

Extrait du Revue du Mauss permanente

<http://www.journaldumauss.net>

Françoise Champion, Sophie Nizard et Paul Zawadzki
(dir.)

Le sacré hors religion

- Lectures - Recensions -

Religions en questions

Date de mise en ligne : mercredi 25 juin 2008

Sous la direction de
**Françoise Champion, Sophie Nizard
et Paul Zawadzki**

Le sacré hors religions

Revue du Mauss permanente

Les ouvrages collectifs sont rarement choses faciles à recenser. Inévitablement ce genre de publication comporte-t-il des inégalités dans les contributions et une diversité difficilement conciliable dans les thématiques, comme c'est le cas ici. On y trouve de tout : de très bons et de bons textes (Pierre-André Taguieff sur « la religion du Progrès », Paul Zawadzki sur « le fanatisme des intellectuels », Andrej Leder sur « la psychanalyse comme religion ? », Anne Ferlat sur le phénomène des « nouveaux paganismes », Nadia Garnoussi sur « la nébuleuse psycho-philo-spirituelle », Danièle Hervieu-Léger et les rapports entre catholicisme et nature), des textes où certains problèmes de définition du cadre théorique sape les potentialités de l'objet (François Mabilille sur « la religion de l'humain », Lucien Sfez et le « désir de santé parfaite », Josepha Laroche sur « les biens publics mondiaux » comme nouveaux objets sacrés), des textes demeurés trop près de leur forme orale (Jean Baubérot sur la laïcité française, Françoise Champion sur « les glissements du psy au religieux ») et enfin d'autres où l'on cherche tout simplement où l'auteur veut en venir (Patrick Michel et « le croire entre décomposition et recomposition »). Si il faut saluer la diversité des approches, entre philosophie politique et sociologie notamment, l'ensemble donne l'impression d'une concaténation de monologues restés peu sensibles aux enjeux épistémologiques et méthodologiques résultant de pareils regards croisés. Tel est le cas dans la majorité des ouvrages collectifs, et il ne faut certainement pas s'en émouvoir. Sans doute vaut-il mieux parfois s'abstenir des escarmouches. N'empêche, ces sur ces enjeux que j'aimerais insister ici pour ma part. La valeur d'un collectif ne se mesure-t-elle pas surtout à l'aune des réflexions qu'il suscite ?

Comme le relève l'introduction, Durkheim « a légué une problématique aussi fondamentale que paralysante » (p. 9) en postulant l'universalité d'une catégorisation duale entre sacré et profane (et donc un socle commun entre sociétés traditionnelles et modernes) d'une part et, d'autre part, en adhérant à l'idée suivant laquelle les sociétés occidentales modernes étaient caractérisées par une perte de terrain du religieux. D'un côté, la société moderne créerait de nouveaux sacrés et substituerait une « religion de l'individu » au christianisme, de l'autre ce même individualisme entraînerait une « crise morale » et une sortie de la fonction d'intégration sociale de la religion : « comment repérer cette distinction structurale [entre sacré et profane] dans les sociétés occidentales contemporaines qui se conçoivent comme sorties des religions ? [&] Comment penser à la fois la thèse fonctionnaliste de la permanence du sacré et de la loi évolutionniste de l'inéluctable retrait de Dieu à mesure de l'approfondissement de la division du travail social ? » (p. 9) L'enjeu est loin d'être banal tant il sous-tend l'ensemble des réflexions tant politiques, qu'économiques et même juridiques.

On remarque que les réponses à cette problématique jugée « contradictoire » diffèrent en grande partie suivant que l'auteur prend le problème par en haut ou par en bas, c'est-à-dire s'il s'intéresse au social et son imaginaire ou s'il s'intéresse à des phénomènes sociaux plus restreints appréhendés par le truchement d'individus ou de productions à valeurs idéal-typiques. Autrement dit, on retrouve la division paradigmatique entre holisme et individualisme méthodologiques et leurs angles d'approche respectifs, la société ou les réalités individuelles ou fragmentaires. Cette division, si elle reste ni explicitée ni encore moins thématisée dans l'ouvrage, permet à mon sens de mieux préciser les enjeux.

L'approche par le social, fonctionnelle, est au mieux rendue par M. Taguieff dans son excellent article sur le Progrès. Car si la *zeitgeist* sociologique plaide aujourd'hui pour la liquidation du concept même de « société » ou de toute autre totalisation sociale (voir l'excellent No 24 de *La revue du MAUSS semestrielle*, « Une théorie sociologique générale est-elle pensable ? »), comment rendre compte de l'avènement d'une idée-force telle que le progrès autrement qu'en la rapportant à une entité sociale ayant une cohérence propre ? « Parler de progrès, écrit l'auteur, c'est faire d'abord référence au progrès comme l'objet de croyance, et de croyance collective. » (p. 31) Si le progrès apparaît comme « la forme post-religieuse du sens de l'histoire, le substitut séculier du destin providentiel » (Monod), « ce post-religieux n'est-il pas en même temps du néo-religieux ? » (p. 37) Assurément. Le recours aux diverses catégories telles que religion laïque, séculière, profane, civile ou politique montre bien la nature paradoxale de l'idée

moderne de progrès, « impliquant à la fois une émancipation à l'égard du religieux et le surgissement d'une nouvelle religiosité. » (p. 31) Car poser la question de la cohérence, du fondement et de la dynamique des sociétés, c'est ne pouvoir échapper à au moins se poser la question du religieux. On ne peut qu'être d'accord avec M. Taguieff lorsqu'il critique le simplisme des théories de la sécularisation (et celles, subséquentes, du réenchantelement du monde et autres retours du religieux). Plutôt que le vecteur d'une sortie de la religion, la pudiquement nommée « idée de progrès » serait la « matrice », « la condition de possibilité de toutes les religions séculières de l'Occident moderne, voire le noyau de la "religion occidentale moderne" dont le "développement" [et pourquoi pas la "croissance"] serait la principale figure depuis la fin du XXe siècle. » (p. 39) Voilà sans doute pourquoi tous les auteurs du collectif qui écrivent sur la société, que ce soit au plan de l'imaginaire ou de ses grandes institutions, font intervenir, d'une manière ou d'une autre, un type ou un autre de religion séculière.

À l'inverse, dans les contributions vouées à des phénomènes sociaux circonscrits, le religieux disparaît à mesure qu'apparaît l'individu. Dans son éclairant article sur ce phénomène trop peu étudié que l'on peut, abusivement, appeler le néo-paganisme, Anne Ferlat parle de « transfert de sacralité » des époques pré-chrétiennes à aujourd'hui et donnant lieu, dans le *wicca* et le *witchcraft*, à des rituels célébrant le Féminin, la Nature et la Terre sous la forme d'une Déesse Terre-Mère immanente ; mais évite toute référence au religieux. Prenant pour objets les écrits féministes depuis les années 1970, Florence Rochefort voit s'esquisser « un idéal-type de sacré non-religieux, étroitement lié à la culture psychanalytique » (p. 139). Nadia Garnoussi, pour sa part, rend compte avec beaucoup de finesse et de justesse d'un ensemble de pratiques qu'elle rassemble sous l'appellation de « nébuleuse psycho-philo-spirituelle » et qui se caractérise « par des entrecroisements et des recouvrements entre des ressources issues de la "culture psy" » (p. 171), du renouveau de la philosophie pratique et des ressources spirituelles néo-chrétiennes : « Ces compositions de l'immanence fondent l'expérience spirituelle sur des dispositions intérieures et une gestion des émotions via des pratiques de contrôle de soi, mais font resurgir un sens supérieur à éprouver, jusqu'au sentiment d'"éternité", qui passe souvent par la révision de la supériorité de l'homme sur la nature. » (p. 183) Quoiqu'évoquant en introduction cette « religion de l'individu » durkheimienne, l'auteure parle de spiritualité et de transcendance immanente en insistant sur le fait qu'il ne s'agit pas ici de religion : « En effet, la diffusion de ressources qui empruntent à la philosophie ou à la "culture psy" se développe sur fond de désintégration des grands systèmes symboliques et indique une généralisation du "bricolage" à l'extérieur [non pas des religions mais] du *champ religieux*. » (p. 187, je souligne)

Françoise Champion, à qui l'on doit de nombreux travaux qui ont fait date, radicalise encore plus ce point de vue en rappelant que pour elle cette autre nébuleuse « mystique-ésotérique » témoigne non pas d'une « recomposition de la religion » mais d'une « décomposition de la religion dans nos sociétés européennes dans le contexte de la modernité avancée », notamment « vers le psychologique » (p. 189). Intéressée ici par ces « pys » qui, comme Didier Dumas, Henri Paumelle et Daniel Sibony notamment, empruntent au langage religieux, Mme Champion explique ce fait par « la socialisation première », religieuse-chrétienne, de ces personnalités (p. 207). Si le religieux semble être limité à ses formes institutionnelles connues chez Ferlat et Rochefort, et si il se définit strictement comme rapport avec une transcendance radicale chez Garnoussi, chez Champion la présence de signifiants explicitement religieux dans des « activités séculières » s'explique comme résurgence fossile d'une source archaïque ayant épuisé ses formes dans l'Histoire mais dont les signifiants sont encore disponibles, quoique fragmentés (la sociologue réfère par ailleurs abondamment à Marcel Gauchet et sa théorie de la sortie politique de la religion). Cette dernière interprétation me semble étonnamment courte et peu satisfaisante, mais il semble que la religion ne soit pas une catégorie neutre pour la sociologue, comme en témoigne ce passage : « Quoiqu'il en soit sur ce point d'une socialisation religieuse poussant des pys vers des "bricolages" avec le religieux, je livre aux sourires ou aux sarcasmes la présentation que Jacques-Alain Miller fait d'un livre qu'il a tiré de deux conférences de Lacan » (p. 207). Ce passage, qui aurait certainement du faire l'objet d'une censure à l'édition, montre bien la sensibilité entourant le religieux. Il faut de la distance pour aborder la religion, comme l'écrit Camille Tarot au sujet de Durkheim. Cela dit, on retiendra que dans les contributions évoquées ci-dessus, plus on va vers des phénomènes sociaux circonscrits et que l'on focalise sur l'individualisation des pratiques, moins on retrouve d'analyses en termes de religion.

Il est vrai que le titre de l'ouvrage annonce chercher les traces du « sacré hors religions ». Qu'il puisse y avoir du sacré non-religieux, voilà qui est une hypothèse que l'on retrouve déjà chez Durkheim. On y retrouve également l'idée suivant laquelle il reste du sacré dans les sociétés modernes. Chez Durkheim, toutefois, les valeurs sacrées sont toujours d'abord collectives. Ici parler de « sacré hors religions » est une manière commode d'esquiver la question du religieux, limité « aux religions ». Or on ne peut se débarrasser aussi facilement d'un problème aussi épineux et aussi présent entre les lignes des contributions. Les religions séculières et civiles dont il est abondamment question sont-elles religieuses au sens fort ou simplement par analogie ? Et que signifierait, alors, l'analogie ? Il serait sans doute moins à propos de rappeler ces questions générales (et peut-être insolubles) si l'alternative choisie était elle-même mieux définie ou à tout le moins abordée de front. Car la catégorie de sacré est elle-même loin de faire l'unanimité chez les chercheurs, c'est le moins qu'on puisse dire. Préférer le sacré au religieux, c'est se hisser hors de la gueule du lion pour mieux finir dans celle du crocodile ! Surtout que « le sacré » reste totalement indéfini et dans l'introduction et chez ceux où l'on retrouve le concept. Or de quel sacré parle-t-on ? Celui d'Otto ? D'Eliade ? De ceux de Durkheim (car le sacré chez ce dernier est plusieurs choses) ? S'agit-il d'une émotion des profondeurs, radicalement individuelle ? De la « sacralité » (Hervieu-Léger) ou du « sacré subjectif » (Tarot), c'est-à-dire l'expérimentation collective de la présence d'une force qui transcende les consciences individuelles et produisant à ce titre du sens ? Du sacralisé, des « choses » sacrées instituées par les systèmes religieux ? Il aurait minimalement fallu que les auteurs qui réfèrent à cette notion explicitent la signification qu'ils y donnent. Que signifie « le sacré se déplace hors religions vers le domaine de l'existentiel, de la vie personnelle, mort, sexualité, souffrance, âge de la vie, procréation » (Champion, p. 189) ? Ce domaine de « l'existentiel » n'a-t-il pas été auparavant régulé par les grandes religions ? Qu'est-ce qui se déplace alors ? Parler en termes de sacré n'évacue pas la nécessité que celui-ci soit régulé, représenté, domestiqué, « administré », etc. Qu'est-ce qui assure cette régulation ? Le sacré s'opposant au profane et étant gardé par des interdits, qu'est-ce qui opère la transgression qui en permet l'expérience ? Si ce n'est pas la religion ou le religieux, qu'est-ce donc ? L'idée de sacré hors religion, puisée chez Durkheim, fait problème dans la mesure où la religion se définit en rapport à ces choses sacrées et leur opposition au profane. Si la religion n'a pas le monopole de la fonction du sacré et que, dans la logique de la sociogenèse et de l'anti-essentialisme durkheimien, le sacré ne peut exister « en l'air », qu'est-ce qui en assure la médiation symbolique ? Si on peut imaginer du « sacré hors religions » dans la perspective durkheimienne où semble vouloir se situer l'ouvrage, l'expression « sacré hors religion », elle, a-t-elle un sens ?

Que les analyses retrouvent du religieux à mesure qu'elles s'élèvent dans la sphère sociale tandis qu'à contrario les analyses plus ciblées insistent sur le fait qu'on s'en éloigne est en partie curieux (mais seulement en partie). En effet, c'est au niveau social et non au niveau des individus qu'on ne devrait plus trouver de religieux, si l'on suit les théories de la sécularisation. On peut voir là une mauvaise lecture de Marcel Gauchet. Lorsque celui-ci écrit que le « déplacement de l'ordre social à l'option existentielle change le statut, le sens et le foyer de définition des croyances religieuses » (*La condition historique*, Paris, Stock, 2003, p. 309), il ne dit pas que les phénomènes du genre présentés ici ne sont plus de la religion, au contraire. Gauchet, malgré toute l'aversion qu'il a pour « les vieilleries de la religion », est même prêt à élargir l'étendue du champ religieux contemporain au-delà du cercle de ceux qui se revendiquent explicitement d'une quête religieuse ou spirituelle : « Mais le phénomène le plus révélateur du moment n'est pas le bricolage religieux ; il est la religiosité qui s'ignore. Beaucoup de jeunes rêveurs qui se veulent modernes jusqu'au bout des ongles et qui se pensent affranchis de ces vieilleries à peine imaginables sont des mystiques sans le savoir à la recherche d'une expérience spirituelle. » (*idem.*) Ceci est à noter, ne serait-ce que parce que les sociologues des religions qui concluent travailler sur des phénomènes qui ne sont pas religieux (singulière affaire qu'on n'imagine pas en science politique ou en économie !) disent le plus souvent s'appuyer sur les thèses de Marcel Gauchet.

Chez Gauchet, est religieux aujourd'hui ce qui est du strict ordre du privé, du personnel. Une analyse gauchetienne des phénomènes réunis ici ne s'attarderait que sur les dimensions individuelles, détendues de toute fonctionnalité structurante du social. Or, les travaux de Mmes Ferlat et Garnoussi ont ceci d'intéressant qu'ils ne concernent pas quelque courant ésotérique obscur mais bien une masse assez importante des « gens ordinaires ». Si elle circonscrit

pour les besoins de ce texte un « noyau dur », Mme Ferlat prend soin de souligner que le phénomène néo-païen a été comparé à une « vague déferlante » comprenant des « druides, sorcières, chamanes, prêtres vaudous » dans toutes les sphères sociales : enseignants, avocats et « beaucoup chez les fonctionnaires » (p. 129). Un « phénomène multiple et fort complexe auquel on pourrait d'ailleurs adjoindre [&] le *Seigneur des Anneaux* et *Harry Potter* » (*idem.*), qui ne sont pas exactement ce que l'on peut appeler des phénomènes marginaux ou isolés. Pour sa part, la population formant la nébuleuse psycho-philo-spirituelle abreuvée par les articles de *Psychologie Magazine* et autres livres de philosophie pratique et de « spiritualité laïque » à la Michel Onfray, Luc Ferry, André Comte-Sponville et Roger-Pol Droit n'est autre que la classe moyenne française. La question mérite au moins d'être posée : des ensembles de pratiques « religieuses » aussi largement répandues sont-elles vraiment déliées de toute fonctionnalité sociale régulatrice ? Et qu'est-ce à dire en matière de religieux ?

En fait, il faut voir que nos auteurs ne parlent pas de la même chose sous couvert de néo-religieux, de religion séculière, de pratiques spirituelles non-religieuses et autres. Entre croyance religieuse au progrès et pratiquants *wicca*, il y a des ruptures de niveaux qu'il faut d'abord relever et ensuite thématiser. On ne discrimine jamais entre ces différents niveaux dans les ouvrages sur la religion aujourd'hui et il s'agit sans doute de l'une des raisons pour lesquelles les positions sur l'état de la religion prennent des airs de « tour de Babel » (Yves Lambert). Ce à quoi il faut sans doute rajouter les enjeux passionnels et le simplisme de théories-évidences comme certaines moutures de la sécularisation. Ceci contribue à ce que des chercheurs comme François Mabillet peine à fonder son intuition d'une dimension religieuse de l'humain sur un terrain conceptuel cohérent. Ou que Josephine Laroche voit dans le phénomène des biens publics mondiaux une « réponse à l'anomie mondiale » (?) plutôt que de s'intéresser aux conditions de ce phénomène (un imaginaire mondialisé par exemple) et aux processus juridico-politiques d'institution de valeurs sacrées (comment des fonctions utilitaires composent avec des valeurs non-utilitaires, symboliques). Pour démêler tout cela, sans doute vaudrait-il mieux distinguer entre la religiosité, une religion et le religieux. Quand on s'intéresse à celui ou celle qui fait des exercices prescrits par les diverses ressources de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle, on est dans l'ordre de la religiosité, à savoir d'une appropriation singulière et plus individualisée d'un système symbolique comportant une « dimension religieuse ». Des systèmes symboliques variablement institutionnalisés qui démontrent un certain degré de cohérence et de durabilité sont des religions, à l'instar des religions séculières. Quant aux croyances fondatrices et largement implicites de nos sociétés tel le progrès, ne vaut-il pas mieux parler de « religieux » ?

Quant à la méthode d'analyse à adopter pour circuler entre ces niveaux, il y a matière à s'inspirer de certaines contributions de ce recueil. Il est singulier de relever que ce sont les plus philosophes qui y naviguent le mieux. Je pense au beau texte d'Andrej Leder sur la psychanalyse. Rien de plus individuel que la psychanalyse. Raison de plus pour remonter vers les conditions sociales. Leder montre bien comment la psychanalyse freudienne a participé au basculement de la transcendance de l'au-delà de plus en plus radical du christianisme vers les profondeurs du sujet, complétant le renversement copernicien dans la chair même des sociétés modernes. Les différentes « religiosités » contemporaines traitées dans cet ouvrage n'ont de sens que rapportées à ce niveau religieux plus élevé. C'est ce que fait Paul Zawadzki dans son texte sur la notion de fanatisme dans lequel il écrit que l'« opposition flatteuse du fanatisme et de l'esprit philosophique évacue le problème de l'adhésion des intellectuels aux mythes, préjugés et autres croyances absolutisées du XXe siècle. » (p. 52) Le fanatisme n'est pas que du côté des religions, mais aussi de ces imaginaires sécularisés auxquels ont adhéré avec une foi fervente tant d'intellectuels, et non des moindres. L'explication de ces phénomènes ne se situe pas dans le discours des acteurs seuls, mais bien dans leurs rapports avec un symbolisme et des dynamismes sociaux englobant.

On est en droit de se demander si l'impasse diagnostiquée dans l'introduction ne repose pas en définitive sur une lecture hâtive de Durkheim [1]. Reconsidérons cette phrase déjà citée plus haut : « Comment penser à la fois la thèse fonctionnaliste de la permanence du sacré et de la loi évolutionniste de l'inéluctable retrait de Dieu à mesure de l'approfondissement de la division du travail social ? » (p. 9) D'abord, lorsque Durkheim écrit que « Dieu, si l'on

peut s'exprimer ainsi, qui était d'abord présent à toutes les relations humaines, s'en retire progressivement », il faut admettre que le langage est métaphorique et aussi peut-être un peu maladroit. Car si il y a effectivement quelqu'un à qui revient l'honneur d'avoir déconstruit le rapport de nécessité entre religion et une quelconque divinité ou esprit tapis dans l'arrière-monde, c'est bien Durkheim. De plus, si ce dernier a été critiqué pour son évolutionnisme, ce n'est aucunement dans le sens signifié par certains des auteurs. Ainsi les raisons de cette « problématique paralysante » au sujet du destin de la religion et du sacré en modernité, à laquelle s'ajoute l'impasse entre holisme et individualisme, provient de l'articulation impossible entre fonctionnalisme et évolutionnisme.

Une autre lecture est possible. Les sociétés occidentales modernes, comme toutes autres sociétés avant et autour d'elles, créent de nouveaux sacrés. Ainsi la crise morale moderne n'est pas, pour Durkheim, un constat aussi pessimiste que chez Weber pour qui la modernité équivaut carrément à un évidement du sens. La religion de l'individu dont parle Durkheim est donc *à la fois la cause de et la réponse au* « délitement du lien social » (Vincent Léger) en modernité. Or, dans des sociétés fondées sur le mythe de l'auto-fondation, le sacré se fragmente, devient multiple, rejaillit ça et là (mais pas n'importe où ! voilà ce dont il faut rendre compte), de nouveaux phénomènes sociaux y puisent puis s'assèchent. Il n'y a pas de substance fixe, mais sur la forme du sacré se fixent constamment des substances. Il n'y a pas de décomposition du religieux sans recomposition, ce qui équivaut à une recomposition constante, comme l'a très bien diagnostiqué le sociologue québécois Raymond Lemieux. La « crise morale » est constitutivement *et* passagère *et* latente. Mais, pour faire un instant la critique de cette perspective durkheimienne, une crise perpétuelle est-elle encore une crise ? N'y a-t-il pas alors la possibilité d'un autre type de société (ce qu'envisageaient notamment Tocqueville et Weber), c'est-à-dire d'un nouvel ordre symbolique ? Les changements soi-disant rapides des sociétés modernes post-industrielles ne sont-ils pas que des vaguelettes cachant la stabilité des courants de fonds ? Autrement dit, peut-on vraiment qualifier nos sociétés d'anomiques ? La « fragmentation » de nos sociétés, cette autre « évidence », ne cache-t-elle pas une reconfiguration nouvelle, plus orthopraxique qu'orthodoxique ? La Grande Morale par en-haut n'a-t-elle pas cédé il y a déjà longtemps à une autre morale plus immanente, de l'ordre de l'éthique, fondante, légitimant et participant à la production/reproduction du capitalisme de consommation ?

Ainsi une voie prometteuse pourrait résulter d'une réelle articulation entre ces différentes approches une fois débarrassées d'un évolutionnisme voulant parfois expulser trop vite le religieux. On peut souhaiter que ne soit plus escamotées les difficiles questions théoriques peut-être pas si insolubles et non-systématisables après tout. On peut aussi souhaiter que l'on sorte certaines analyses de leur isolat en posant la question des conditions de telles ou telles caractéristiques. Par exemple : n'y aurait-il pas un rapport à faire entre la culture du développement personnel et le mythe du progrès ? Aussi : la psychothérapie et toutes les quêtes de connaissance de soi n'excèdent-elles pas largement les seuls individus pour former un fait social ayant une consistance religieuse propre ? Dans la mesure où la source du sens détermine, sous-tend et structure l'ordre symbolique de la culture (Leder, p. 159), la personnalisation de l'Origine dans la psychanalyse (et au-delà) n'exercerait-elle pas une fonction de fondation *sociale* ? N'y aurait-il pas, dans la notion durkheimienne de religion *collective* de l'individu, matière à réarticuler tous ces discours *et tous ces phénomènes* autrement épars ?

Post-scriptum : Paris, L. Harmattan, 280 p.

[1] Je suis redevable à Vincent Léger pour sa lecture de la religion et du sacré en modernité chez Durkheim dans ce qui suit.