuie, c’est la société. Elle est à la fois *extérieure et intérieure*<sup>47</sup> à l’individu, immanente et transcendante, réelle et idéale. Car “derrière ces figures et ces métaphores, il y a une réalité concrète et vivante (...) le dieu n’est que l’expression figurée de la société” (322-323), “la force religieuse n’est que le sentiment que la collectivité inspire à ses membres” (327) ou “la façon dont la conscience collective agit sur les consciences individuelles” (319).

Mais toute la question sera de savoir quelle est cette “façon” dont la conscience collective agit sur ses membres, de quelle nature est cette “force morale” à laquelle DURKHEIM associe un temps une “force physique” dont on ne sait pas très bien ce qu’elle représente. Après être passé de la chose “réelle” à la “force”, c’est cette notion de force elle-même qui se “dématérialise” en se dédoublant en “force morale” et en “force physique” (c’est là “toute l’ambiguïté des forces religieuses”, “la double nature de la religion” écrit DURKHEIM p. 318). Il y a les “forces qui meuvent les corps” et “celles qui mènent les esprits”. Mais DURKHEIM écrit implicitement quelques lignes plus loin que cette conception des forces religieuses comme force physique est au fond tributaire de la représentation erronée que se sont faite les hommes de l’objet religieux : “...parce qu’elles (les forces religieuses) sont conçues sous des forces matérielles elles ne peuvent pas ne pas être regardées comme étroitement parentes des choses matérielles” (p. 319). Il s’agit de nouveau d’un leurre. Ce qui doit logiquement inciter DURKHEIM à devoir rendre compte de la nature de ces “forces morales”. Le “fondement réel” des religions devient d’un “réel” de plus en plus particulier. Les différentes étapes de sa recherche peuvent se représenter par le graphe suivant :



### La réalité des idées

Ce qui va en effet “revenir en force”, si l’on peut dire, c’est le monde des représentations, des “idées” qui étaient jusque là étroitement associées au “voile”, à la “luxuriante végétation”. Voilà que DURKHEIM nous parle de “l’autorité impérative” de “la pensée sociale”, d’une “région de la nature où la formule de l’idéalisme s’applique presque à la lettre” (nous soulignons) : c’est le règne social. L’idée y fait (...) la réalité” (326). Et il avance à la page suivante que “les idées sont des réalités, des forces” (note 1, 327). Le “véritable objet du culte”, la “cause réelle” de la religion, c’est la “réalité des idées”, *la force de commandement qui se trouve associée à telle ou telle représentation élue dans le contexte d’un système religieux donné*. Ce n’est donc ni l’objet réel (un représentant de l’espèce totémique), ni son image (sous forme de tatouage, d’emblème, de statue...), ni son nom (sous forme de nom totémique individuel ou collectif), ni la force matérielle qu’il est supposé incarner. C’est le réel de la pensée,

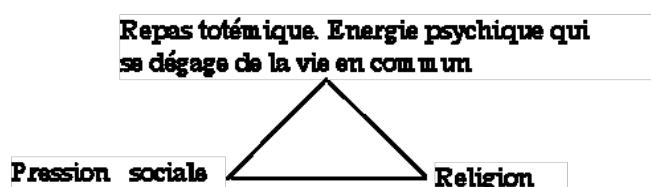
<sup>47</sup> “Car la société, cette source unique de tout ce qui est sacré, ne se borne pas à nous mouvoir du dehors et à nous affecter passagèrement; elle s’organise en nous d’une manière durable” (p. 376). Nous retrouvons ici cette “extimité” que nous avons évoqué plus haut (cfr. p. 7 et 12).

c'est-à-dire cette part perdue qu'elle ne peut fixer, qui la déborde et accompagne certaines représentations comme "l'auréole religieuse qui entoure le blason totémique".

C'est bien autour de cette question que tourne toute la discussion que mène DURKHEIM à la fin de son livre au sujet de la notion d'idéal. On connaît la fameuse phrase placée en couverture de l'édition des FE : "Une société ne peut ni se créer, ni se recréer sans, du même coup, créer de l'idéal". L'idéal, pour DURKHEIM, n'est pas la perfection ni l'élimination du mal ("Satan est une pièce essentielle du système chrétien" - 601). C'est une sorte de "métamorphose", d'"agrandissement", d'"élévation", de "sublimation" de la réalité ordinaire (soit une une *transfiguration* de celle-ci). Seul l'homme, ajoute DURKHEIM, "a une faculté naturelle d'idéaliser, c'est-à-dire de substituer au monde de la réalité un monde différent où il se transporte par la pensée (...) de concevoir l'idéal et d'ajouter au réel" (602). Et c'est ici que DURKHEIM va joindre le sacré à l'idéal : "Car ce qui définit le sacré, c'est qu'il est surajouté au réel; or l'idéal correspond à la même définition : on ne peut expliquer l'un sans expliquer l'autre" (602).

### **Repas totémique, effervescence, transgression et retour du séparé**

Et comment peut-on expliquer à la fois l'"idéal" (dans le sens d'une sublimation, d'une *métamorphose de la réalité ordinaire*) et le "sacré"? Par cet état d'"effervescence", d'"excitation", d'"électrification", de "frénésie", que suscite la vie collective à certains moments et que DURKHEIM a repéré dans la fameuse cérémonie de l'*Intichiuma*, cette "fête qui paraît bien dominer tout le culte totémique" (465) et qui est pour lui l'exemple même du culte positif (destiné à nous rapprocher du sacré en transgressant "la barrière qui doit (nous) en tenir séparé" (483), à effectuer *un retour à ce qui doit rester séparé*). Fête qui culmine avec le repas totémique où un représentant de l'espèce totémique est mangé dans un "acte de communion alimentaire" après toute une série de cérémonies destinées à sanctifier les participants. C'est à ce moment que la vie du groupe atteint "le maximum d'intensité". Intensité, force, qui est la chose insaisissable incarnée dans les multiples représentations totémiques et la source de l'"idéalisat". Nous pouvons maintenant compléter le schéma que nous avions élaboré au début de cette lecture et montrer de quelle manière, dans le texte durkheimien, la place de ce que nous avons appelé l'"incomplétude de la pensée" se trouve occupée par un événement concret de la vie d'une tribu australienne, à savoir la consommation de l'espèce totémique (qui est une sorte de retour à l'acte supposé fondateur du clan), le fameux "repas totémique" qu'autant DURKHEIM que FREUD ont repris des travaux de Robertson SMITH .



Ainsi donc, selon Durkheim, la force de liaison sociale qui se manifeste de la manière la plus extrême lors du repas totémique est cette fameuse énergie qui s'incarne dans les représentations religieuses. C'est donc bel et bien cette "énergie psychique qui se dégage de la vie en commun" qui est le "phénomène élémentaire", à la fois représenté et voilé par les croyances religieuses. On aura remarqué par ailleurs combien DURKHEIM a du mal à préciser la véritable nature de cette énergie, mais surtout les voies par lesquelles celle-ci assure son efficacité. Comme nous l'avons vu, c'est la

“force des idées” qu’il va finalement retenir, à savoir quelque chose de réel qui se trouve indissociablement lié à une représentation et qui en assure l’efficacité.

Comme nous l’avons vu plus haut, DURKHEIM (comme une bonne partie de la “tradition sociologique”) se situe dans une certaine opposition par rapport à la philosophie des Lumières. Non seulement il ne conçoit pas que les religions soient de “pures illusions”<sup>48</sup>, de “vaines fantasmagories” ou un “complot des prêtres”, mais il doute également très fort - malgré l’impact que pourrait avoir le dévoilement qu’il opère lui-même de la “cause véritable” des phénomènes religieux dans son oeuvre - que les religions puissent disparaître. Il y a dans la religion “quelque chose”, écrit-il dans les pages conclusives des “Formes”, qui “est destiné à survivre à tous les symboles” (p. 609). Singulière conclusion de celui qui s’était justement assigné pour objet d’”atteindre la réalité sous le symbole” (p. 3), c’est-à-dire de la nommer.

L’affirmation que le discours religieux, du moins dans les sociétés engagées dans la modernité, se glisse en quelque sorte dans les interstices du discours scientifique et se charge de rendre compte de ce qui - par ce dernier - ne peut-être dit, n’a rien de bien original<sup>49</sup>. On retrouve là une interprétation du phénomène religieux en terme de “sens”, à savoir que le discours religieux se chargerait de “compléter” les connaissances disponibles par ailleurs<sup>50</sup> et de fournir une explication du monde et une éthique qui fasse repère. L’adhésion des croyants ne résulte, dans cette conception, que d’un souci de “trouver du sens” et d’éviter une confrontation avec le “non-sens”, de se donner des raisons “de vivre et d’agir”. On peut imaginer dans le cadre de cette conception, et à supposer que l’adhésion à une croyance religieuse soit dégagée de l’appartenance à une communauté humaine particulière, une sorte de “supermarché du religieux” où chacun viendrait choisir la croyance qui lui conviendrait le mieux<sup>51</sup>.

### Sens et puissance

Ce que DURKHEIM avance dans les “Formes” est plus complexe. Ce qui surgit au lieu même de l’incomplétude (celle de la science, mais aussi celle de l’histoire de la tribu australienne quant à ses origines et que le mythe fondateur est supposer combler<sup>52</sup>), ce

<sup>48</sup> En ce sens, Durkheim nous semble nettement plus perspicace que FREUD qui, dans *L’avenir d’une illusion*, croit toujours aux vertus dissipatives du “travail rationnel de l’esprit” par rapport aux “succès du refoulement”. Du refoulement pourtant, selon l’analyse de FREUD lui-même, demeure toujours un dernier carré : le “refoulement original”, inaccessible au “travail rationnel de l’esprit”, et contre lequel FREUD (et ses patients) sont venus buter.

<sup>49</sup> DURKHEIM formule cette conception d’une religion comme “complément” de la science à plusieurs reprises dans les “Formes”. Dans la mesure où la science est “fragmentaire, incomplète” écrit-il, des “théories (...) sont donc obligées de devancer la science et de la compléter prématurément” (p. 615).

<sup>50</sup> Non sans entretenir avec celles-ci des relations parfois tendues et des “conflits de compétence” dont l’histoire des sociétés modernes abonde, sans oublier des instrumentalisation souvent peu rigoureuses du discours scientifique que l’on retrouve dans beaucoup de NMR contemporains (Scientologie, Christian Science, Moon...).

<sup>51</sup> Cette conception de la religion comme productrice de sens fournissant un “programme”, un “modèle”, à l’intérieur duquel la vie humaine prendrait sa signification et trouverait réponse aux “questions ultimes” traverse une part de la sociologie des religions. Cette conception est défendue, de manière caricaturale, par les sociologues (ou économistes ?) du “marché religieux” qui analysent le choix d’une religion en modernité avec les outils de l’économie politique (théorie du choix rationnel). Une toute autre tradition, sociologique et anthropologique, décrite par Danièle HERVIEU-LEGER (*De L’émotion en religion*, p. 218-228) accorde au contraire une valeur fondatrice à l’expérience émotionnelle primaire.

<sup>52</sup> Claude LEVI-STRAUSS définit le mythe, dans *La pensée sauvage*, comme “une vigoureuse protestation contre le non-sens”.

n'est pas qu'un vide générant une "demande de sens", c'est aussi une "force", une "autorité" qui s'impose. Là où manquent les mots, il y a une "chose", celle que DURKHEIM traque tout au long des "Formes" et qu'il a, lui aussi, comme nous venons de le voir, bien du mal à nommer. Ce qui est en jeu dans les croyances religieuses, selon DURKHEIM, ce n'est pas que du sens, c'est aussi une puissance. Et qu'il interprète comme étant celle que la société exerce sur ses membres et qui fait lien social.

Ce phénomène est bien connu de ceux qui sont familiers du processus d'adhésion à un "secte". Les témoignages recueillis à ce sujet<sup>53</sup> ainsi que les techniques utilisées par certaines sectes pour recruter de nouveaux adeptes laissent peu de doute sur ce point. Ce n'est pas seulement par une "offre de sens" que le recrutement s'opère, mais aussi par la mise en jeu d'un "objet" dans la relation qui s'ébauche entre le recruteur et le futur adepte. La modulation de la voix, la fixité et l'intensité du regard (le fameux "regard d'amour"), le "love bombing", instaurent une relation de type hypnotique et transferentiel qui est souvent réactivée lors d'activités festives (chants, danses, récitation de mantras...), de grands rassemblements communautaires qui ne sont pas très éloignés des cérémonies "australiennes" dont nous parle DURKHEIM. Celui-ci ne manque pas d'ailleurs de souligner, en citant PREUSS, l'importance du regard et de la voix comme lieux du corps humain auxquels la "force impersonnelle" peut s'attacher et dont elle peut aussi s'échapper (p. 286-288).

Ceci nous indique l'on ne peut aborder les phénomènes religieux sans tenir compte de ce que l'élaboration de la croyance religieuse et l'adhésion à celle-ci, suppose de mise en oeuvre d'un objet dont DURKHEIM a bien montré qu'il ne peut être efficace qu'en étant masqué, voilé. Et que cet objet, "incertain", "douteux" qui "en même temps qu'il se dissout, résiste étonnamment, ressurgit, renaît, diffuse, se déplace"<sup>54</sup>, participe à la production de croyances religieuses au lieu même où, dans une société ou un groupe humain donné, la pensée rencontre ses limites.

Là où manquent les mots, écrivions nous, il y a une chose. Une chose qui lie, qui fascine, qui exige sacrifice et à laquelle, selon l'expression même de DURKHEIM, "le fidèle donne sa pensée". Comment ne pas évoquer, à travers l'équation même qui associe ce "non-savoir" à la présence d'une "force" qui s'impose et à laquelle on sacrifie, la manière dont FREUD rend compte du symptôme névrotique ? C'est aussi là où le patient ne peut rien dire que se niche, selon FREUD, la cause dernière de son symptôme. Cause éminemment "fuyante", "insaisissable", qui se "déplace", se "transforme" et fait retour. De la manière dont FREUD tente d'imaginer, à partir de l'expérience psychanalytique, le "point de départ de la constitution de la religion" en travaillant le même matériau ethnographique que DURKHEIM, il utile ici de tracer le parcours.

## 2. FREUD, EXERCICES RELIGIEUX ET SYMPTOME

Notre objectif est d'examiner brièvement quelques écrits de FREUD qui tentent de rendre compte des phénomènes religieux en les articulant à sa conception du symptôme. Le premier texte consacré explicitement aux phénomènes religieux est un article de 1907, *Actions compulsionnelles et exercices religieux*. Ce texte a le mérite d'exposer

<sup>53</sup> Cfr Michèle MAT-HASQUIN, *Les sectes contemporaines* (1982), pp. 53 et suivantes. Le témoignage de Dominique LAMEERE (*Dix ans dans une secte*, 1995) est à cet égard particulièrement instructif. C'est en terme de relation hypnotique que D. LAMEERE qualifie sa relation au gourou de la secte.

<sup>54</sup> Pour utiliser les termes de Danièle HERVIEU-LEGER (*La religion pour mémoire*, p. 36).

clairement l'homologie structurale qu'il établit entre les symptômes obsessionnels (une série d'actes compulsionnels qui s'imposent au sujet et forment un "cérémonial") et les "exercices religieux". Ayant été frappé par la parenté entre le "cérémonial privé" de l'obsessionnel et le "cérémonial public" de l'homme religieux, il se "risque" pour la première fois à "raisonner de manière analogique sur les processus psychiques de la vie religieuses". On sait que la suite de son oeuvre (*Totem et Tabou*, *L'avenir d'une illusion*, *Malaise dans la civilisation*, *Moïse et le monothéisme*) sera de plus en plus orientée vers l'analyse des phénomènes religieux. Ce texte développe pour la première fois la conception freudienne de la religion comme "névrose collective", c'est-à-dire comme l'effet d'un "refoulement qui n'a pas complètement réussi" pour utiliser les termes mêmes de FREUD dans ce texte. Il importe cependant d'avoir à l'esprit que l'analyse freudienne des phénomènes religieux comportera un autre versant, celui de la psychose, où il ne sera plus question de symptômes mais bien de délire (comme celui du Président Schreber qui est tout entier traversé par une problématique religieuse), soit l'effet d'un refoulement qui a échoué<sup>55</sup>.

Freud décrit d'abord les particularités des actions compulsionnelles, c'est-à-dire des actes qui s'imposent au sujet par une force contraignante ("Zwang") et qui se regroupent parfois dans un "cérémonial névrotique", à savoir une série d'actes qui sont accomplis à certains moments de la vie quotidienne (comme avant de se coucher ou lors de la toilette). Le non accomplissement de ce rituel privé s'accompagne d'une "angoisse intolérable" qui constraint le sujet à "reprendre immédiatement ce dont il s'était dispensé". La manière scrupuleuse dont les actes sont accomplis et l'angoisse qui survient en cas de transgression du rituel fait écrire à FREUD que le cérémonial peut être qualifié d'"action sacrée". Il compare ensuite ce cérémonial privé du névrosé avec le cérémonial public de l'homme religieux. Au delà des ressemblances évidentes (caractère contraignant du rite et remords en cas d'omission, exécution scrupuleuse, nécessité d'un certain isolement par rapport à la vie profane), FREUD souligne surtout les différences qu'il tente d'analyser plus avant et qui forment le cœur de sa démonstration, non sans avoir souligné que ces différences sont "si criantes que la comparaison risque de devenir sacrilège".

Il remarque que le "cérémonial névrotique" se distingue d'abord du rituel religieux par sa très grande diversité et son caractère privé, alors que les "exercices religieux" sont publics et communautaires. Mais surtout, souligne FREUD, c'est le caractère "inepte", "dénué de sens" des actes compulsionnels qui semble les distinguer radicalement des exercices religieux qui sont conçus "comme symboliques et chargés de sens". Mais il ajoute aussitôt que cette "différence radicale" va être levée grâce à l'investigation psychanalytique. Et FREUD va, à l'aide de nombreux exemples issus de sa pratique, montrer que le caractère "insensé" des actes compulsionnels et leur extrême diversité se ramènent en fait à des "figurations symboliques" (c'est-à-dire masquées, voilées) de "pensées" ou d'"expériences vécues" de la plus haute importance pour l'économie psychique du sujet. Et il nous dit que "le cérémonial dérive de ce qu'il y a de plus intime dans le vécu de l'intéressé, la plupart du temps du vécu sexuel", ce qu'il illustre

<sup>55</sup> FREUD parlera de "refoulement" dans le cas de la névrose et de "rejet" dans le cas de la psychose. Remarquons que DURKHEIM compare à plusieurs reprises religion et délire dans les *Formes* (voir pp. 10, 97, 124, 123, 323-324). Comme il l'écrit p. 324, "Il est bien vrai que la vie religieuse ne peut atteindre un certain degré d'intensité sans impliquer une exaltation psychique qui n'est pas sans rapport avec le délire. C'est pour cette raison que les prophètes, les fondateurs de religion, les grands saints (...) présentent très souvent des signes d'une nervosité excessive". Mais il notera que ce qui sauve la religion (instituée) du délire, c'est l'intervention d'une instance tierce qui permet de tenir l'"objet" à distance.

par une série de cas cliniques. La vérité du symptôme est donc voilée et son efficacité même en tant que “compromis” dans l’économie psychique du sujet suppose qu’elle soit effectivement masquée.

Le statut de “compromis” des actes compulsionnels et du “cérémonial” dans lequel ils s’insèrent parfois est fondamentalement motivé par le fait que la motion refoulée (et les représentations qui y sont associées) représente une source d’angoisse pour le sujet dans la mesure où le surgissement de celle-ci est associée à une violente culpabilité (par rapport à une jouissance interdite). FREUD ne peut que qualifier cette culpabilité d’”inconsciente” dans la mesure où elle semble ignorée du sujet. Les symptômes obsessionnels sont donc le produit d’un “compromis entre des puissances psychiques” qui s’effectue à l’insu de celui qui est en affecté.

Sans plus développer ce point ici, il importe de remarquer pour notre propos que les symptômes névrotiques sont le produit de nombreux “déplacements” qui, nous dit FREUD, “modifient toujours d’avantage le tableau des phénomènes morbides” - le représentant de la pulsion refoulée étant régulièrement sujet à des substitutions qui, d’une certaine manière, éloignent le sujet de la vérité de ses symptômes. C’est ici que FREUD fait remarquer que des phénomènes similaires se passent dans le domaine religieux où les formes des rituels, le contenu des croyances s’éloignent de plus en plus du “contenu de pensée” originel. Ceci pourrait expliquer, nous dit-il, “pourquoi les religions elles aussi sont périodiquement en butte aux attaques de réformes qui s’efforcent de rétablir le rapport de valeur originaire”.

Ce petit texte contient en germe toute la problématisation freudienne des phénomènes religieux à partir de son expérience clinique, du moins sur le versant des névroses. Ce que FREUD nous apprend, tout comme DURKHEIM mais en le formulant de manière plus explicite, c'est que la problématique religieuse engage autre chose chez l'humain que la demande de sens ou la recherche de “biens du salut” qui puisse lui fournir des “raisons individuelle ou sociale d'exister”<sup>56</sup> (bien que cet aspect ne soit pas négligeable). La problématique contemporaine des nouveaux mouvements religieux dont on connaît la valorisation de l’émotionnel témoigne à suffisance de la part d’affection qui nourrit l’adhésion ou la rupture avec une communauté religieuse.

Nous pouvons en tous cas constater le parallélisme entre la démarche de Freud et celle de Durkheim. L'un (à propos des phénomènes religieux) et l'autre (à propos des symptômes névrotiques) sont frappés par l'extraordinaire diversité des “formes” et leur caractère souvent mystérieux, fuyant et incompréhensible. Mais ils postulent que ces phénomènes ne sont pas insensés, qu'il ne s'agit pas d'”illusions”, de “chimères”, ou de “simulation”, mais bien de la manifestation “travestie” d'une vérité essentielle<sup>57</sup>. Et que

<sup>56</sup> Nous reprenons ici les termes utilisés par Pierre BOURDIEU dans son article *Genèse et structure du champ religieux* où l'articulation de la fantasmatique individuelle aux productions du champ religieux fait malheureusement totalement défaut. Il est vrai que dans un texte très récent, publié comme “avant-propos dialogué” au livre de Jacques MAITRE, *L'autobiographie d'un paranoïaque* (1994), Pierre BOURDIEU se montre beaucoup plus sensible à cet aspect. Sur cette problématique du religieux comme “interface”, “zone intermédiaire”, entre la fantasmatique individuelle et le social, voir les travaux de Jacques MAITRE (e.a. : *Idéologie religieuse, conversion mystique et symbiose mère-enfant*, 1981).

<sup>57</sup> Un point commun à FREUD et à DURKHEIM est l'importance fondamentale qu'ils accordent à la “réalité” de l'expérience des individus, même s'ils ont pour visée de montrer en quoi cette “expérience” est la manifestation d'une “autre réalité” qui ne s'avance que “voilée”. Ils ne rejettent ni la maladie mentale ni les phénomènes religieux dans les ténèbres de l’”irrationalité”, de la “simulation” ou de la “manipulation”, mais ne prennent pas plus pour argent comptant l'interprétation que les croyants et les “malades” fournissent de leurs croyances ou de leurs “symptômes”.

derrière la diversité des croyances ou des “actions cérémonielles” des névrosés se trouve une “réalité” que l’un appellera “énergie psychique qui se dégage de la vie en commun” et l’autre “libido<sup>58</sup>” qui apparaît fondamentalement comme une “force” ambivalente, à la fois aimable et dangereuse, marquée dans les deux cas par l’étonnante capacité de se “déplacer”, de se “transformer”… Il est par ailleurs intéressant de remarquer combien cette “réalité”, autant chez FREUD que chez DURKHEIM, va osciller entre la “chose” (libido, énergie) et la “pensée” (la réalité des idées, les pensées inconscientes).

Dans *Totem et Tabou*, analysant le même matériau ethnographique que DURKHEIM, FREUD va tenter de produire une interprétation psychanalytique de la “vie sociale des peuples primitifs” centrée sur les notions de “tabou” (un système d’interdits dont les raisons, nous dit Freud, semblent souvent énigmatiques et ignorées de ceux qui s’y soumettent) et de “totem” (la question de la parenté, de l’exogamie et de l’interdit de l’inceste). Il finira, chemin faisant, par remonter au “grand événement par lequel la civilisation a débuté”, le “point de départ de la constitution de la religion” (dont il discutera longuement, en fin d’ouvrage, la question de savoir s’il renvoie à la “réalité matérielle” ou à la “réalité psychique”). Sans nous livrer ici à une lecture détaillée de cet ouvrage, il est frappant de voir combien l’analyse freudienne du tabou va accorder de l’importance à l’ambivalence, l’ambiguité qui caractérise le rapport entre les individus et ce qui fait l’objet de l’interdit, de la prohibition. Il procède à nouveau par comparaison du matériau ethnographique relatif aux coutumes “australiennes” avec ce qu’il a constaté dans sa propre clinique des névrosés.

A l’origine des interdits que le névrosé s’inflige et qui constitue son “rituel privé”, comme nous l’avons vu, il y a “un plaisir intense” qui s’est trouvé opposé à une “prohibition extérieure”. Dans ces conditions, le symptôme névrotique apparaît comme un compromis inconscient entre la prohibition et la jouissance interdite. L’enracinement profond de la névrose et son caractère énigmatique, répétitif, trouvant son explication dans le fait que le conflit psychique est inconscient, que la “cause” du symptôme est oubliée, perdue, refoulée. De même, dit-il, à l’origine des différents tabous on retrouve deux types de prohibitions : celles qui sont relatives au meurtre de l’animal totem et celles qui concernent les rapports sexuels avec des individus de sexe opposé appartenant au même totem. “Telles devaient donc, écrit FREUD, être les tentations les plus anciennes et les plus fortes des hommes”. Il en déduit que “le tabou est un acte prohibé vers lequel l’inconscient est poussé par une tendance très forte”. On reconnaîtra bien sûr ici la clef de voûte de l’édifice freudien, à savoir le complexe d’Oedipe et ses deux “crimes” : meurtre du père et épousailles de la mère.

Et c’est à ce moment de son raisonnement que FREUD va faire appel à Robertson SMITH (ce qu’avait fait aussi DURKHEIM) et à la “cérémonie singulière” que celui-ci avait décrite dans son ouvrage sur “La religion des Sémites”, à savoir le repas totémique. Il va, tout comme DURKHEIM pour l’Intichiuma (que FREUD évoque également), insister sur la relation entre la commensalité du repas totémique et la reliance sociale que celui-ci (re)suscite entre les membres du clan qui y prennent part. La transgression collective de l’interdit qui frappe l’animal totémique et l’absorption de sa chair débouche sur une “fête bruyante” (orgiaque, extatique) qui renforce les liens du clan. Dans la mesure où le totem est identifié à une figure paternelle, c’est bien dans la mise à mort et la

<sup>58</sup> Que JUNG nommera d’ailleurs “énergie psychique” (une “énergie mentale non spécifiée”), en désaccord sur ce point (et sur bien d’autres) avec FREUD qui n’abandonnera jamais sa théorie de l’étiologie sexuelle (au sens large que Freud donne au “sexuel”) des névroses et des psychoses.

dévoration de celui-ci que la communauté retrouve un moment une sorte d’union fusionnelle en-deçà de la loi (que ce soit celle du “père primitif” ou celle qui a suivi son meurtre supposé). Comme si l’émotion festive du repas totémique renvoyait à une double situation “pré-historique” ou “extra-sociale” (inaccessible, immémoriale...) : celle du meurtre inaugural d’un père omnipotent et d’une socialité fusionnelle, orgiaque<sup>59</sup> en dehors de toute loi, de toute séparation. D’où l’ambivalence des religions, nous dit FREUD, qui “servent à entretenir le souvenir du triomphe sur le père” autant que le repentir consécutif à celui-ci<sup>60</sup>.

### 3. LA DOMESTICATION DES EMOTIONS RELIGIEUSES

Cette tension entre une “expérience émotionnelle primaire” (extatique, orgiaque, mystique, immédiate, “extra-sociale”) et la domestication de celle-ci par le processus d’institutionnalisation est un sujet familier des sciences de la religion. Danièle HERVIEU-LEGER, dans *De l’émotion en religion*, analyse cette conception d’un “religieux à deux vitesses” ou à deux “paliers” qui est présente chez de nombreux auteurs (W. JAMES, E. DURKHEIM, P. BERGER...). D’une part le contact émotionnel direct avec le sacré qui constitue l’expérience primitive et fondatrice, le “religieux pur” (ineffable, irréductible, éphémère... mais aussi inviable, intolérable) dont l’intensité est génératrice de danger, de menaces pour l’individu et pour la société. Et de l’autre un processus d’institutionnalisation qui vise à domestiquer, acclimater, réguler cette expérience pour la rendre compatible avec la vie sociale, les nécessités de la vie quotidienne. Ce processus ne va pas sans une certaine “euphémisation de l’intensité attachée à l’expérience initiale”, même si la fonction des traditions religieuses, selon P. BERGER (*The heretical imperative*) est de la fixer pour en éviter en quelque sorte l’oubli (“Mémoire de la voix nocturne de l’ange dans la grisaille des jours ordinaires” écrit-il). Il s’agit, pour la tradition religieuse, d’être “à la fois un rappel permanent de l’expérience fondatrice et une protection indispensable contre les effets déstructurants que comporte celle-ci”.

Nous retrouvons bien ici ce double mouvement d’attrance et de rejet qui présente un très forte homologie structurale avec celui du symptôme freudien : à la fois manifestation de l’émotion refoulée et protection contre celle-ci. La religion instituée y apparaît bien comme une “formation de compromis” avec cette émotion dangereuse et déstabilisatrice. Un compromis qui est le fruit d’un travail d’incorporation de l’expérience dans un dispositif symbolique qui va l’éloigner de plus en plus de son “rapport de valeur originale” comme dit FREUD (cfr supra) et s’installer dans “une fonction d’attestation de l’ordre social”. Et susciter un perpétuel retour “en amont” de type protestataire, vers la “source originale” dans les multiples formes d’effervescences religieuses”.

Mais, comme le note HERVIEU-LEGER en se référant à WEBER (op. cit., p. 232-241), l’institutionnalisation de l’expérience primitive et émotionnelle est aussi un processus créateur générant un univers symbolique riche et complexe qui s’articule à l’univers social, “s’accorde au régime dominant des rapports sociaux”. Les voies mêmes à travers lesquelles l’expérience fondatrice (individuelle ou collective), va se trouver insérée dans un système de représentations sont celles qui lui sont ménagées par l’univers

---

<sup>59</sup> WEBER parlait de l’orgie comme forme sociale de l’extase religieuse.

<sup>60</sup> La “révolte filiale”, écrit-il, est présente sous des “formes voilées et dissimulées” dans les “formations religieuses postérieures” (au totémisme), ce qui souligne le caractère de compromis de celles-ci.

symbolique d'une communauté humaine donnée. L'alchimie religieuse apparaît donc autant transfiguration, sacralisation du monde social que socialisation (incorporation dans le langage, institutionalisation, ritualisation) de l'émotion des origines et, pour chaque individu, de la part la plus intime de son être. Elle travaille, si l'on peut dire, sur les deux versants à la fois, insérant le "coeur de l'être" ("das kern unseres wesens", écrivait FREUD pour désigner le noyau de la réalité psychique) dans un système de représentations et de pratiques qui, sur l'autre versant, transfigure l'univers social (que ce soit sous un mode attestataire ou contestataire). De ce point de vue, le religieux apparaît bien comme un "interface" entre l'univers désirant des individus et le monde social<sup>61</sup>.

## B. La promesse des retrouvailles

Nous avons pris appui sur les travaux de DURKHEIM et de FREUD pour articuler notre approche générique du religieux comme trouvant sa source dans ce qui, de l'expérience humaine, individuelle ou sociale, ne peut être pensé (constituant la clé de voûte trouée de l'univers symbolique, du système de sens socialement déterminé à travers lequel s'effectue la socialisation et l'individuation de l'être humain)<sup>62</sup>. Que ce soit, selon DURKHEIM, dans le fait que la "pensée" ne pourra jamais totalement rendre compte du réel ou chez FREUD dans le fait que la condition humaine est caractérisée par un refoulement original, par l'inaccessibilité d'un "événement" dont les échos lointains et déformés nourrissent une irréductible nostalgie et le sentiment d'un manque incomblable.

Le propre des croyances religieuses semble bien de soutenir l'idée que cette perte n'est pas irrémédiable et que l'homme peut retrouver son intégrité perdue, surmonter sa division interne, (re)devenir enfin lui-même. La conception du salut dans les différentes religions se structure autour de cette promesse centrale. Extinction du cycle des renaissances, abolition dans le Brahman comme "l'écoulement du fleuve dans la mer" ou plongée dans la "suprême réalité de Shiva" dans l'hindouisme, libération de l'élément dionysiaque de sa gangue titanique dans l'orphisme, promesse eschatologique

---

<sup>61</sup> Comme l'écrit Jacques MAITRE, "l'emprise de la religion s'ancre dans l'interface entre le renforcement qu'elle procure aux idéologies des groupes les plus divers et le langage du désir qu'elle tient au sujets individuels : ce dispositif capte l'adhésion des individus à des stratégies sociales (...) et il légitime socialement chez ces mêmes individus des processus psychiques qui, sans cela, seraient tenus par les instances de contrôle social pour un refus pathologique de la réalité" (in *Idéologie religieuse, conversion mystique et symbiose mère-enfant*, 1981, p. 66). Comme l'auteur le fait remarquer dans la conclusion de son article, cet "interface" présente des similitudes avec l'"objet transitionnel" tel que théorisé par le psychanalyste D.W. WINNICOTT. Il s'agit d'un objet (bout de drap, chiffon...) auquel l'enfant s'attache entre l'âge de 4 et 12 mois, dans la phase de transition (d'où son nom) entre la première relation à la mère et la relation d'objet. Comme WINNICOTT le remarque lui-même, "Ce champ intermédiaire d'expérience (...) va se prolonger tout au long de la vie, dans l'expérience intense qui appartient au domaine des arts, de la religion...". Nous verrons plus loin que GIDDENS fait aussi appel au phénomène de l'"objet transitionnel" pour construire la notion de "sécurité ontologique" et de "socialité inconsciente".

<sup>62</sup> Nous reprenons ici les termes utilisés par Thomas LUCKMANN dans *The invisible religion*. En y ajoutant que cette bêance des univers symboliques implique une socialisation "incomplète" et un "reste" qui fait retour dans l'expérience religieuse individuelle (avec sa part "émotive", "corporelle"). L'identité individuelle (le "Self" socialement construit dont parle LUCKMANN) est elle aussi marquée par l'incomplétude.

ou “montée vers le UN” du christianisme<sup>63</sup>... Il s’agit bien d’une abolition de la division du sujet. Ce qu’exprime clairement un auteur comme Pierre PELLETIER<sup>64</sup>, théologien, psychanalyste : “Ce sont là toutes les façons culturellement différentes de dire que l’être humain est un sujet “barré”, scindé, inadéquat à lui-même, et aussi, et c’est cela une religion, qu’il est possible de dépasser, de transcender cette “barre” et de (re)trouver la plénitude, l’adéquation perdue, et, dans le christianisme, l’union avec Dieu.” (*Regard clinique sur les nouvelles religions*, 89-90)<sup>65</sup>.

Il suffit de parcourir la littérature diffusée par les nouveaux mouvements religieux pour se rendre compte que c’est bien cette affirmation qui est leur point commun. Même si plusieurs de ces mouvements s’affirment comme non-religieux, ils n’en promettent pas moins à leur adeptes de “réaliser leur plein potentiel”, de vivre une expérience directe de “l’intelligence pure”, d’atteindre un état de “conscience cosmique”<sup>66</sup>. En ce sens, la mouvance du New Age est religieuse dans la mesure où la promesse du Verseau, telle qu’elle est énoncée par de multiples groupes, affirme clairement que l’être humain peut se réaliser complètement, “rejoindre son vrai Soi”, renouer avec son origine sacrée. Quant à la mort, elle est niée par la croyance très répandue en la réincarnation mais aussi par le fait que chaque être humain est supposé contenir une parcelle (qui équivaut au tout selon la théorie holographique) de la Conscience Cosmique (immortelle par définition).

Mais l’analyse que nous avons faite en partant de DURKHEIM et FREUD nous a appris autre chose. A savoir que cette “réalité perdue”, cet “objet impensable” reste présent de manière évanescante dans l’expérience humaine, et d’une présence qui n’est pas celle d’une “pensée”. “Présence” qui peut “ressurgir”, “faire signe”, donner le sentiment confus que nous restons “reliés” à quelque chose, générer une “expérience” qui pendant une très courte durée nous donnera accès à une autre dimension de nous-mêmes. Extase individuelle ou collective, violente ou paisible, qui tel l’*intichumia* australienne ou l’expérience mystique, soulève l’humain au-dessus de lui-même et brise sa “capsule individuelle” dans une transe fusionnelle ou un moment “proustien”. Que celle-ci soit exprimée comme un sentiment d’union intime avec le Créateur, une dilution dans la Totalité Fluide du Cosmos ou une intense communion de groupe (et dont, il faut bien le souligner, le caractère n’est pas nécessairement “heureux” - l’acmé de la bonté rejoignant bien souvent celle de la douleur), n’est pas significatif à ce niveau-ci de notre analyse. Ce qui importe est la présence d’un “reste” consécutif à l’opération de coupure inaugurale qui nous a constitué comme individualité séparée et qui, dans certaines circonstances, peut se replacer au centre de l’expérience humaine et submerger celle-ci.

En d’autres mots, l’individuation du petit d’homme à travers le processus d’identification symbolique et le “détachement” consécutif du “flux de l’expérience immédiate” (pour utiliser les termes de LUCKMANN) est à la fois producteur d’une

<sup>63</sup> Comme l’exprime C. DELHEZ dans un livre consacré au Nouvel Age, “la foi nous fait espérer des retrouvailles” et “Le ciel procure l’accomplissement poursuivi tout au long de notre longue marche. Il est le lieu des retrouvailles tant espérées” (in *Nouvel Age, un regard chrétien*, p. 116 et 126).

<sup>64</sup> Pierre PELLETIER est membre du “Centre d’Information sur les nouvelles Religions” (Québec).

<sup>65</sup> DURKHEIM utilise des termes quasi similaires pour évoquer les “rites positifs” (destinés à se rapprocher du sacré) : “... l’homme ne peut commercer avec les êtres sacrés sans franchir la barrière qui, normalement, doit l’en tenir séparé” (*Formes*, p. 483 - nous soulignons).

<sup>66</sup> Une lecture attentive des doctrines de ces mouvements tels que présentés par J. F. MAYER dans son livre *Sectes Nouvelles* (1985) laisse peu de toute quand à leur caractère religieux, au sens où nous l’entendons ici.

identité séparée et d'une trace de ce qui précédait la séparation (les deux étant indissociablement liés)<sup>67</sup>. Ce qui génère le sentiment d'une perte irrémédiable (celle du "flux de l'expérience immédiate" tel que fantasmée après-coup) et une irrésistible nostalgie de l'état d'"avant la séparation". Dans ce contexte, la croyance religieuse est en quelque sorte ce qui vient tenter de suturer cette béance (et donc faire écran à l'angoisse), mais en suivant les voies ménagées par l'univers symbolique d'une communauté humaine donnée. Elle se propose donc de remédier à la perte consécutive à la socialisation et prend appui, au plus intime de l'individu, sur ce qui a été perdu dans le processus de socialisation. En ce sens, elle propose bien l'impossible : une transfiguration de l'homme qui conjugue d'une manière ou d'une autre le maintien de son identité (ou du moins de sa conscience, réincarnée ou non) avec *les retrouvailles d'un état d'avant la séparation*. Ce "gain" ne va pas sans quelques "sacrifices" - des exemples récents nous montrent jusqu'à quelles extrémités ceux-ci peuvent conduire.

De ce point de vue, le New Age est profondément religieux. Comme nous l'avons vu plus haut, l'ouvrage de référence que constitue *Les Enfants du Verseau* présente de manière réitérée l'objet de la quête (des "conspirateurs") comme un "retour à la source", "un retour chez soi si longtemps espéré". M. FERUGUSON va même jusqu'à affirmer que "l'objet perdu doit bien se trouver quelque part" (op. cit., p. 83). Le thème de l'abolition des séparations et des retrouvailles avec l'unité perdue<sup>68</sup> est un leitmotive qui se légitime et se plaibilise autant en prenant appui sur le discours de la science (principe de "non-séparabilité" en physique quantique, théorie des écosystèmes et hypothèse Gaïa, médecine holistique...) que sur celui des diverses religions (principe de non-dualité des religions orientales, mystique chrétienne, chamanisme, etc.) ou de la psychologie humaniste et le mouvement du potentiel humain (développer toutes ses potentialités, retrouver son identité profonde).

Il nous reste à développer notre hypothèse de départ en examinant de quelle manière le New Age, comme système de sens, constitue un compromis entre ce désir des retrouvailles d'un état non-séparé et certains aspects du monde social où il s'est développé. Nous prenons appui sur les analyses de GIDDENS pour dégager les lignes de forces de ce qu'il désigne du nom de "haute modernité" ou de "société post-traditionnelle".

---

<sup>67</sup> On retrouvera ici la double définition du sacré chez DURKHEIM : le code disjonctif primordial qui est un opérateur de la séparation et le "reste" de cette opération (l'"énergie", le "mana" comme définition substantielle). C'est par ailleurs bien dans cet "écart entre les expériences intimes des sujets et leur symbolisation sociale", "cet espace non recouvert par les significations sociales" que Françoise CHAMPION situe le lieu de l'expérience singulière du "mystique-ésotérique" (cfr *De l'émotion en religion*, pp 32-33).

<sup>68</sup> Comme l'a souligné D. HERVIEU-LEGER à propos des communautés néo-rurales, le thème du "retour" à un monde rural idéalisé, version nouvelle du Royaume, s'inscrit bien dans la perspective d'une retour à ce qui a été perdu (l'harmonie pré-moderne entre l'homme et la nature) qui permettent "les retrouvailles de l'homme avec son être même" (in *Apocalyptique écologique et "retour" de la religion*, 1982, p. 54, nous soulignons).

### III. Modernité, réflexivité et reste de la tradition

Le soi en transformation est un architecte dessinant son propre environnement (...) c'est un sculpteur libérant sa propre forme du bloc de l'habitude (...) il tient son journal intime, rédige son autobiographie, examinant les fragments de son passé comme un archéologue.

**Marylin Ferguson**, *La conspiration du Verseau*

#### A. Les contours de la haute modernité selon A. Giddens

Les travaux qu'Anthony GIDDENS a consacré à la modernité contemporaine<sup>69</sup> (qu'il désigne du terme de "late modernité" ou "high modernity") nous intéressent particulièrement dans la mesure où il tente de lier les effets de la modernité en "extension" (la mondialisation) et de la modernité en "intension" (la construction réflexive de soi), d'articuler la "dialectique du local et du global". Il nous présente une vue d'ensemble du processus de radicalisation de la modernité à l'intérieur duquel, nous semble-t-il, un phénomène religieux<sup>70</sup> comme le New Age peut trouver son interprétation sociologique.

Rappelons que pour GIDDENS la "haute modernité" peut se caractériser comme "la modernité se comprenant elle-même plutôt que le dépassement de la modernité en tant que telle" (d'où le rejet de la notion de "postmodernité"). Si dans un premier temps la modernité s'instaure contre les traditions en découvrant leur arbitraire, leur contingence et sape la légitimité des garants méta-sociaux, la "seconde modernité" ou "modernité réflexive" se met en place à partir du moment où elle se tourne vers elle-même et se prend pour objet de sa réflexivité. Alors que la Raison triomphante et le Progrès providentiel s'étaient en quelque sorte substitués à la Providence divine dans le premier mouvement de la modernité, la radicalisation de celle-ci leur substitue un savoir qui n'est jamais valable que "jusqu'à nouvel ordre" et dont le caractère éphémère, incertain, constitue un environnement particulièrement instable et changeant. Une des conséquences importantes de cette radicalisation de la modernité est la fragilisation sinon la "dérobade définitive" du sol identitaire où peuvent s'enraciner les individus et les communautés humaines<sup>71</sup>. Comme l'exprime GIDDENS, la modernité radicale est un "runaway world", un monde qui se dérobe, caractérisé par un changement social rapide et profond que nul ne semble véritablement pouvoir contrôler (d'où l'image du "juggernaut of modernity", le mot "juggernaut" provenant de l'hindi "Jagganath", un grand char surmonté d'une statue de Krishna - "le seigneur du monde" - que l'on

---

<sup>69</sup> Nous faisons référence ici à *The consequences of Modernity* (1990), *Modernity and Self-Identity* (1991), *The transformation of intimacy* (1992), *Living in a Post-Traditional Society* (1994).

<sup>70</sup> GIDDENS lui-même est interloqué par la persistance et la résurgence de mouvements religieux dans les sociétés "hautes modernes". Il annonce dans un texte de 1991 (in BRYANT G.A. et JARY D., *Giddens's Theory of structuration - A critical appreciation*) son intention d'écrire un ouvrage théorique sur la religion, centré sur "la tension entre le principe que "plus rien n'est sacré" et le persistance ou la redécouverte d'attitudes de religiosité" (op. cit., p. 21).

<sup>71</sup> Cette problématique du mouvement d'affranchissement de la modernité par rapport à l'emprise du legs de la tradition (tel que mis en scène dans la littérature américaine) finissant par déboucher sur le vide consécutif à la perte de tout point de repère a été remarquablement décrit par Pierre-Yves PETILLON, dans son livre, *La grand-route. Espace et écriture en Amérique* (1979). Rappelons que les transcendentalistes (EMERSON, WITHMAN...) sont à l'origine de ce mouvement (p. cit., pp. 15-35).

promène chaque année à travers les rues et sous les roues duquel se jettent parfois les dévots de la divinité).

La dynamique de la vie sociale moderne est caractérisée par trois éléments centraux - articulés entre eux - qui forment le cœur de l'analyse de GIDDENS :

1. La dissociation de l'espace et du temps. Dans les sociétés prémodernes, l'espace et le temps étaient reliés par la situation d'un "lieu" (a "place") à partir duquel la perception et la mesure des ces dimensions étaient effectuées. La notion maintenant courante d'un temps et d'un espace "abstrait", dégagés d'un ancrage local (à partir duquel on comptait, on mesurait) était largement inconnue. Le processus de la modernité a en quelque sorte "vidé" le temps et l'espace, "dénoué" le lien qu'ils entretenaient à travers leur ancrage dans un "lieu". Selon GIDDENS, les institutions de la modernité sont inconcevables sans cette dissociation du temps et de l'espace qui permet la constitution de systèmes de représentation qui ne sont plus liés à un lieu particulier. Ces deux dimensions ont été en quelque sorte "déliées" et "délocalisées". Cette dissociation du temps et de l'espace est la condition de possibilité de relations sociales "désenchaînées" qui s'articulent dans des espaces/temps "indéfinis" (comme le "cybermonde" d'Internet).
2. Le "descellement", le "déracinement", le "désenchaînement" ("disembedding") des institutions sociales. La modernité n'est pas seulement caractérisée par la différenciation et la complexification croissante des institutions sociales, mais aussi et surtout par leur "délocalisation". Les relations sociales sont extraites ("lifted out"), désenchaînées de leur contexte local. Ce processus de désenchaînement est rendu possible par des mécanismes liés aux "systèmes abstraits" à l'intérieur desquels Giddens distingue deux catégories :
  - les "jetons symboliques" ("symbolic token") qui sont des "média d'échanges" (comme la monnaie fiduciaire) ayant une valeur standardisée, ce qui délivre les échanges d'un enracinement spatio-temporel particulier.
  - les "systèmes experts" qui déploient des savoirs techniques pouvant devenir indépendants des praticiens et dont les procédures peuvent se répandre à travers le temps et l'espace, sans nécessité d'un ancrage local. Les systèmes experts pénètrent jusqu'au cœur de l'intimité du sujet (médecine, psychothérapies diverses...). La confiance ("trust") dans les systèmes experts (indépendamment des personnes qui en sont les agents) est une condition indispensable à leur efficacité. Cette confiance est consécutive à un "bond dans la foi" qui permet de "mettre entre parenthèses" le manque d'information ou l'ignorance.

Avec le développement de la modernité, la confiance dans les systèmes abstraits, les principes impersonnels, devient nécessaire sinon indispensable à l'existence sociale (comme c'est le cas pour la monnaie "fiduciaire"). Giddens fait remarquer à ce sujet que "les religions traditionnelles sont nettement différentes des systèmes abstraits modernes, étant donné que leurs figures personnalisées autorisent un transfert direct de confiance individuelle (...) dans le cas des systèmes abstraits, par contraste, la confiance suppose une foi dans des principes impersonnels". De ce point de vue (nous y reviendrons), la conception impersonnelle du divin que l'on retrouve dans le New Age ("l'ordre implicite", l'"énergie cosmique qui circule"), ressemble fort à une "transfiguration" des systèmes abstraits et de la socialité "fluide", "désenchaînée" qui y est associée.

3. La réflexivité institutionnelle profonde (radicale). Les deux premiers éléments forment le contexte de cette réflexivité qu'il faut bien distinguer de la réflexivité propre à toute forme d'action humaine ("monitoring reflexivity"). La modernité se caractérise par un usage régularisé (socialement institué) du savoir dans la vie sociale comme un élément constitutif de son organisation et de sa transformation (c'est un système auto-référentiel). La plupart des aspects de la relation à l'activité sociale et à la nature sont susceptibles d'une révision chronique à la lumière de nouvelles informations ou de nouveaux savoirs (y compris, bien sûr, ceux des sciences sociales). Bien que produite par le projet des Lumières, l'extrême réflexivité institutionnelle de la haute modernité tend à miner ce projet dans la mesure où elle met en cause la certitude du savoir. Il y a une relation profonde entre la modernité et le doute, l'incertitude, ce qui n'est pas, nous dit GIDDENS, seulement "philosophiquement dérangeant" mais aussi existentiellement troublant. Tout savoir vaut "jusqu'à nouvel ordre" ("until further notice"). Les sociétés (pour autant que l'on puisse encore utiliser ce terme) de haute modernité sont soumises à des changements permanents qui ne sont pas le produit des accidents de l'histoire mais bien inscrits dans leur réflexivité institutionnelle. Elles sont, pour reprendre l'expression de LIPOVETSKY, des "civilisations de l'éphémère"<sup>72</sup>.

Les trois éléments que nous venons de décrire définissent une structure spatio-temporelle et un espace social où la "confiance" et la "foi" se trouvent considérablement modifiées par rapport aux sociétés prémodernes. Comme le note GIDDENS, celles-ci étaient largement dominées par des contextes localisés comme le système de parenté, la communauté locale, la tradition et l'ancrage de la religion dans un "lieu" (comme la "civilisation paroissiale"). La globalisation (mondialisation) de la modernité, son extension sur toute la surface de la planète est la conséquence des caractéristiques que nous venons de décrire, à savoir la dissociation spatio-temporelle, le "désenclavement" des institutions sociales et la réflexivité institutionnelle.

## B. Modernité et identité individuelle

Mais dans la mesure où le religieux trouve sa source, selon notre hypothèse, dans la relation qui s'établit entre l'individu et l'univers symbolique de la société où il se socialise, il est utile pour notre propos de porter attention à la manière dont GIDDENS analyse les effets "en intension" de la modernité, à savoir l'impact de celle-ci sur l'intimité du sujet, la constitution de son "self" (l'identité personnelle de l'individu). Selon GIDDENS, les transformations qui affectent l'identité individuelle et la globalisation sont les deux pôles d'une dialectique entre le local et le global dans le champ de la haute modernité. Pour la première fois dans l'histoire humaine, le "self" et la "société" sont interconnectés dans un milieu global. GIDDENS développe particulièrement ce point dans *Modernity and Self-Identity - Self and Society in the late Modern Age* (1991). Le point central de son analyse est que le "self" n'est plus un "donné" mais bien un "construit", le produit d'une action réflexive du sujet sur lui-même. La réflexivité institutionnelle de la modernité pénètre jusqu'au cœur du "self" et le "self", dans un ordre post-traditionnel, devient un projet réflexif. Ceci concerne tout autant la vie psychique de l'individu que son corps. Elle est autant "self-building" que "body-building". D'où l'émergence et la multiplication de "conseils" et de thérapies en tous genres. Dans un "runaway world" où la crise et l'incertitude sont permanents, la

---

<sup>72</sup> Cfr G. LIPOVETSKY, *La Civilisation de l'éphémère*, (1987).

construction réflexive de l'individu ("incertain" pour reprendre le titre du dernier livre d'Alain EHRENBERG<sup>73</sup>) est une préoccupation centrale. L'analyse de GIDDENS rejoint ici de nombreuses considérations sociologiques relatives à la "désaffiliation sociale" et au fait que l'individu "doit compenser seul le déficit des identités collectives" par un travail d'"auto-réflexion" et d'"auto-réalisation autonome"<sup>74</sup>.

Cette "construction réflexive de soi" qui est souvent assistée par de multiples thérapeutes et autres conseils (que ce soit sous forme de "véritables thérapies", de "stages de développement personnel" ou simplement de lectures d'ouvrages de "Self-Therapy") ne doit pas, selon GIDDENS, être uniquement interprétée en termes "négatifs" (comme l'effet débilitant, destructeur de la modernité). Les thérapies ne sont pas seulement une manière de faire face aux nouvelles anxiétés, elles sont aussi l'expression du projet réflexif. La modernité est autant source d'opportunités nouvelles que de catastrophes potentielles, et ceci aussi dans le champ de l'intimité.

Il importe ici de synthétiser d'un côté la manière dont GIDDENS théorise la problématique du "self" et la notion de Self-identity et de l'autre les conséquences de la modernité (dans le sens ici de la modernité "radicale") sur la construction du "self". Le grand intérêt, selon nous, de l'œuvre de GIDDENS, est l'attention qu'il porte en tant que sociologue à la dimension psychique de l'individu (ses premiers textes étaient relatifs au "Suicide" de DURKHEIM - il y contestait la séparation entre la dimension sociologique et la dimension individuelle, psychique du suicide qu'établissait Durkheim).

L'approche psycho-sociologique du "self" (ce qu'il nomme le "make-up psychologique") par GIDDENS est un modèle stratifié composé de trois "couches" en fonction de leur degré de "conscience" : la réflexivité consciente, la "conscience pratique" non-consciente (que l'on peut appartenir à l'"habitus incorporé" de BOURDIEU), et des modes de savoir et de gouvernement émotionnels inconscients. Selon GIDDENS, la "sécurité ontologique" de l'individu trouve sa source dans la conscience pratique, le "ça-va-de-soi" de la vie quotidienne qui est son "ancre cognitive et émotionnelle". Le chaos menace toujours de l'autre côté de cette "practical consciousness", comme le montre une expérience mise en place par GARFINKEL. L'anxiété, l'angoisse font irruption quand les conventions tacites de la vie quotidienne (catégories relatives à l'identité, au temps et à l'espace) se brisent. GIDDENS note qu'il est d'une importance centrale pour la suite de son propos de noter que la conscience pratique qui préserve du chaos est ancrée émotionnellement et pas seulement d'une manière cognitive.

La foi dans la cohérence des catégories de la vie quotidienne est d'une grande importance et l'engagement émotionnel est largement inconscient. Il y a une "socialité inconsciente" qui précède le "je" et le "moi". Celle-ci trouve sa source dans les relations avec les "caretakers" qui est une base de la différentiation entre l'enfant et son environnement. Cette confiance de base est fondée sur la "croyance" que le "caretaker" va revenir après son absence. La confiance de l'enfant dans son "caretaker" lui octroie

<sup>73</sup> Remarquable est la série d'ouvrages récents qui nous parlent d'incertitude : Avant *L'individu incertain* (EHRENBERG, 1995), nous avons eu successivement *La société incertaine* (MIRANDA, 1986), *La famille incertaine* (ROUSSEL, 1989), sans oublier *Les vertus de l'incertitude* (BERTHELOT, 1996). Comme nous l'annonce Ilya PRIGOGINE dans son dernier livre, c'est *La fin des certitudes* (1996).

<sup>74</sup> Cette problématique et les effets qu'elle produit dans le champ du travail social a été bien synthétisée par Jean DE MUNCK (cfr *L'Etat social dépassé ?* in *La Revue Nouvelle* 5/92) dans un dossier consacré à l'"aide psycho-affective".

une sorte d'innoculation émotionnelle contre l'angoisse. C'est la base d'un cocon protecteur que les humains "normaux" transportent avec eux. Ce cocon protecteur est une sorte de sens de l'"irréalité" (la présence de l'autre malgré son absence) et une ferme conviction de sécurité. Il met "entre parenthèse" des événements qui pourraient menacer la sécurité physique ou psychique de l'agent. GIDDENS fait de nombreuses références à WINNICOT, GARFINKEL, ERICSON et à la notion d'"objet transitionnel (cfr supra, p. 25). Remarquons simplement ici le fait que GIDDENS place les notions de croyance et de foi au cœur même de la socialisation et que celle-ci comporte un substrat émotionnel auquel il accorde une importance centrale. Selon lui, *la socialisation qui est un processus de séparation s'accompagne de la croyance en un retour de ce qui a été perdu.*

Cette "socialité inconsciente" est selon GIDDENS le fondement même du "self". La foi, la croyance est ce qui protège l'individu de l'angoisse générée par la séparation avec le premier "caretaker". Une sorte de "contrat implicite" (la croyance au retour) protège l'individu de l'angoisse radicale (les termes utilisées par GIDDENS donnent à penser que cette angoisse est très proche de la notion de "Hilflosigkeit" développée par FREUD) et forme l'assise de sa socialité que GIDDENS situe clairement à un niveau infra-réflexif.

Cette analyse de GIDDENS au cœur du processus de socialisation, tel qu'il s'effectue chez l'enfant, nous semble particulièrement intéressante dans la mesure où elle situe l'origine de la croyance dans ce moment de séparation d'avec le premier "caretaker" (le plus souvent la mère) qui s'accompagne (mais pas toujours) d'une promesse de son "retour". D'autre part, la problématique émotionnelle qui se noue au processus de socialisation et à la constitution de l'identité individuelle (jamais complètement "séparée", "autonome" dans la mesure où un "reste" demeure qui est à la base de ce "cocon protecteur" dont parle GIDDENS) nous paraît pouvoir s'articuler à ce que nous avons développé dans les pages qui précèdent sur le substrat "émotionnel" du religieux (et sa relation avec l'objet perdu). Comme nous l'avons déjà souligné par ailleurs, la "promesse du Verseau" (la promesse du berceau ?) qui est le noyau prophétique du New Age n'est qu'une grande variation sur le thème de la "non-séparation" et des "retrouvailles".

Il importe donc ici de prendre la mesure des "conséquences de la modernité" sur le "self". Alors que l'univers traditionnel offrait un cadre assurant une sécurité aux choses et aux êtres à l'intérieur duquel les éléments moraux et cognitifs étaient mélangés ("le monde est comme il est parce qu'il doit être comme il est"), celui de la modernité (et à fortiori de la "haute modernité") est au contraire caractérisé par le changement, l'impermanence<sup>75</sup>, l'incertitude... L'individu y devient responsable de son "self" conçu comme un projet réflexif qui se développe de manière continue tout au long de l'espace de vie ("lifespan") et qui articule sa cohérence à travers une "narration" (une "autobiographie") dont le journal intime est une concrétisation typique. Cette construction réflexive du "self" s'étend également au corps, ce qui explique la prolifération des régimes alimentaires, des pratiques de construction du corps (arts martiaux, disciplines orientales comme le Tai Chi Shuan, Shiatsu, Qi-Gong...). Responsable de la "construction de soi", de la maximisation de son "potentiel" (tout le

---

<sup>75</sup> On sait combien la notion d'impermanence est au cœur du Bouddhisme (qui propose une éthique permettant de dépasser la souffrance générée par celle-ci). On pourrait interpréter le succès considérable du bouddhisme parmi les couches sociales dominantes les plus touchées par les effets de la haute modernité comme le souci d'à la fois assumer et dépasser l'impermanence caractéristique de la haute modernité.

mouvement du “potentiel humain” né dans la Californie des années 60 est à comprendre dans ce contexte), l’individu est en haute modernité guidé par un souci éthique d’authenticité (“to be true to oneself”) et un impératif de réalisation de soi qui nécessite de surmonter les “blocages émotionnels” et de se connaître afin d’échapper à la répétition de schèmes inconscients.

Il ne s’agit donc pas là uniquement d’une “culture du narcissisme” comme Charles TAYLOR l’a bien souligné<sup>76</sup>, mais bien d’une auto-construction de soi qui peut-être un charge particulièrement lourde. En haute modernité, il est en quelque sorte demandé à l’individu d’être un “self-made-man” doté d’un “man-made-self”. Dans cet univers où la pluralité des styles de vie, la segmentation du monde social, le doute méthodique et institutionnalisé, le “désenchaînement”, l’individu est confronté à une multiplicité de choix où le recours aux systèmes expert des thérapies ne peut que se développer. Le “pilote automatique” de la tradition ne peut plus être une référence là où le changement et la réflexivité institutionnelle pénètrent tous les aspects de la vie sociale.

Dans la mesure où GIDDENS avait situé la “sécurité ontologique” de l’individu dans la conscience pratique, le “ça-va-de-soi” de la vie quotidienne qu’il considère comme son “ancre cognitive et émotionnelle”, on peut se demander si l’univers de la haute modernité n’est pas caractérisé par une croissance considérable de “l’insécurité ontologique” (que le développement des “assuétudes” diverses permet de “colmater”). GIDDENS interprète le phénomène du fondamentalisme religieux comme une réaction à ce système sans “final authorities”, bien que dans les sociétés de haute modernité le retour (ou recours) à des autorités “traditionnelles” soit aussi l’expression du choix d’un “style de vie” parmi d’autres - et donc également marqué du sceau de la modernité.

Mais la modernité radicale, dans son mouvement réflexif et autoréférentiel, exclut, séquestre de son champ une série d’expériences qui ne peuvent être “contrôlées”, “expliquées”, “internalisées”. Elle se heurte à un impossible à savoir (ou à supporter) que GIDDENS va désigner d’”expériences ultimes” (la mort, la folie, la maladie, la “nature” extrinsèque) et que l’on retrouve aussi dans un texte plus récent (*Living in a Post-Traditional Society*) à travers la problématique de la “compulsion de répétition” dans le champ des thérapies. C’est à ce “reste” de la haute modernité que nous allons porter notre attention, avant de nous tourner vers le Nouvel Age et d’analyser les relations qu’il peut entretenir avec ce qui échappe au projet réflexif dans la “transfiguration mystique” de la haute modernité, qui forme l’ossature de son message prophétique.

### C. Modernité et compulsion de répétition

*Living in a Post-Traditional Society* est un texte d’une cinquantaine de pages que GIDDENS a publié dans un ouvrage collectif, *Reflexive modernization* (1994). De manière quelque peu “apocalyptique”, GIDDENS y note d’entrée de jeu que nous sommes à “une époque de fins” (“a time of endings”) dessinant un “nouvel agenda”

<sup>76</sup> Dans *Le Malaise de la Modernité* (1994). TAYLOR montre bien que derrière “l’idéologie de l’épanouissement de soi” ou “la culture du narcissisme” il y a un “idéal moral de l’authenticité”. Cette éthique de l’authenticité est liée à l’avènement de la modernité qui a entraîné un déplacement de la “source morale” de l’extérieur vers l’intérieur. La “voix intérieure” est devenue une source éthique, comme ROUSSEAU l’avait déjà affirmé (“la voix de la nature est en nous”). Il faut résister au conformisme, “trouver le modèle en soi” (ce qui était le fondement éthique des transcendentalistes - cfr la Self-reliance d’EMERSON), réaliser sa propre potentialité. On reconnaîtra sans peine une illustration radicale de cet impératif catégorique dans le film *Le cercle des poètes disparus*.

pour les sciences sociales et pour le “monde social”. Epoque de transition qui voit l’émergence d’une “société post-traditionnelle” dont il va tenter de dégager les traits centraux.

GIDDENS analyse d’abord les voies du processus de transformation sociale qui oeuvrent à la mutation de sociétés dont le cœur (la famille, la sexualité, les communautés locales) étaient encore largement de type “traditionnel”. Nous y retrouvons les éléments que nous avions dégagés plus haut, à savoir les deux axes de la modernité en extension (sa généralisation sur toute la surface du globe) et en intension (ses effets dans la vie quotidienne de l’individu). L’interconnection et l’interdépendance croissante entre le local et le global, entre l’individu et la mondialisation des champs sociaux sont pour GIDDENS le sujet-clé du “nouvel agenda” des sciences sociales. Ce qui ne signifie pas que les collectivités et les groupements intermédiaires disparaissent, mais bien qu’ils se redessinent et se réorganisent dans ce nouveau contexte.

Personne ne peut échapper à cette “grande expérience” (“experiment”) de la modernité qui n’est plus assurée des garants méta-sociaux que la “première modernité” avait conservés (la Raison, le Progrès providentiel) et ouvre sur un avenir incertain, où le risque et le doute équilibrent les opportunités, les chances, le savoir. Quelle place la “tradition” va-t-elle conserver dans ce monde social qui semble rompre définitivement avec elle ? C’est cette question que GIDDENS va traiter dans une grande partie de son texte. Ce qui suppose d’examiner ce qu’est une “société traditionnelle” d’un point de vue générique et de se demander ensuite ce qui “reste” de cette tradition dans l’univers de la haute modernité.

La tradition selon GIDDENS est essentiellement associée à la notion de répétition qui renvoie au temps, au contrôle du temps. Le passé, les temps passés sont conçus de manière à développer la plus forte influence sur le présent. En conséquence, le futur est lui-même modelé sans qu’il soit nécessaire de le concevoir comme un “territoire séparé”. La tradition est liée à la mémoire collective, associée à une conception “ésotérique” (“formulaic”) de la vérité qui est assurée par des “gardiens” et génère une “force de liaison sociale” qui est à la fois morale et émotionnelle. Quant à la mémoire collective, écrit GIDDENS en se référant à HALBWACHS, elle est le fruit d’une perpétuelle reconstruction en fonction du présent et non une simple réminiscence du passé. Dans la mesure où la mémoire collective “embraye” directement sur des pratiques sociales, le rituel assure cette connexion entre la reconstruction du passé et son actualisation pratique. Le langage rituel relatif à une conception ésotérique de la vérité met en oeuvre la dimension performative du langage (et non son aspect référentiel) et nécessite des “gardiens” qui seuls ont accès à la “vérité” des formules sacrées que la plupart des membres de la communauté ne comprennent pas (ce qui assure paradoxalement l’efficace du cœur ésotérique de la tradition). Les gardiens de la tradition peuvent faire penser aux experts des sociétés modernes, mais une différence tranchée les sépare nous dit GIDDENS : les gardiens de la tradition ne sont pas des experts dans le sens où les secrets auxquels ils ont accès ne sont pas communicables aux profanes - ils n’en ont pas véritablement une connaissance mais en sont plutôt le médium. Enfin, la tradition n’est pas seulement porteuse d’une représentation du monde - elle ne dit pas seulement ce qu’est le monde mais aussi ce qu’il doit être. En résumé, écrit GIDDENS, la tradition est répétition est suppose un type de vérité qui est antithétique à l’”enquête rationnelle”. De ce point de vue, elle partage une série de traits avec la psychologie de la compulsion.

Et c'est ici que de manière bien étonnante, les symptômes de la compulsion de répétition vont se trouver associés par GIDDENS à ce qui reste de la tradition dans les sociétés modernes. Après tout, nous dit-il, la question de la compulsion (une contrainte qui s'impose au sujet et dont l'origine semble en dehors du champ de sa conscience - cfr. le mot anglais "compulsary") est à l'origine des psychothérapies modernes. Il y a dans le symptôme compulsionnel une sorte d'impossibilité d'échapper au passé qui se répète de manière "compulsive" dans le présent. Et quel est le point commun de la plupart des psychothérapies<sup>77</sup> (dont la psychanalyse est l'exemple princeps) sinon la visée de surmonter la "programmation" inscrite dans le sujet au début de son existence ?

La compulsion dans son sens le plus large, dit GIDDENS, est une incapacité d'échapper au passé. Le sentiment d'être prisonnier d'un "destin", de reproduire dans la vie actuelle la trame secrète d'une détermination inconsciente qui nous vient du passé (l'enfance, l'histoire familiale, etc.) rejoint ici étrangement la croyance au destin des sociétés traditionnelles. Convergence illustrée par le mythe d'Oedipe (l'histoire d'un homme qui tente désespérément d'échapper à son destin) qui est la pierre angulaire de la théorisation freudienne. GIDDENS note que le moment de la découverte freudienne est contemporain d'une période où la tradition dans la vie quotidienne était en train de se lézarder sous les coups de boutoir de la modernité (et dans le mouvement de laquelle Vienne occupait une place d'avant-garde). Alors que la tradition fournissait les cadres qui intégraient les "traces" de mémoire individuelle dans un ensemble cohérent, sa lente dissolution va laisser celles-ci exposées dans leur nudité. L'individu se retrouve seul avec ces "traces" qu'il doit essayer d'intégrer<sup>78</sup>. Ce que FREUD a "découvert", nous dit GIDDENS, c'est le soubassement émotionnel d'une culture traditionnelle en voie de désintégration, aspect que la philosophie des Lumières avait totalement négligé.

D'une certaine façon, FREUD (ou du moins le "premier FREUD") se situait dans la "tradition" des Lumières en croyant que la conscience claire de soi ("veridical self-awareness") avait le pouvoir de dissoudre le "dogmatisme de l'inconscient", comme il l'a énoncé dans sa fameuse formule, "Wo es war, soll ich werden" (ou sa métaphore sur "l'assèchement du Zuiderzee"). Et la tentative freudienne est de ce point de vue une extension du mouvement de d'affranchissement de la modernité jusqu'au coeur même du sujet ("das kern unseres wesens" disait FREUD), là où dans l'inconscient demeure une trace du passé. Mais la réflexivité et le travail d'"excavation" (au sens archéologique du terme) de la modernité en intension va, avec l'oeuvre de FREUD, se heurter à un point de butée, un "impossible à dire". Le "second FREUD" (celui de la pulsion de mort, du refoulement originaire, de "analyse terminée et analyse interminable") va mettre en avant l'impossibilité de venir tout à fait à bout du refoulement et de ce qui s'y trouve logé comme "reste" inaccessible.

Ce qui importe pour GIDDENS, c'est que l'oeuvre de FREUD est révélatrice d'un moment de la modernité où la tradition est en train de se transformer en compulsion

---

<sup>77</sup> Dans le cas des psychothérapies qui s'inscrivent dans la mouvance du New Age et qui sont bien souvent des "psycho-religions", il y a la plupart du temps une "divinisation" du symptôme dont l'origine est associée aux "vies antérieures" et "in fine" à un "message" de la Conscience Cosmique ou de l'Ame du Monde (théorie largement inspirée par les "archétypes" de JUNG).

<sup>78</sup> Significative est l'apparition cette année d'une annonce sur les murs du métro bruxellois signalant l'existence de l'asbl COMPULSION, "Groupe de self-help pour les personnes ayant une dépendance affective exagérée à une ou à plusieurs personnes ou une absence de maîtrise de leur comportement sexuel".

(l'autre face, nous dit-il, de la “révolution cognitive de la modernité”). Que signifie cette association de la modernité et de la compulsion (ou de la nature compulsive de la modernité) et quelles en sont les conséquences ? GIDDENS souligne qu'il s'agit pour lui, comme chez FREUD, de l'aspect émotionnel de la compulsion, un processus largement inconscient ou “faiblement compris” par l'individu qui en est affecté. Le passé continue de vivre, mais plutôt que d'être activement reconstruit à l'intérieur du canevas traditionnel, il survit de manière “quasi-causale” (comme un corps étranger, une “chose”, pourrait-on dire). La compulsion, dit GIDDENS, c'est “la tradition sans le traditionalisme”, une répétition qui se met en travers de l'autonomie plutôt que de la favoriser (elle marque clairement le point de butée du “sujet autonome”, entièrement transparent à lui-même). D'autres symptômes largement répandus dans les sociétés contemporaines (assuétudes et toxicomanies, l'anorexie...), peuvent être interprétés de la même manière selon GIDDENS. Ils nous donnent une certaine idée de ce que pourrait être une société post-traditionnelle où la routine de la vie quotidienne devient vide si elle n'est pas associée au processus de la réflexivité institutionnelle.

Les “assuétudes” (“addictions”) dont parle GIDDENS sont à entendre au sens très large du terme, à savoir toute forme de dépendance à l'égard d'un produit, d'un régime alimentaire, d'une pratique sportive, de l'un ou l'autre aspect d'un style de vie. L'attachement “maniaque” à tel ou tel mode de comportement venant en quelque sorte se substituer de manière compulsive à la tradition perdue. La prolifération des assuétudes est pour GIDDENS un indice de l'entrée dans une société post-traditionnelle. Dans le champ des thérapies ou du “conseil” conjugal et familial, GIDDENS constate la présence de pratiques qui consistent à construire, par exemple, des “génogrammes” qui, tels les schèmes lignagiers des anthropologues, remontent aux générations antérieures du sujet pour l'aider à prendre conscience du caractère “répétitif” de certains de ses comportements et pour l'aider à échapper à cet “héritage” encombrant<sup>79</sup>. Pratiques qui consistent, comme nous l'avons déjà signalé plus haut, en un véritable travail d’”excavation” qui creuse de plus en plus profondément pour se débarrasser (“clean out”) des débris du passé.

Ces éléments de l'analyse effectuée par GIDDENS concernant les conséquences de la modernité dans le champ du “self” nous indiquent d'un côté que la haute modernité qui se caractérise par une réflexivité institutionnelle généralisée (une extension de la réflexivité propre à l'activité humaine en général - la “monitoring reflexivity”) débouche sur le doute, l'incertitude, la “béance”, et de l'autre que cette réflexivité ne parvient pas à venir à bout d'un “reste” qui est - si l'on suit bien GIDDENS - le point d'ancrage de la “sécurité ontologique” de l'homme en situation de haute modernité (soit sous forme de “compulsion” qui est une “confiance pétrifiée”, soit sous la forme d'une “foi” dans les systèmes abstraits). L'individu en haute modernité n'a plus de “sol stable

---

<sup>79</sup> Pratiques largement répandues dans les NMR. La Scientologie, par exemple, est fondée sur une série d'opérations qui visent à débarrasser les individus des “engrammes” (image mentale d'une expérience négative) qui l'empêchent d'être “Clair”. La construction d'une “identité propre” (l'état idéal de “Clair”) où l'individu devient “véritablement lui-même” passant par l'effacement progressif des “engrammes”. Le développement de la Scientologie s'est accompagné d'une multiplication des étapes vers cet état d'autonomie idéale toujours repoussé... Ron HUBBARD avait nommé la route qui mène à l'état de “Clair” le “Pont”. On ne sait si le “pontife” de la Scientologie était tout à fait “Clair” au moment de sa disparition, mais la multiplication des étapes sur le chemin de l'illumination finale donne à penser (entre autres) qu'il devait y avoir un “reste” particulièrement difficile à “excaver”. On retrouve ce schème d'une approche asymptotique de l'excavation finale dans de très nombreuses pratiques liées au mouvement du potentiel humain (avec une “remontée” dans le passé qui inclut bien souvent les vies antérieures).

où s'enraciner (“ground is pulled from beneath the individual's feet”). L'incertitude et le doute qui sont au principe de la démarche scientifique s'étendent plus ou moins à l'ensemble de la vie quotidienne. De ce point de vue, “rien n'est sacré” est pour GIDDENS un principe universalisant auquel la science elle-même n'échappe pas. C'est dans ce contexte que GIDDENS se pose la question de la “résurgence ou du réveil des religions” comme “retour du refoulé” (*The consequences of Modernity*, p. 178 et *Modernity and Self-identity*, p. 207), ce qui nous intéresse particulièrement. Que l'un de ces mouvements ait connu son lieu d'émergence dans une région en pointe de la modernité, cette Californie où le “sol stable” semble se dérober, peut nous donner une indication quant à la relation que le New Age entretient avec le champ social dont il est, selon nous, une manifestation symptomatique.

## IV. Modèle d'analyse

Notre question de départ concernait le type de relations que l'on pouvait établir entre la dynamique contemporaine de la modernité et l'émergence puis la diffusion d'un phénomène religieux comme le New Age. Nous partions de l'hypothèse que le New Age, comme institution culturelle, opérait une transfiguration dans le champ religieux de certains traits centraux des mutations sociales en cours.

Une brève mise en perspective historique du New Age et de ses antécédents, dans le champ religieux américain, nous a rendu sensible au mouvement long qui a précédé son éclosion comme phénomène social plus massif à la fin des années 70. Mais également aux transformations sociales qui ont accompagné, dès la première partie du 19e siècle, la naissance d'un phylum religieux valorisant le contact individuel, émotionnel ou intuitif, non médiatisé, avec un principe divin impersonnel et bienveillant associé aux forces cosmiques (dont le modèle premier nous semble être la "self-reliance" des transcendentalistes, une préfiguration des "mini-transcendances" dont parle LUCKMANN, conférant un caractère sacré à la culture moderne du "soi").

Nous intéressant plus spécifiquement à la logique de production de la croyance, nous nous sommes interrogés sur les mécanismes à l'oeuvre dans ce processus. L'analogie du symptôme, dans le sens d'un compromis inconscient entre deux instances opposées, nous a paru pouvoir servir de guide à cet effet. Il nous semblait que d'un point de vue générique, le phénomène religieux pouvait trouver son fondement dans ce qui, de l'expérience humaine, est exclu d'une appréhension par le langage.

Nous avons trouvé appui pour cette hypothèse dans les travaux de DURKHEIM et de FREUD. Hors pensée ou hors conscience, mais présent dans l'expérience humaine, le "sacré originaire", nous apparaît comme une dimension constitutive de l'humain comme être parlant. L'inscription dans l'ordre du langage comme dimension centrale de la socialisation impliquant en effet une séparation avec le "flux de l'expérience immédiate" (LUCKMANN) mais aussi un retour, sous forme symptomatique (masquée, méconnaissable) d'un reste de cette expérience originaire (FREUD). L'expérience émotionnelle primaire, comme mis en évidence par de nombreux travaux de sociologues ou historiens des religions (et par les témoignages des personnes concernées), se caractérise par sa dimension ineffable, indicible, extra-sociale, mais aussi par l'alternance (individuelle et collective) de sa disparition et de son retour dans des formes qui ne peuvent véritablement la fixer sans la trahir.

De ce point de vue, les religions apparaissent comme des formations de compromis entre l'univers symbolique d'une communauté humaine donnée et le désir des "retrouvailles de l'homme avec son être même" (abolition de la division du sujet), sa nostalgie de l'unité originelle telle que phantasmée dans l'après-coup de la socialisation. Nous avons en conséquence précisé notre hypothèse en avançant que l'"alchimie religieuse" comportait deux versants indissociables : transfiguration de l'univers social (ce que DURKHEIM appelait "idéalisation, métamorphose de la réalité ordinaire") et socialisation de l'intimité (inscription, captation de l'émotion originaire dans des dispositifs symboliques et des pratiques socialement instituées). Les notions de "champ intermédiaire d'expérience" (WINNICOTT) ou d'"interface" (Jacques MAITRE) nous semblent désigner une réalité très proche. Les éléments transfigurés se trouvant par ailleurs investis de la puissance et de l'aura propre à l'objet perdu (que l'on retrouve dans l'iconographie et la littérature religieuse : brillance, auréole, lumière éclatante...),

transférant la perfection supposée de l'unité abolie sur le désordre du monde, tout comme les désirs les plus intimes des individus sont pris dans les filets de la symbolique religieuse et sociale.

Dans le cas spécifique du New Age, l'on peut reconnaître la tension centrale qui résulte de l'articulation entre la dynamique de la modernité (dé-localisation des institutions sociales, globalisation des faits sociaux, gouvernement et construction réflexive de soi, déconstruction de la tradition, impératif du changement, impermanence) et le désir indestructible des retrouvailles. Après tout, souvenons-nous, c'est bien ce que Marylin FERGUSON soulignait elle-même dans les premières pages de la *Conspiration du Verseau*, où elle évoquait un *Zeitgeist* "chargé de paradoxes". Semblant vouloir "traiter d'un sujet très ancien", désirant intégrer à la fois "la magie et la science", "l'art et la technologie", "l'interdépendance et l'individualité"...

Le Nouvel Age semble un rêve de la haute modernité, au sens où Marcel MAUSS avançait que "la société se paie toujours elle-même de la fausse monnaie de son rêve". Mais un rêve "nécessaire" qui remplit une fonction de sécurisation et de reliance dans un univers post-traditionnel caractérisé par "l'incertitude structurelle (...) où l'individu "flotte" dans un univers sans points fixes (...) où son horizon principal devient l'accomplissement de lui-même" (HERVIEU-LEGER, *La religion pour mémoire*, p. 241).

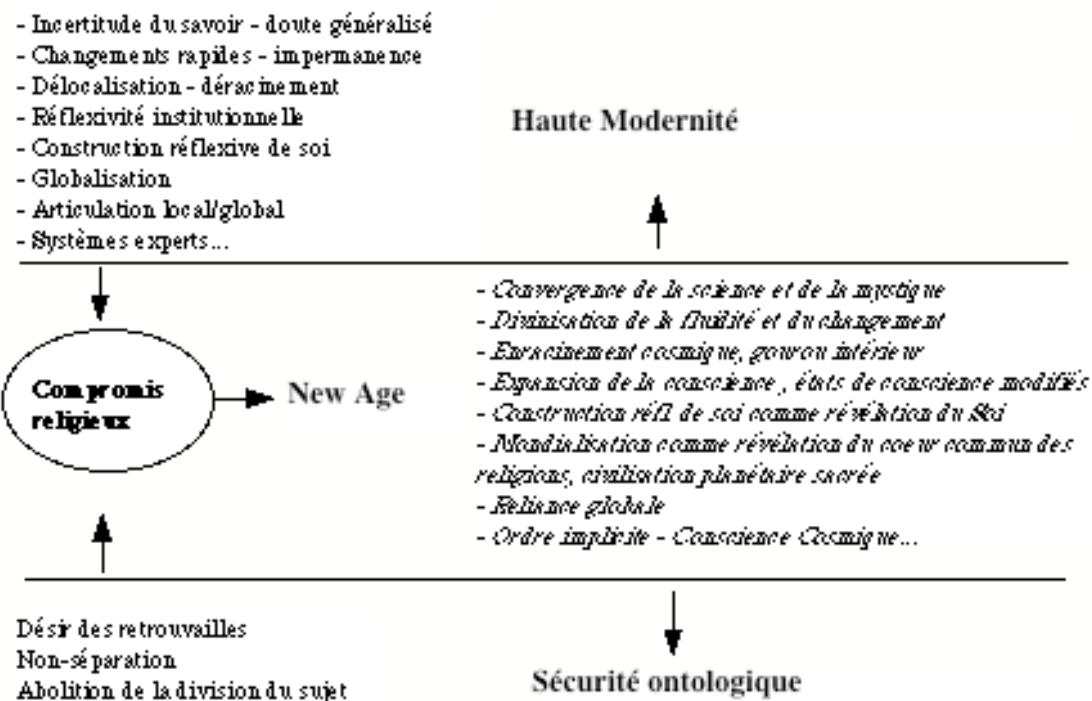
On peut y reconnaître un mode de résolution de "l'exacerbation de la tension entre l'extrême globalisation des faits sociaux et l'extrême atomisation de l'expérience des individus" dont parle le même auteur (op. cit., p. 243). Si l'on examine attentivement les éléments centraux de la croyance, il est frappant de constater qu'ils concilient presque terme à terme les caractéristiques de la Haute Modernité et le "désir des retrouvailles", du "retour chez soi", la nostalgie d'un état d'avant "la séparation", que nous avons dégagé comme fondement du religieux. On y assiste au double mouvement d'une sacralisation de l'univers social d'où émerge la croyance, et d'une socialisation de la nostalgie la plus intime du sujet. Ceci par un mécanisme de compromis et de substitution pouvant satisfaire les deux tendances et les rendre en quelque sorte méconnaisables dans le contenu de la croyance. En ce sens, le New Age est un producteur de socialité dans la mesure où il vient renforcer la sécurité ontologique de l'individu dans une univers social caractérisé par la disparition des repères de la tradition mais aussi parce qu'il autorise, à travers les innombrables pratiques qui lui sont propres, une socialisation des expériences les plus centrales du sujet.

A l'incertitude structurelle du savoir et au doute généralisé se trouve substituée la convergence entre les développements les plus récents de la science et l'expérience mystique. Comme si la mystique venait s'associer à une science moins certaine de ses fondements et plus "ouverte" pour en conjurer l'indétermination radicale. Aux changements rapides et à l'impermanence d'un univers post-traditionnel correspondent une divinisation de la fluidité et du changement comme tels. L'extrême valorisation des "flux" et de la mobilité par opposition aux "blocages" - tout ce qui fige et immobilise - la conception du divin comme une "totalité fluide" ou une "énergie cosmique qui circule", viennent transfigurer et sacrifier l'impermanence de la Haute Modernité. L'enracinement cosmique profond opposé à l'enracinement dans les institutions humaines "figées", et le "gourou intérieur" comme représentant de la Réalité Ultime au cœur de chacun, constituent une sorte de "portable ecclesia" qui conjurent la délocalisation et le desenclavement de la vie sociale.

L'exacerbation de la réflexivité institutionnelle et de l'incertitude est envisagée comme une opportunité d'expansion de la conscience, et ses effets dans le champ de la construction réflexive de soi transforment celle-ci en révélation du Soi divin (fondement des psycho-religions en général et des ateliers de développement personnel du New Age en particulier). La mondialisation et le choc des spiritualités et des cultures qui en résulte sont perçus comme un processus évolutif et téléologique permettant l'avènement d'une communauté globale et d'une spiritualité syncrétique, constituées du noyau commun de toutes les traditions. Enfin, la confiance dans les systèmes experts se trouve en quelque sorte transfigurée en une croyance dans un "ordre implicite" bienveillant, un divin conçu comme un ordre cosmique impersonnel par opposition aux dieux personnels des religions instituées ou des sectes traditionnelles.

Bryan WILSON avait souligné cette transformation dans l'univers des sectes (*in Religious sects*, 1970). Il faisait remarquer que la présence d'un leader charismatique n'est pas une condition de la secte et que son importance décroît avec l'industrialisation : "Before the nineteen century, many sects did arise around a charismatic leader (...) sects in industrial societies, however, are less frequently attributable to a charismatic leader, and it is perhaps important to understand why this should be so (...) advanced societies are marked by increasing division of labour (...) consequently, personal trust is not invoked in the way in which it is essential to primary relationships. Put not your trust in persons might be the motto of advanced societies - but only in specialists performing their roles, in routine procedures and technical facilities" (op. cit., p. 19-21).

Les propositions qui précèdent peuvent être résumées dans le schéma suivant, présentant les mécanismes de production du New Age comme la résultante d'une tension entre l'univers de la haute modernité et la nécessité d'un ancrage ontologique, d'un "enracinement profond", générateur de confiance ("trust" au sens de GIDDENS) dans un univers social marqué par l'incertitude structurelle et le changement permanent. Nous y avons indiqué certaines caractéristiques centrales de la haute modernité selon GIDDENS, et leur correspondant "transfiguré" dans le système de croyance du New Age.



semble être le paradoxe central du New Age, à savoir l'extrême individualisation du rapport au divin (ce que François CHAMPION désigne comme le “principe des singularités individuelles”) et la croyance en une articulation “miraculeuse” du Soi intérieur avec l'ordre cosmique (un principe universel de reliance qui constitue la dimension “holistique” du New Age). Comme nous l'avons souligné dans le premier chapitre, l'utopie sociale de l'Ere du Verseau apparaît comme un flux de sujets autonomes, “pleinement réalisés”, fondés par leur articulation et leur “alignement” avec l'Ordre implicite, le principe absolu dont chaque individu et chaque entité de l'univers contiendrait une parcelle (mais qui en représente aussi la totalité, selon la théorie holographique très prisée dans les milieux du New Age).

#### Pistes de recherche et d'opérationnalisation

A partir de ce cadre très global d'analyse qui vise à rendre compte à la fois de l'individualisme et du holisme typique de la mouvance du New Age, et en tenant compte des transformations en cours, à savoir le centrage sur des pratiques psycho-religieuses de “guérison de soi” que l'on retrouve dans toute la nébuleuse mystique-ésotérique mais aussi dans de nombreuses sectes, il nous semble que la recherche devrait s'orienter plus précisément sur ces pratiques. L'extension d'une religiosité caractérisée par l'extrême volatilité de groupes, des réseaux plus ou moins informels, des thérapies, voire de pratiques individuelles, centrées sur les retrouvailles avec le “Soi profond” par la déconstruction ou l’”excavation” des restes du passé biographique de l'individu, constitue un phénomène important dans les sociétés contemporaines<sup>80</sup>. Le repérage des multiples groupes se situant dans cette vaste mouvance, l'analyse des modèles culturels qui les sous-tendent et les différencient, nous apparaissent comme un mode d'approche privilégié d'une part non négligeable du champ religieux contemporain ou, pour reprendre les termes de BOURDIEU<sup>81</sup>, du “champ élargi de la cure des âmes”.

De ce point de vue, et pour des raisons d'utilité sociale liées aux questionnements générées par la problématique sectaire, il semble à la fois sociologiquement et socialement utile de procéder à une recherche transversale (nébuleuse mystique-ésotérique et mouvements sectaires) centrée sur les divers groupes qui proposent des modes de construction/déconstruction identitaire. Ce qui signifie étendre le champ d'investigation en y incluant d'autres nouveaux groupes religieux qui ne relèvent pas de la nébuleuse New Age et le restreindre en choisissant comme axe central de recherche les pratiques (ainsi que leurs publics, le modèle culturel qu'elles véhiculent) qui visent à la “déconstruction de soi comme révélation du Soi”. La question de savoir s'il existe, de ce point de vue, des différences substantielles entre la mouvance New Age et les sectes est un objectif lié à cette démarche comparative.

Le champ d'analyse (au sens de l'espace géographique et social où s'effectue la collecte des données) nous semble devoir être précisément limité à la Belgique francophone (même si la plupart des réseaux ou des “sectes” débordent les frontières et que le repérage des ces articulations est indispensable). Il est plus efficace d'effectuer l'analyse à l'intérieur d'une situation singulière et bien circonscrite.

---

<sup>80</sup> Que l'on peut mettre en rapport avec le développement des diverses assuétudes (dont les toxicomanies), comme expression de la souffrance psychique qui accompagne la généralisation de la norme d'autonomie dans une société de “responsabilité de soi”. Cfr. Alain EHRENBERG, *L'individu incertain* (p. 19).

<sup>81</sup> In *La dissolution du religieux (Choses dites*, p. 117-123).

La première opération consiste en un repérage et une brève description des mouvances qui se situent dans l'axe de recherche (développant des pratiques de "révélation du Soi" au sens large du terme : "être soi-même", "se réaliser", "devenir Clair", "accéder à la transcendance", "retrouver en soi le contact avec le divin", "recouvrir son âme perdue", "retrouver son être véritable", "contacter son Soi supérieur") et dans le champ d'analyse choisi. Ceci au moyen des documents diffusés par les groupes qui leur sont liés (brochures de présentation de stages, conférences, ateliers, ouvrages de références mentionnés, filiation explicitement revendiquée...) et/ou, le cas échéant, d'informations externes ou, à défaut, d'interview d'une personne-leader du groupe.

Le critère permettant d'opérer la sélection des groupes faisant partie du champ d'analyse est la valorisation conjointe de l'autonomie et des retrouvailles avec l'identité perdue, masquée, voilée, déformée... par l'éducation, les rôles sociaux, etc. La promesse étant de concilier autonomie et complétude identitaire, en faisant disparaître tout ce qui peut faire obstacle à cette complétude (stress, blocages, "engrammes", dépendances, identifications, croyances, attachements, symptômes, etc.).

Analyse de contenu des documents rassemblés, élaboration d'une typologie des groupes en fonction de différents critères en rapport avec l'hypothèse de départ (modèle culturel de la croyance comme formation de compromis entre l'univers social de l'adepte et son désir de complétude). L'objectif de la constitution d'un typologie est de procéder à un échantillonnage en sélectionnant un nombre restreint de groupes, caractérisés par des variations importantes dans le système de sens qui sous-tend les pratiques. Sélectionner les groupes présentant les plus fortes variations. C'est à partir de ceux-ci qu'une deuxième phase d'observation des groupes, de leurs pratiques et de leur public peut se mettre en place :

- Contextualisation (origine, historique, itinéraire des fondateurs et praticiens...).
- Collecte de données complémentaires (interview des praticiens, analyse des références)
- Parcours, motivations, caractéristiques sociales et psycho-sociales d'adeptes des mouvances choisies. Interviews semi-directifs, centrés sur l'itinéraire personnel qui a mené vers le choix pratique, et plus particulièrement sur les moments de bascule biographique ayant entraîné l'adhésion. Dans ce contexte, recherche de ce qui, dans les motifs de l'adhésion au groupe, relève d'une problématique différente de celle de la simple recherche de sens (ambiance de groupe, rapport au gourou ou thérapeute, techniques d'expression artistique comme la danse, la musique, l'expression vocale...).

\*

## V Annexe

### NEW AGE ET LIGNEE CROYANTE

Danièle HERVIEU-LEGER, dans *La religion pour mémoire*, tente de construire les outils d'analyse qui permettent de rendre compte des "mutations de la religion en modernité", ce qui l'entraîne à proposer une nouvelle définition (présentée comme "une hypothèse de travail permettant de construire une approche sociologique") de la religion. Nous aborderons ici certains éléments de l'approche construite par l'auteur et de la définition qu'il propose. Ceci dans la mesure où cette définition est centrée sur la fonction de "mémoire" et de lien social joué par le "dispositif idéologique, pratique et symbolique" qui constitue la "conscience d'appartenance à une lignée croyante particulière" qu'est une "religion" (p. 119).

Définition qui a pour particularité de faire l'impasse sur l'"impossible sacré", après en avoir abordé la généalogie et la critique en s'appuyant sur les travaux de François-André ISAMBERT. Il est par ailleurs intéressant de constater que la nouvelle approche que propose Danièle HERVIEU-LEGER se met en place après que celle-ci ait constaté à plusieurs reprises le caractère souvent "insaisissable", "indéfinissable" ou "incertain" de l'objet religieux<sup>82</sup>.

Après avoir exposé la question centrale à laquelle son travail tente d'apporter une réponse (comment rendre compte sociologiquement des relations paradoxales entre la modernité et la religion, à savoir l'effritement de l'emprise sociale des "religions historiques" et le surgissement de "nouvelles formes du croire religieux" ?), opéré un retour aux pères fondateurs et retracé l'histoire problématique de la construction de l'objet en sociologie des religions, Danièle HERVIEU-LEGER consacre la seconde partie de son livre à l'élaboration d'une "hypothèse de travail" (sa nouvelle définition de la religion) qu'elle met ensuite à l'œuvre dans la dernière partie pour tenter de rendre compte de certaines productions religieuses de la modernité (les religions "utopiques", les "fraternités électives" et les "ethno-religions").

L'entreprise de l'auteur se situe dans le cadre des travaux de Jean SEGUY, plus particulièrement autour de la notion de "religion métaphorique" élaborée par ce dernier. Le processus de "métaphorisation" conceptualisé par Jean SEGUY (que l'on peut rapprocher du travail de métaphorisation du symptôme comme formation de substitution) a pour particularité de mettre en lumière les effets de rationalisation et d'intellectualisation que la modernité induit dans le champ religieux. Le religieux moderne étant selon SEGUY<sup>83</sup> caractérisé par une "intellectualisation et une

---

<sup>82</sup> Celui-ci semble bien - du moins en langue française - marqué dans les tentatives de nomination par la très forte occurrence des préfixes IN- et RE- qui dans les mots composés caractérisent l'objet par une qualité négative et un mode de présence qui est un perpétuel retour. L'objet religieux apparaît comme un impossible (à dire, à connaître, à saisir, à voir, à vaincre, à réduire, à fixer...) qui n'en finit pas de revenir (ressurgir, renaître, revisiter, remonter, retourner, réveiller, renouveler...). Anthony GIDDENS, évoque "the REsurgence of REligion" comme une manifestation du "REturn of the REpressed" (in *Modernity and Self-Identity - Self and Society in the late Modern Age*, p. 207 - nous soulignons), Bryan WILSON, s'interrogeant sur ce qui est "nouveau" dans les "nouveaux mouvements religieux" dit que "what is new must be something REstored, REformed or REvived" (*The social dimension of sectarianism*, p. 209 - nous soulignons). Voir aussi à ce sujet DERRIDA et VATTIMO, *La Religion*, pp. 51 et 87-88.

<sup>83</sup> L'approche de SEGUY semble centrée sur les "religions historiques" ou les "religions institutionnelles" pour utiliser l'expression de LUCKMANN, identifiant par là le "religieux" avec la forme

spiritualisation métaphorisante des contenus religieux". Les avantages de l'approche de Jean SEGUY, selon l'auteur, sont de "faire barrages aux définitions ontologiques de la religion", de "prendre au sérieux le fait que la mutation moderne du religieux produit du nouveau" et de permettre de "saisir le mouvement de refonte globale du religieux dans le monde moderne".

Danièle HERVIEU-LEGER va reprendre et prolonger cette approche de SEGUY, mais en retranchant la "référence au surnaturel" qui y était toujours présente. Tout son travail sera centré sur les "transformations du croire dans les sociétés modernes", non pas au niveau de leur contenu mais bien au niveau des mutations qui affectent leurs structures. Le "croire" qui va se trouver au centre de sa définition est "la croyance en acte", la "croyance vécue, pratique" (ce que le locuteur fait de l'énoncé qu'il affirme croire) qui le distingue d'une croyance formalisée qui suppose une certaine distance.

Ce qui différencie par ailleurs le "croire" du "savoir", c'est qu'il échappe à la vérification expérimentale, à la démonstration. En ce sens, le croire est pour Danièle HERVIEU-LEGER une dimension essentielle de la modernité dans la mesure où il apparaît comme un mode de conjuration de l'incertitude structurelle qui la caractérise. Comme mode de résolution de l'incertitude, le croire tel que défini ici rejoint - au niveau du sens - ce que nous avons développé par ailleurs à partir de DURKHEIM. Sous l'effet de l'individualisme et de la rationalisation, le croire moderne se caractérise par sa désinstitutionnalisation, sa subjectivation et son caractère extrêmement dispersé, mobile, "fluide".

Mais ce qui va particulariser un mode de croire comme "religieux", c'est le type de légitimation, le type d'autorité qui sera invoqué par les "croyants", à savoir la référence à l'autorité d'une tradition, d'une "lignée croyante"<sup>84</sup> (que celle-ci soit "réelle" ou "réinventée"). Cet "appel aux témoins du passé" qu'elle a pu observer dans des communautés néo-rurales lui apparaît non pas comme la conséquence de leur orientation religieuse mais bien comme le moment "où cette orientation se décidait et s'effectuait". Il s'agit bien de la production d'un lien qui "fonde l'adhésion religieuse" des membres d'une communauté croyante.

D'une certaine manière, l'approche d'HERVIEU-LEGER consiste à qualifier de "religieux" un type particulier de "croire" qui fonde sa légitimité sur la croyance supposée d'autres "croyants" antérieurs et dans la filiation desquels les nouveaux croyants s'inscrivent. La "religiosité" d'un croire se trouve dès lors suspendue à une relation d'identification imaginaire avec un croire antérieur qui en fonde la légitimité. Il

---

historique particulière (les Eglises) qu'il a pris dans le monde occidental. Ce qui entraîne pour conséquence que les effets de la modernité sur les religions historiques sont prises pour les effets de la modernité sur le religieux en général. Nous retrouvons là une approche de nombreux sociologues des religions dénoncé par LUCKMANN dans *The invisible religion* (voir plus particulièrement les chapitres 1 et 2, *Religion, church and sociology* et *Church oriented religion on the periphery of modern society*). Ce type d'approche a selon LUCKMANN considérablement obscurci la possibilité de concevoir l'émergence de nouvelles religions.

<sup>84</sup> Sans nous étendre sur le cheminement intellectuel de Danièle HERVIEU-LEGER, il est intéressant de noter qu'il est consécutif à des recherches sur des communautés post-68 (qui sont un peu les "Australiens" de D. HERVIEU-LEGER) ayant choisi le "retour à la nature" et progressivement inscrit leur démarche dans une perspective religieuse (proche du New Age). Ce thème du "retour" à un monde rural idéalisé, version nouvelle du Royaume, s'inscrit bien dans la perspective d'une retour à ce qui a été perdu (l'harmonie pré-moderne entre l'homme et la nature) qui permettent "les retrouvailles de l'homme avec son être même" (D. LEGER, *Apocalyptique écologique et "retour" de la religion*, 1982, p. 54, nous soulignons).

n'est au fond pas possible de "croire seul" (toute croyance religieuse est à la fois constituée et constituante d'un lien avec un semblable) et c'est cette communauté de croyance qui fait religion. D'une certaine manière, la croyance de l'un est suspendue à la croyance de l'autre, sans oublier que la croyance de l'autre de la tradition est elle-même fondée par sa relation à la croyance d'un autre antérieur, etc.

La définition de Danièle HERVIEU-LEGER identifie comme religieux ce qui, du croire en général (comme "bouche-trou" de l'incertitude), se réclame de l'autorité d'une tradition pour se légitimer. Dans le cas d'un monde moderne où "plus rien n'est fixe", où les cadres de la tradition volent en éclat et où la mémoire sociale est "en miettes", le besoin de croire est en expansion et va en quelque sorte se cristalliser dans un "reste" de la tradition<sup>85</sup>, même si celle-ci est partiellement ou totalement réinventée. Au fond, c'est devant l'insupportable d'une perte totale de mémoire, d'une coupure radicale avec le passé consécutifs au projet de la modernité que vont se mettre en place des "mémoires de substitution", des "lignées réinventées", productrices d'identités collectives et par conséquent de lien social. En ce sens, les "productions religieuses de la modernité" sont génératrices de mémoire, d'identité et donc de lien social.

Mais la référence à l'autorité d'une tradition comme principe de légitimation, constitutive du croire "religieux", nous semble beaucoup plus problématique si l'on souhaite rendre compte de phénomènes comme le New Age. Les références aux expériences mystiques de toutes les traditions religieuses, qui sont monnaie courante dans la mouvance du New Age, ne nous semblent pas relever d'une lignée croyante et d'une tradition. Elles sont même, nous l'avons vu plus haut, pensées explicitement comme hors tradition, comme ce qui de l'expérience religieuse échappe à la tradition (toujours suspecte de déformer le divin). Déconnectées d'un temps et d'un lieu, elles renvoient, selon les adeptes du New Age, à une expérience religieuse directe du divin qui est au-delà de toute tradition ou lignée croyante particulière.

Ceci n'empêche pas qu'il soit souvent question de la Tradition dans le New Age, mais c'est le fond commun de toutes les traditions qui est visé et non une tradition particulière. D'autre part, la référence à la science comme principe de légitimation est omniprésente dans le New Age.

On peut noter par ailleurs que Danièle HERVIEU-LEGER fait peu de références à la mouvance New Age dans son livre et que celle-ci ne fait en tous cas pas l'objet de la mise en oeuvre de sa définition de la religion, dans la troisième partie de l'ouvrage. Le New Age apparaît cependant dans les dernières pages du chapitre 7 comme illustration d'une "religion privée de mémoire" où les "bricolages croyants" des individus sont "désormais déchargés du poids de toute mémoire autorisée" (p. 201).

Danièle HERVIEU-LEGER y fait remarquer, à propos du New Age, que "la règle absolue qui consiste pour chacun à "trouver sa propre voie" constitue l'indice le plus significatif de la manière dont le subjectivisme gagne du terrain". Elle se pose par ailleurs clairement la question de savoir si des phénomènes comme le New Age ne sont pas l'indice d'une "décomposition définitive du religieux" (c'est la thèse de Françoise

---

<sup>85</sup> Comme nous le verrons plus bas, Anthony GIDDENS va très précisément associer ce qui reste de la tradition dans le monde moderne à la "compulsion de répétition" au sens freudien du terme. La réflexivité institutionnelle radicale de la haute modernité ne met pas seulement en cause la certitude du savoir (qui ne vaut que "until further notice") mais procède aussi à une véritable "excavation" ou "déprogrammation" du passé individuel (dont l'analyse freudienne est un bon exemple) qui ne va pas sans que demeure un "reste".

CHAMPION) ou un moment de la “recomposition” qui fera “émerger une nouvelle configuration de la religion” (p. 202).

Pour Danièle HERVIEU-LEGER le New Age n'est pas “religieux” dans la mesure où il ne fait pas référence à une lignée croyante et à un “mémoire autorisée”. Il est tout au plus une étape d'un éventuel processus de recomposition. On voit bien comment la référence à une lignée croyante comme principe de légitimation, qui est la pierre angulaire de la définition d'HERVIEU-LEGER, lui fait évacuer un phénomène comme le New Age (et plus largement un bonne partie de la “nébuleuse mystique-ésotérique”) de son champ d'analyse dans la mesure où, selon cette définition, le New Age n'est pas “religieux”. On peut se demander dans quelle mesure le mouvement initial de ce qui nous semble être une mise à l'écart d'une part non négligeable du champ religieux contemporain ne se trouve pas chez Jean SEGUY, à savoir une approche du religieux centrée exclusivement sur les religions historiques ou “institutionnelles”.

\*

## Bibliographie

La production interne à la mouvance du Nouvel Age étant considérable, n'ont été consultés que des titres faisant autorité à l'intérieur de la mouvance. Nous y avons joint deux "best-sellers" internationaux (*L'Alchimiste* et *La prophétie des Andes*) dont la thématique est inspirée par le New Age. D'autres matériaux écrits on été utilisés. Il s'agit pour l'essentiel de brochures présentant des stages, ateliers ou conférences, mis à disposition du public dans différentes librairies mystiques-ésotériques bruxelloises. Des périodiques représentatifs de la mouvance New Age en Belgique francophone ont été consultées. Il s'agit de *Vers une Conscience Holistique*, *Intuitions* et *Réseaux*.

### 1. Ouvrages internes ou proches de la mouvance du New Age

- BUCKE, Richard Maurice, Cosmic Consciousness : a study of the evolution of the human mind, Innis and Son, 1901 (Dutton Paperback, 1969)
- CAPRA, Fritjof, The Tao of physics - an exploration of the parallels between modern physics and eastern mysticism, Wildwood House, 1975
- CAPRA, Fritjof, The turning point. Science, Society and the rising culture, Flamingo, 1989
- COELHO, Paulo, L'Alchimiste (O Alquimista, 1988), Editions Anne Carrière, 1994
- FERGUSON, Marylin, La révolution du cerveau (The Brain Révolution, 1973), Calmann-Lévy, 1974
- FERGUSON, Marylin, Les Enfants du Verseau (The Aquarian Conspiracy, 1980), Calmann-Lévy, 1981
- MEUROIS-GIVAUDAN, Anne & Daniel (transmis par), Celui qui vient, Editions Amrita, 1995
- REDFIELD, James, La prophétie des Andes (The Celestine Prophecy, 1993), Robert Laffont, 1994
- RUSSEL, Peter, The Global Brain. Speculations on the Evolutionary Leap to Planetary Consciousness, Tarcher, 1983
- SPANGLER, David, Emergence (Emergence - The rebirth of the sacred, 1983), Souffle d'or, 1984
- VAN EERSEL, Patrice, La source noire. Révélations aux portes de la mort, Grasset & Fasquelle, 1986
- VAN EERSEL, Patrice, Le cinquième rêve. Le dauphin, l'homme, l'évolution, Grasset & Fasquelle, 1993
- VAN EERSEL, Patrice, La source blanche - L'étonnante histoire des dialogues avec l'Ange, Grasset 1996

### 2. Ouvrages critiques, reportages, témoignages sur le New Age et certains NMR proches

- BONNET-EYMARD, Hubert et alii, Interrogés par le Nouvel Age, in Etudes (249-258), février 1993
- COMMISSION D'ENQUETE DE L'ASSEMBLEE NATIONALE FRANÇAISE, Les sectes en France, Documents d'information de l'Assemblée Nationale, 1995
- CROSSMAN, Sylvie & FENWICK, Edouard, Californie. Le nouvel âge, Seuil, 1981
- DE BRABANDERE, Katia, Le Nouvel Age. La communauté de Findhorn. Trois témoignages, Coopération et interdépendance, 1987
- DIERKENS, Jean, Les psychologies issues du Nouvel Age, Syllabus du cours d'Etude aprofondie de questions de psychologie, ULB 1994-1995 (l'auteur est très proche de la mouvance New Age)
- DELHEZ, Charles, Nouvel Age et nouvelles religiosités. Regard Chrétien. Fidélité, 1994
- INTROVIGNE, Massimo, Les Veilleurs de l'Apocalypse. Millénarisme et nouvelles religions au seuil de l'an 2000, Claire Vigne Editrice, 1996
- LACROIX, Michel, La spiritualité totalitaire. Le New Age et les sectes, Plon, 1995
- LALLEMAND, Alain, Vers le Nouvel Age, in Les sectes en Belgique et au Luxembourg (chapitre huit) EPO, 1994
- LAMEERE Dominique & ARNOLDY, Claudine, Dix ans dans une secte, Labor 1995
- MORIN, Edgar, Journal de Californie, Seuil, 1970

PELLETIER, Pierre, Folies ou thérapies ? Regard clinique sur les nouvelles religions, Fides, 1989  
PORQUET, Jean-Luc, La France des mutants - Voyage au coeur du Nouvel Age, Flammarion, 1994  
VERNETTE, Jean, Le New Age, P.U.F., 1992

### 3. Aproches sociologiques du New Age et NMR

- BARKER, Eileen, Plus ça change...., in Social Compass, vol. 42, n° 2 (165-180), juin 1995  
BARKER, Eileen & MAYER, Jean-François, Introduction. 20 ans après : changements dans les nouveaux mouvements religieux, in Social Compass, vol. 42, n° 2 (147-163), juin 1995  
CHAMPION, Françoise, Les sociologues de la postmodernité et la Nébuleuse mystique-ésotérique, in Archive des sciences sociales des religions, vol. 67, n° 1 (155-169), janvier-mars 1989  
CHAMPION, Françoise, D'une alliance entre religion et utopie post 68 : le rapport à la société du groupe "Eveil à la conscience planétaire", in Social Compass, vol. 36, n° 1 (51-69), 1989  
CHAMPION, Françoise & HERVIEU-LEGER, Danièle, De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions, Le Centurion, 1990  
CHAMPION, Françoise, Individualisme, protestation holistique et hétéronomie dans les mouvances mystiques et ésotériques contemporaines, Social Compass, vol. 38, n° 1 (33-41), 1991  
CHAMPION, Françoise, La croyance en l'alliance de la science et de la religion dans les nouveaux courants mystiques et ésotériques, Archive des sciences sociales des religions, vol. 82 (205-222), avril-juin 1993  
CHAMPION, Françoise & COHEN, Martine, Recompositions, décompositions. Le renouveau charismatique et la nébuleuse mystique ésotérique depuis les années soixante-dix, in Le Débat, n° 75 (81-89), juillet 1993  
CHAMPION, Françoise, Religions, approches de la nature et écologie, Archive des sciences sociales des religions, vol. 90 (39-56), 1995  
CHAMPION, Françoise, La nébuleuse New Age, in Etudes, vol. 382, n° 2 (233-242), avril 1995  
CHAMPION, Françoise, Du côté du New Age, in Le réveil des anges, Autrement N° 162, mars 1996  
CAMPICHE, Roland, Quand les sectes affolent - Ordre du Temple solaire, médias et fin de millénaire, Labor et Fides, 1995  
CAMPICHE, Roland, Individualisation du croire et recomposition de la religion, in Archives des sciences sociales de la religion, vol. 81 (117-131), 1993  
DE HART, Joep & JANSSEN, Jacques, New Age in the Nederlands - Results from a survey among young adults, Université de Nijmegen, 1994  
DERK, Anton, Alternatief geloog in Vlaanderen en de impakt van de New Age beweging, Licentiaatverhandeling VUB, 1992  
DICK, Anthony & ROBBINS, Thomas, New Religions and Cults in the United States, in ELIADE Mircea (dir.), The Encyclopedia of Religions, Macmillan, 1987  
EHRENBERG, Alain, Cyberespace, New Age électronique, in L'individu incertain (pp 274-294), Calmann-Lévy, 1995  
FRANKIEL, Sandra Sizer, California's Spiritual Frontiers - Religious alternatives in Anglo-Protestantism 1850-1910, University of California Press, 1988  
FRIEDMAN, Daniel & LAMBERT Edwige (dir.), Thérapies de l'âme. L'inflation du psychologisme, in revue Autrement n° 43, octobre 1982  
GLOCK, Charles & BELLAH Robert (dir.), The new Religious Consciousness, University of California Press, 1976  
HELAAS, Paul, Californian Self Religions and Socializing the Subjective, in BARKER, Eileen (dir.), New religious movements : a perspective for understanding Society, Edwin Mellen Press, 1982  
(HERVIEU) LEGER, Danièle & HERVIEU Bertrand, Ebyathar ou la protestation pure, Archives des sciences sociales de la religion, vol. 50 n° 1 (pp. 23-57), 1980

- (HERVIEU) LEGER, Danièle, Apocalyptique écologique et “retour” de la religion, Archives des sciences sociales de la religion, vol. 53 n° 1, 1982
- HERVIEU-LEGER, Danièle, La religion pour mémoire, Cerf, 1993
- HERVIEU-LEGER, Danièle, La religion aux Etats-Unis : turbulences et recompositions, in Archives des sciences sociales de la religion, vol. 83 (5-9), 1993
- JACKSON, Carl T., The Oriental Religion and American Thought - 19th Century Exploration, Greenwood Press, 1981
- MAT-HASQUIN, Michèle, Les sectes contemporaines, éditions de l'ULB, 1982
- MAYER, Jean-François, Sectes - un regard neuf, Cerf, 1985
- MAYER, Jean-François, L'évolution des nouveaux mouvements religieux : quelques observations sur le cas de la Suisse, in Social Compass, vol. 42, n° 2 (181-192), 1995
- MAYER, Laurence, Organisatie en structuren in de the New Age, Licentiaatverhandeling VUB, 1992
- PRINCE, Raymond H., Cocoon work : An Interpretation of the Concern of Contemporary Youth with the Mystical, in ZARETSKY, Irving & LEONE, Mark (edit.), Religious Movements in Contemporary America (255-271), Princeton University Press, 1974
- RIGBY, Andrew & TURNER, Bryan S., Communes, Hippies et Religion sécularisée - Quelques aspects sociologiques de formes actuelles de religiosité, in Social Compass, vol 20 n° 1 (5-18), 1973
- SHIMAZONO, Susumu, New Age and new Spiritual Movements : The Role of Spiritual Intellectuals, in SYZYGY, Journal of alternative Religions, vol.. 2, n° 1 et 2 (9-22), Winter/Spring 1993
- SHIMAZONO, Susumu, New New religions and this world : Religious Movements in Japan after 1970s and their belief in salvation, in Social Compass vol. 42, n° 2 (193-205), juin 1995
- SWATOS, William, Spiritualism as a religion of Science, in Social Compass, vol. 37 n° 4 (471-482), 1990
- WILSON, Bryan, Religious sects, World Universal Library, 1970
- WILSON, Bryan, The social dimension of sectarianism. Sects and New Religious Movements in contemporary Society, Clarendon, 1990
- ZARETSKY, Irving & LEONE, Mark (edit.), Religious Movements in Contemporary America, Princeton University Press, 1974

#### 4. Ouvrages et articles généraux

- ANDRE DE SOUSA, E.L., La compulsion de répétition, in L'apport Freudien, Bordas 1993
- ARPE, Tina, Emile Durkheim et la “part maudite” du sacré, in Société, n° 48, 1995
- ATLAN, Henri, A tort et à raison - intercritique de la science et du mythe, Seuil, 1986
- AUGE, Marc, Le retour du religieux ?, in Encyclopédia Universalis, section “Enjeux” (46-51), 1985
- BALANDIER, Georges, Les retours et détours du sacré, in Le Dédale (143-179), Fayard, 1994
- BOLLE DE BAL, Marcel, La tentation communautaire - les paradoxes de la reliance et de la contre-culture, Editions de l'ULB, 1985
- BOURDIEU, Pierre, Genèse et structure du champ religieux, in Revue française de Sociologie (295-334), XII, 1971.
- BOURDIEU, Pierre, Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber, in Archives Européennes de sociologie, vol. 12 n°1, 1971
- BOURDIEU, Pierre, La production de la croyance : contribution à une économie des biens symboliques, in Actes de la recherche en Sciences Sociales, n°13, 1977
- BOURDIEU, Pierre, La dissolution du religieux, in Choses dites, Minuit, 1987
- BOURDIEU, Pierre, Sociologie de la croyance et croyances des sociologues, in Choses dites, Minuit, 1987
- BOURDIEU, Pierre & WACQUANT, Loïc, Réponses, Seuil, 1992
- BOURDIEU, Pierre, Avant-propos dialogué, in MAITRE, Jacques, L'autobiographie d'un paranoïaque, Anthropos, 1994

- BRETON, Philippe, L'utopie de la communication, La Découverte, 1992
- BRYANT, Christopher & JARRY, David, Giddens Theory of structuration - a critical apreciation, Routledge, 1991
- CAILLOIS, L'homme et le sacré, Gallimard, 1950
- CASAJUS, Dominique, article "Sacré", in Encyclopédia Universalis, vol. 14 (456-459), 1992
- COLL. (dir. BLANQUART Paul), L'Etat des religions dans le monde, La Découverte, 1987
- COLL. (dir. P. KAUFMANN), L'apport Freudien, Bordas, 1993
- COX, Harvey, Le retour de Dieu. Voyage en pays pentecôtiste, (Fire from heaven. Pentecostalism, Spirituality, and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century), Desclé de Brouwer, 1995
- DE MUNCK, Jean, Un sujet de paradoxe : énonciation, subjectivité et modernité, thèse de doctorat, UCL, 1990
- DERRIDA, Jacques & VATTIMO, Gianni (dir.), La religion, Seuil, 1996
- DESROCHES, Henri, Les religions de contrebande, Mame, 1974
- DOR, Joël, L'inconscient, in L'apport Freudien, Bordas, 1993
- DUBET, François, Sociologie de l'experience, Seuil, 1994
- DURKHEIM, Emile, Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1913, P.U.F., 1960
- DURKHEIM, Emile, Le suicide, 1913, P.U.F., 1993
- EHRENBERG, Alain, L'individu incertain, Calmann-Lévy, 1995
- FERRY, Luc, Le nouvel ordre écologique, Grasset, 1992
- FREUD, Sigmund, Actions compulsionnelles et exercices religieux (Zwanbhandlungen und Religionsübungen, 1907) in Névroses, psychoses et perversions, P.U.F., 1973
- FREUD, Sigmund, Totem et Tabou, 1912, Payot
- FREUD, Sigmund, L'inquiétante étrangeté (Das Unheimliche, 1919), in Essais de psychanalyse appliquée, Gallimard, 1933
- FREUD, Sigmund, Rêve et occultisme, in Nouvelles conférences sur la psychanalyse, 1932, Gallimard, 1936
- FREUD, Sigmund, L'avenir d'une illusion (Die Zukunft einer Illusion, 1927), P.U.F., 1995
- FREUD, Sigmund, Sigmund Freud présenté par lui-même (Selbsdarstellung, 1924), Gallimard, 1984
- GAUCHET, Marcel, Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, Gallimard, 1985
- GIDDENS, Anthony, The consequences of Modernity, Cambridge Polity Press, 1990
- GIDDENS, Anthony, Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Ages, Cambridge Polity Press, 1991
- GIDDENS, Anthony, The transformations of Intimacy, Cambridge Polity Press, 1992
- GIDDENS, Anthony, Living in a Post-Traditional Society, in GIDDENS, Antony, BECK, Ulrich & LASH Scott, Reflexive Modernisation, Cambridge Polity Press, 1994
- HIERNAUX, Jean-Pierre, La conception binaire du réel - Remarques en triade, intervention au colloque La conception binaire du réel - une mise en question à partir de la confrontation des cultures, LLN 1992
- HIERNAUX, Jean-Pierre, Analyse structurale de contenus et modeles culturels, polycopié non daté.
- ISAMBERT, François-André, Le sens du sacré - fête et religion populaire, Minuit, 1982
- JAMES, William, The Varieties of Religious Experience, 1902, Penguin Classics, 1985
- JAVEAU, Claude, L'éternel retour du religieux, in Sociétés, vol. 1 n° 4 (18), 1985
- KELEN, Jacqueline (dir.), Les nuages et leur symbolique, Albin Michel, 1995
- LACAN, Jacques, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (Le Séminaire, livre XI, 1964), Seuil, 1973
- LEHMAN, Jennifer, Deconstructing Durkheim, Routledge, 1993
- LEVI-STRAUSS, Claude, La pensée sauvage, Plon, 1962
- LIPOVETSKY, Gilles, La civilisation de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes, 1987

- LORET, Alain, Génération glisse, in Autrement, 1995
- LUCKMANN, Thomas, The invisible Religion. The problem of Religion in Modern Society (Das Problem des Religion in der Modern Gesellschaft, 1963), Macmillan, 1967
- MAFFESOLI, Michel, Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse, Mériadiens, 1988
- MAFFESOLI, Michel, Au creux des apparences, Plon, 1990
- MAFFESOLI, Michel, La transfiguration du politique. La tribalisation du monde, Grasset, 1992
- MAFFESOLI, Michel, La contemplation du monde, Grasset, 1993
- MAFFESOLI, Michel, L'imaginaire et le sacré dans la sociologie de Durkheim, in Social Compass, vol. 40, n° 3 (389-398), 1993
- MAITRE, Jacques, Idéologie religieuse, conversion mystique et symbiose mère-enfant, in Archives de sciences sociales des religions, vol 57, n° 1, 1981
- MAITRE, Jacques, Régulations idéologiques officielles et nébuleuses d'hétéodoxies - A propos des rapports entre religion et santé, in Social Compass, vol 34, n° 4 (353-364), 1987
- MALAMOUD, Charles, Psychanalyse et sciences des religions, in L'apport Freudien, Bordas, 1993
- MANNONI, Octave, Je sais bien mais quand même...., in Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre scène, Seuil, 1969
- NISBET, Robert A., La tradition sociologique, 1966, P.U.F., 1984
- PETILLON, Pierre-Yves, La grand-route. Espace et écriture en Amérique, Seuil, 1979
- OTTO, Rudolf, Le sacré (Das Heilige, 1917), Payot, 1995
- PRITCHARD, Linda K., Religious Change in the Nineteenth-Century America, in GLOCK, Charles & SEGUY, Jean, Sociologie de l'Attente, in Perrot & Abecassis (dir.), Le retour du Christ, Presse des Facultés Universitaires St Louis, 1983
- SEGUY, Jean, Ou du moderne en religion, in Social Compass, vol 36 n°1 (3-12), 1989
- SEGUY, Jean, Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber, in Archives de sciences sociales des religions, vol 69, n° 1 (127-138), 1990
- SEGUY, Jean, Messianismes et Millénarismes. Ou de l'Attente comme catégorie de l'agir social, in CHAZEL, François (dir.), Action collective et mouvements sociaux, P.U.F., 1993
- SIBONY, Daniel, Porteurs d'être, in Le réveil des anges, Autrement N° 162, mars 1996
- TAYLOR, Charles, Source of the Self. The making of Modern Identity, Cambridge, 1989
- TAYLOR, Charles, Le malaise de la modernité, Cerf 1994
- VOLKOV, Nicolaï, La secte russe des castrats, Les belles lettres, 1995
- VOYE, Liliane, L'incontournable facteur religieux, ou du sacré originaire, in Revue internationale d'action communautaire, vol. 26 n° 66 (45-55), 1991
- ZENONI, Alfredo, Le corps de l'être parlant. De l'évolutionisme à la psychanalyse, De Boeck, 1991
- ZYLBERBERG, Jacques, Les transactions du sacré, in Sociétés, vol. 1 n° 4 (9-12), 1985