CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

LA SÉDUCTION DU SACRÉ : UNE LECTURE DU PHÉNOMÈNE RELIGIEUX POSTMODERNE

Fabio D'Andrea

De Boeck Supérieur | « Sociétés »

2008/3 n° 101 | pages 91 à 103

ISSN 0765-3697
ISBN 9782804157746

Article disponible en ligne à l'adresse :

---

http://www.cairn.info/revue-societes-2008-3-page-91.htm

Pour citer cet article :

Fabio D'Andrea, « La séduction du sacré : une lecture du phénomène religieux postmoderne », *Sociétés* 2008/3 (n° 101), p. 91-103.
DOI 10.3917/soc.101.0091

Distribution électronique Cairn.info pour De Boeck Supérieur.
© De Boeck Supérieur. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 207.241.229.51 - 07/07/2016 21h35. © De Boeck Supérieur

LA SÉDUCTION DU SACRÉ : UNE LECTURE DU PHÉNOMÈNE RELIGIEUX POSTMODERNE *

Fabio D'ANDREA **

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 207.241.229.51 - 07/07/2016 21h35. © De Boeck Supérieur

L'importance de Georg Simmel parmi les pères fondateurs de la sociologie a été longtemps méconnue. À la suite de ce que l'on a appelé une « Simmel Renaissance » (De Simone, 2002, p. 11), elle est aujourd'hui établie, au point que le sociologue allemand est considéré comme un des maîtres à penser des sciences humaines, cité partout mais encore, malheureusement, peu compris. J'ai montré ailleurs qu'il s'agit, dans la plupart des cas, d'une mode dont les racines sont aisément reconnaissables (D'Andrea, 2004). Ce fait se donne à voir en toute clarté lorsqu'on a affaire à des thématiques qui ne sont pas perçues comme classiquement simmeliennes. Un exemple frappant nous vient de l'étude de la religion.

Les connaisseurs laïques de sociologie – ainsi qu'une grande partie des spécialistes – vous citeront, parmi les auteurs qu'il faut avoir lu à cet égard, Durkheim et Weber, sans aucun souci de Simmel et de son œuvre de 1906, *Die Religion* (1994), longuement réélaborée en 1912. L'ancien ostracisme survit dans des domaines secondaires, où l'éclectisme simmelien est encore mal toléré et ses idées gardent une force intempestive et déstabilisante. En fait, Simmel – beaucoup plus que Durkheim ou Weber – a lutté pour exonérer la religion des préjugés dont les Lumières et le rationalisme qui les a suivies l'avaient chargé. Il a eu le courage, à cette date lointaine, d'affirmer que, parmi les principes organisateurs des données de l'expérience, elle a la même dignité que ceux qui sont censés être à la base de la culture courante, comme par exemple le principe de réalité. Par la suite, E. Morin va être plus explicite sur ce thème. Il va affirmer que, dans le champ de la noosphère (l'espace des idées),

* Je voudrais remercier Valentina Grassi pour l'aide précieuse dans la mise à point du texte et pour les suggestions ponctuelles à propos de la pensée d'Edgar Morin.

** Université de Perugia.

il y a d'abord un magma indéterminé qui n'est ni rationnel ni non rationnel ; ce n'est qu'après que l'on pose un principe de réalité (qu'est-ce qui est réel ?) et, successivement, un principe de vérité (qu'est-ce qui est vrai ?), selon des critères différents. Un de ces critères est justement la rationalité, mais on peut considérer qu'il y en a au moins un autre, qui de façon générale et par opposition est nommé « non rationnel ». La pensée non rationnelle a donné naissance à toutes les formes de récits mythiques que les sociétés ont connues depuis toujours, avec leurs symboles culturellement chargés de sens. Morin élucide le rapport entre l'idée et le réel : « Nous avons toujours besoin du secours du réel, mais qu'est-ce justement que le réel, sinon ce que l'idée nous désigne tel ? Le réel n'est pas impératif, comme on le croit. Ses apparences sont fragiles et son essence est cachée ou inconnue. Sa matière, son origine, son fondement, son devenir sont incertains. Sa complexité est tissée d'incertitudes. *D'où son extrême faiblesse devant la sur-réalité formidable du mythe, de la religion, de l'idéologie et même d'une idée* » (Morin, 1991b, p. 243).

L'affirmation simmelienne est courageuse, parce qu'elle nie l'objectivité de la donnée dont le positivisme avait fait sa pierre d'angle : les contenus de la vie dérivent leur sens du regard de l'homme, qui n'est pourtant pas cohérent avec un seul principe. Si le sujet est « un système de fragments », il ne peut arriver qu'à un cadre de représentation fragmentaire lui aussi, où tout ce qui attire son attention trouve une collocation précaire et tout à fait personnelle : « maintes fois ce qui fut déjà formé par l'un sert de matière à l'autre, et chacune de ces formes, telle qu'elle s'offre en un point historique de l'évolution sans fin de notre espèce, ne peut s'approprier la matière que de façon très fragmentaire et dans des proportions fort variables ; à cette réserve près aussi, que nous ne pouvons probablement jamais appréhender cette matière dans sa pureté, mais toujours déjà formée comme l'élément d'un monde quelconque « (Simmel, 1994, p. 58 ; 1998, p. 11-12)[1].

Les choses n'ont pas un caractère défini au préalable, mais elles le tirent des grands principes qui leur donnent forme et qui permettent de les ranger ensuite dans des systèmes de sens que Simmel appelle « mondes » : « Nous pouvons nous représenter que tous les modes de vie chez l'homme, agissant et créatif, savant et sensible, sont des modes de classement ou des catégories intégrant la substance de l'existence, infiniment étendue mais toujours identique à l'intérieur de toutes les mises en forme. Et chacune de ces catégories est habilitée en principe à construire d'après ses lois propres la totalité de cette substance » (Simmel, 1994, p. 58 ; 1998, p. 11). La religion n'est plus seulement un ensemble désordonné de superstitions et d'instruments voués au contrôle des masses ; elle redevient une force capable de prêter un sens à l'expérience chaotique du monde et d'assouvir ainsi une des exigences fondamentales de l'être humain. Même si celui-ci n'arrive pas à organiser toute son expérience à l'aide de ce principe, sa cohérence interne n'en est pas menacée : la religion reste un des axes qui permettent à l'homme de s'orienter durant sa vie. Simmel affranchit ainsi ce trait culturel d'importance fondamentale des préjugés qui

1. J'ai donné en seconde référence la traduction française par P. Ivernel de *La religion de Simmel* (note de Patrick Watier).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 207.241.229.51 - 07/07/2016 21h35. © De Boeck Supérieur

avaient trouvé leur origine dans une évolution historique particulière et dans l'affirmation progressive d'un point de vue radicalement rationaliste.

Simmel ne s'arrête pas pour autant ici. Il est loin de croire que toutes les critiques de l'influence de la religion sur la vie sociale qui ont été formulées sont fausses. Il sait qu'à certains moments elle a joué un rôle de support aux pouvoirs politiques, qu'elle a été un obstacle puissant au progrès et qu'elle va sans doute continuer à l'être. Il doit donc distinguer entre les conséquences formelles de l'existence d'une structure religieuse et le besoin humain d'attribuer une valeur ultime aux choses et aux événements du monde : distinguer, toutefois, sans exclure l'un de l'autre les différents niveaux de compréhension de cet objet infiniment complexe. L'idée qu'il a développée de l'autonomie créatrice du principe religieux lui vient à l'aide : elle lui permet de mettre en évidence ce que l'on pourrait appeler la signification première que les choses tirent de leur être mis en forme par ce principe ; ou, encore mieux, de leur être choisi comme éléments significatifs d'une vision religieuse. Elles entrent dans cette vision grâce à des qualités intrinsèques qui n'ont pas affaire à un possible emploi utilitaire ou instrumental : il s'agit de propriétés émotionnelles, symboliques, imaginales, « quand nous voici tout à coup saisis et remués au plus profond, non par la beauté ou le sublime insolites du phénomène naturel, mais souvent par un rayon de soleil qui vagabonde à travers un feuillage ou par l'inflexion d'une branche dans le vent, ou par quoi que ce soit sans rien de particulièrement exceptionnel en apparence, et qui pourtant, comme par une consonance secrète avec le fond de l'être, va faire vibrer celui-ci en des mouvements de passion qui lui sont propres » (Simmel, 1994, p. 64 ; 1998, p. 21-22.).

Tout cela n'empêche pas que ces faits mêmes peuvent devenir par la suite instruments de domination ou objets d'interdiction rituelle. C'est toutefois une *conséquence* de leur être religieux, non pas un caractère inhérent sur la base duquel les reconnaître ou les définir, comme l'avait proposé Durkheim ; une conséquence qui n'efface pas nécessairement leur valeur transcendante. Le même objet peut résonner d'un ton numineux et être encadré dans un apparat de pouvoir : les dynamiques du passage éventuel d'un état à l'autre pourraient être analysées à l'aide de la *Lebensphilosophie*. Simmel ne s'y emploie pas : ce qui l'intéresse, c'est de montrer qu'existent des plans d'interprétation du phénomène religieux qui doivent être démêlés pour en faire ressortir l'importance. Il essaie d'accomplir cette tâche à travers la dichotomie entre *religiosité* et *religion*, qui présente des homologies marquées avec la distinction fondamentale entre culture *subjective* et *objective* sur laquelle il va établir son discours sur le développement de plus en plus contrasté de la subjectivité moderne. La religiosité est le moment subjectif, non rationnel, tandis que la religion est l'objectivation et organisation de ce que la première a reconnu comme religieux : « La catégorie religieuse, une certaine manière psychique de vivre et d'éprouver le monde, saisit en tant que source d'énergie pensante, agissante et sensible les contenus de l'existence, et acquiert ainsi la possibilité de poser en face d'elle un monde objectal modelé par elle – le monde de la religion face à la religiosité, qui est en soi un *état* sans objet ou un rythme de l'intériorité » (Simmel, 1994, p. 78 ; 1998, p. 44 ; cf. aussi Ferrarotti, 1983a ; 1983b).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 207.241.229.51 - 07/07/2016 21h35. © De Boeck Supérieur

Il est aisé d'y retrouver une figure du couple Vie/Forme qui est habituellement indiqué comme l'objet de la dernière phase de la spéculation simmelienne, mais qui affleure en plusieurs occasions bien avant sa thématisation explicite. Un couple contradictoriel où les deux termes sont liés de façon presque indissociable : l'idée profonde d'un dépassement de la logique optimiste qui prétend trouver toujours une synthèse entre deux opposés est un des traits essentiels de la pensée de Simmel, ce dont on s'aperçoit de plus en plus. Elle trouve dans le discours sur la religion une application emblématique. À la suite de la « découverte » de la religiosité il devient possible de rechercher la dimension religieuse de phénomènes qui apparemment n'ont rien à voir avec cette sphère d'existence, ou bien que le rationalisme dominant a voulu mettre à l'abri du soupçon de contamination transcendantale. J'ai déjà montré l'importance d'une composante « religieuse » dans le consumérisme contemporain (cf. D'Andrea, 2005a) qui peut être lue comme le résultat de glissements successifs de la religiosité d'un domaine de la vie à l'autre.

Il s'agit d'une dérive qui donne plutôt l'impression d'une poursuite. La raison étroite, « abstraite » (Maffesoli, 1996), qui s'affirme dans le monde occidental à partir du XVIIIe siècle n'est pas à même de tolérer la moindre menace à son hégémonie : elle a cru régler ses comptes avec tout souci métaphysique à travers la critique serrée des distorsions causées à la vie sociale par une organisation qui ne semble plus capable de reconnaître sa mission spirituelle, mais elle n'a fait qu'achever la séparation des exigences religieuses (religiosité) de la structure issue d'elles (religion), en montrant avec clarté ses intérêts mondains. Ces exigences doivent être satisfaites par d'autres moyens : en premier lieu, c'est la science naissante qui va être surchargée d'un sens transcendant et sotériologique (jusqu'à arriver au cas extrême d'un culte spécifique comme *Scientology*). Le discours scientifique sert longtemps aux mêmes fins que les paraboles et les sermons : il a un côté technique, mais il innerve aussi la quotidienneté des gens communs, il suscite des passions, des attentes et des espérances qui sont partie constitutive du mythe du Progrès, jusqu'au moment où cet enthousiasme devient suspect aux yeux des gardiens de l'orthodoxie. Deux des « éléments architectoniques » de la configuration individualiste moderne décrite par Dumont exercent alors leur influence : la « ségrégation des valeurs par rapport aux faits et aux idées » et la « distribution de la connaissance en plans (disciplines) indépendants, homologues et homogènes » (Dumont, 1991, p. 20). Le domaine scientifique est épuré de tout élément magico-alchimique et modelé par la raison abstraite, ce qui produit l'éloignement progressif de la sensibilité quotidienne et la réduction sectaire, et qui est aujourd'hui une des racines de la crise des vocations professionnelles parmi les jeunes.

La religiosité est forcée de chercher d'autres matériaux à revêtir de son aura enchantée (lorsqu'on pense à cette chasse sans pitié, c'est bien la tristesse wébérienne pour le désenchantement du monde qui vient à l'esprit…). Elle va se poser sur le héros du XIXe siècle, le Sujet, en reconnaissant les profondeurs mystiques dont la Réforme lui a fait don. À la suite des thèses calvinistes sur la prédestination, le succès, l'originalité, en un mot l'unicité de son essence et de son entreprise, gagnent une dimension de salut qui leur restera attachée aussi après que l'énergie

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 207.241.229.51 - 07/07/2016 21h35. © De Boeck Supérieur

créatrice les aura quittés, mise en fuite cette fois-ci par la torsion économique que le marketing et les forces du consumérisme imprimeront à la *Bildung* individuelle. Le processus de formation de soi, dont la culture allemande a eu l'intuition et élaboré la théorie, est, dès sa naissance, une aventure de l'esprit, la conquête de l'art de *faire* expérience (ce que les Allemands appellent *Erfahrung*). À travers la transmutation intérieure, l'homme réalise sa « raison interne » (Maffesoli, 1996) et adhère spontanément à la « loi individuelle » décrite par Simmel (1987) : il annule ainsi le dualisme volonté/destin ou mieux il gagne une vision tragique de la vie qui n'a rien de commun avec l'optimisme illusoire du Progrès. L'enrichissement qui en dérive est spirituel et permet d'établir des rapports qualitatifs avec le monde et les objets, qui participent du même réseau interactif où s'épanouit la *Wechselwirkung* simmelienne. Le talon d'Achille de cette dynamique est son reflet extérieur : le sujet qui vit en harmonie avec son individualité profonde *donne à voir* son originalité dans ses comportements, ses intérêts et le choix des objets dont il s'entoure : dans le langage contemporain, dans le choix qui guide ses achats.

Le réductionnisme économique arrive aisément à proposer une variante de cette chaîne de conséquences qui en bouleverse le sens : ce n'est plus l'unicité intérieure qui transparaît derrière les gestes et les choses ; ce sont plutôt ceux-ci qui témoignent de celle-là, en sont la preuve définitive. Les marchandises, en particulier, deviennent signe manifeste de succès, qui signifient en même temps pouvoir monétaire, goût éduqué et capacité originale de sélection. Il est évident que le rôle du sujet est presque effacé : des milliers d'experts proclament une autorité supérieure à la sienne et réclament le pouvoir d'adresser ses efforts et ses acquisitions, la magie de la télé et du monde des media pèse sur ses idées et le pousse à se conformer aux modèles qui sont présentés sans cesse à son attention. Le sujet est de plus en plus une forme vide, que la religiosité abandonne à son tour pour émigrer vers d'autres plages. Il est facile d'imaginer quelle est sa nouvelle destination : l'économie ubiquitaire, qui vient de recueillir – peut-être inconsciemment – l'encombrant héritage des espoirs subjectifs.

Du moment où l'économie s'empare de cet héritage, toutefois, elle tombe dans un piège inattendu. Il y a là, en effet, une promesse implicite, que sa stratégie objectuelle n'est pas en position de maintenir. Il est encore question du salut, de l'inquiétude existentielle que le rationalisme a cru avoir déracinée avec la défaite de la religion et qui au contraire survit dans les esprits et dans les profondeurs de l'inconscient. Une anxiété elle aussi inconsciente – parce que l'homme moderne n'a plus les instruments culturels, ni la sensibilité émotionnelle pour la reconnaître – qui le pousse sans répit à essayer de l'assouvir en utilisant les moyens que la culture met à sa disposition. L'approche consumériste au problème, née de l'*hybris* occidentale, prétend le résoudre une fois pour toutes, en achevant la félicité individuelle et collective ici et maintenant, à condition de pouvoir acheter tout ce que le système estime nécessaire à cette fin. Un tel manifeste trahit une composante religieuse qu'il vaudrait peut-être mieux appeler « millénariste » : l'idée qui renaît toujours de l'avènement de l'âge d'or où il n'y aura plus de vieillesse, ni de mort et où l'homme sera enfin sauvé. Comme tous les millénarismes qui se sont succédé au cours de

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 207.241.229.51 - 07/07/2016 21h35. © De Boeck Supérieur

l'histoire, ceci est fondé sur une prévision que sa nature particulière rend encore plus contraignante : comme le disait Simmel, on vit dans une époque de mesurabilité diffuse (cf. Simmel, 1989) où tout doit être calculable. Démontrable aussi, sur la base de données objectives. L'économicisme a réussi à honorer l'obligation d'amélioration constante et *constatable* pendant des dizaines d'années, grâce à un ensemble inouï de réalisations technologiques et de circonstances historiques heureuses. Aujourd'hui, toutefois, cette harmonie vient de se briser et les « fidèles » trouvent partout les preuves de la faillite : les guerres éclatent toujours plus près, on ne peut plus faire semblant de ne rien voir ; les disproportions entre les profits individuels et collectifs sont immenses ; la menace est partout : maladies, terrorisme, criminalité, dysfonctionnements technologiques. Tout ce qui paraissait désormais vaincu et contrôlable fait à nouveau peur, comme dans un cauchemar.

La foi en est choquée. Sans que personne ne s'en aperçoive, la dérive de la religiosité recommence.

Il faut, à la fin de ce bref excursus, ajouter quelques mots pour en éclairer des aspects moins évidents. En premier lieu, le glissement de la religiosité d'un domaine à l'autre n'a rien de volontaire. Ce n'est pas facile, dans une culture habituée à s'imaginer toujours capable de gérer le cours des choses, que d'accepter l'idée que des processus fondamentaux puissent avoir lieu sans que personne n'y intervienne. Sans qu'il y ait un responsable, un coupable. La culture occidentale, construite sur une « distribution de la connaissance en plans (disciplines) indépendants », n'arrive jamais à intégrer les découvertes de ces disciplines séparées, sourdes l'une envers l'autre, surtout lorsque cette confluence se révèle potentiellement dangereuse pour l'idéologie sous-jacente. Nietzsche a écrit que l'idée de maîtrise du monde sur laquelle s'édifie le mythe de la modernité est tout à fait illusoire, vu que l'homme n'arrive même pas à se maîtriser lui-même. La psychologie, avec Freud et surtout Jung, et la psychologie analytique, ont définitivement démontré la fragilité du Je : « L'individu part de la supposition naïve d'être "le seul maître dans sa maison". La conscience du *principium individuationis* est une acquisition relativement tardive de l'humanité et, en tant que telle, représente un territoire relativement petit à l'égard du champ indéterminable de l'identité originaire » (Carotenuto, 2000, p. 60). C'est sans doute là une des racines du besoin d'assurance que tous éprouvent sous des formes différentes et qui est à la fois une des clés de la compréhension du phénomène religieux. Cela dit sans aucune intention réductive : cet angle visuel n'épuise pas du tout sa richesse et sa complexité. Il faut, à cet égard, souligner le fait que les pères de la sociologie – tous ! – considéraient la religion au sens large comme centrale pour la compréhension de la société : aucun d'eux n'aurait jamais pensé en faire l'objet d'une spécialisation sectaire, écartée du courant vif de la pensée sociale contemporaine. Tout au plus on pourrait accepter une telle attitude pour ce qui concerne la religion au sens simmelien du terme, qui ne garde rien de numineux et se prête à des lectures structurelles ou formelles.

Deuxièmement, l'on doit souligner que les étapes du chemin décrit mettent en évidence une étrange série de coïncidences qu'il serait trop simple d'interpréter comme une attitude presque parasitique de la religiosité. On a vu que, de siècle en

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 207.241.229.51 - 07/07/2016 21h35. © De Boeck Supérieur

siècle, celle-ci s'est trouvée jointe aux phénomènes centraux de l'époque : ce parcours semblerait suggérer une tendance à suivre le flux des passions collectives, mais on pourrait même le lier d'une façon plus proche à l'importance que Simmel attribuait à la religiosité. Il faudrait alors proposer que ces phénomènes aient été centraux *parce que* la religiosité y avait trouvé un abri, qu'elle a été le véritable *roi clandestin* de l'histoire et de la culture occidentales, en se déguisant chaque fois sous des formes différentes qui appartiennent cependant à la même constellation : l'alchimie, le tragique, l'amour et la proxémie (cf. Maffesoli, 1988)… Voilà une idée que l'on devrait poursuivre.

À la suite de ces réflexions, l'on comprend que la religiosité n'a pas de limites évidentes et ne peut être l'objet d'un discours seulement rationnel. Elle est presque une donnée environnementale, elle *arrive*. On peut prévoir, par une intuition heureuse, quels seront ses mouvements futurs, mais on ne peut pas en changer le cours. On peut en profiter, toutefois. Cela nous amène à la question qui se pose presque naturellement à la fin de cette brève revue de ses dérives, c'est-à-dire : quelle en sera la prochaine ?

Il faut tout d'abord rappeler que l'on se trouve, pour la première fois depuis des siècles, dans une phase transitoire qui marque le passage de la modernité à quelque chose de différent dont on n'est pas encore à même de donner une définition largement acceptée, mais qu'au premier abord l'on peut aisément nommer postmodernité. Une des idées fortes a affaire au déclin de l'importance de l'individu dans les nouvelles configurations sociétales (cf. Maffesoli, 1988). À mon sens, pour pouvoir accepter cette proposition, il faut établir une distinction entre « individu » et « sujet » qui sauvegarde le rôle essentiel que la naissance et la croissance de ceci jouent dans l'équilibre existentiel humain (cf. D'Andrea, 2005b). L'on pourrait presque établir une correspondance avec le couple religion/religiosité : l'individu représente le côté formel de la vie de l'homme, il touche aux pressions que la structure sociale exerce incessamment sur ces composantes et au jeu des attentes réciproques qui lient celles-ci entre elles et au contexte vital, il a affaire à ce que les sociologues anglo-américains appellent *embedment* ; le sujet, par contre, est plus proche des niveaux profonds, est en relation étroite avec l'unicité, la « raison interne » de chacun, sa perception des idéaux, des responsabilités et des possibilités de développement qui lui sont offertes. Contradictoriellement, il est un « système ouvert » dont l'intelligibilité « doit être trouvée, non seulement dans le système lui-même, mais aussi dans sa relation avec l'environnement […], cette relation n'est pas qu'une simple dépendance, elle est constitutive du système » (Morin, 1991a, p. 31-32). Ce caractère ouvert rend le sujet difficile à encadrer, imprévisible – nomade, pourrait-on dire avec Maffesoli (1997).

En revenant à la question de la postmodernité, alors, ce qui m'intéresse ici est le fait que le déclin de l'aspect contrôlable de l'homme l'affranchit d'une série de comportements auxquels l'obligeait la contrainte sociale. Parmi ceux-ci, il y a la poursuite du salut à travers des moyens institués, c'est-à-dire les différents cultes reconnus et répandus dans la société. En d'autres termes, jusqu'à un certain moment les croyants ont consciemment essayé de se sauver grâce à la religion tout en cherchant à apaiser

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 207.241.229.51 - 07/07/2016 21h35. © De Boeck Supérieur

leur besoin de religiosité par d'autres stratégies. Depuis quelque temps, cependant, l'on assiste à un phénomène différent. Je parle de la « religion à la carte » ou du « bricolage religieux », la tentative d'élaborer un parcours de salut libéré des suggestions systémiques, modelé sur les expériences subjectives et les rencontres avec d'autres traditions et cultures (cf. Hervieu-Léger, 2001).

Tout a commencé à la fin des années 1980, quand le terme *New Age* a quitté le jargon des spécialistes pour indiquer auprès d'un vaste public un mouvement spirituel alternatif où confluaient diverses disciplines et subcultures qui venaient des années 1960, mais qui étaient restées jusque-là un phénomène marginal, l'apanage de « chercheurs d'absolu » qui étaient presque tous déjà des *drop-outs* de la société. Il suffit de se rappeler le film *Hair*, avec son hymne à l'Ère du Verseau pour en avoir une idée assez précise. La diffusion de tels modèles de comportement manifeste l'affaiblissement de la pression exercée par les structures consolidées qui avaient eu jusqu'à ce moment-là le monopole des chemins vers la rédemption et, dans une certaine mesure, une sorte de réappropriation consciente de la question à laquelle on cherche de nouvelles réponses. Cela va presque sans dire que, comme chaque mouvement, le *New Age* aussi a ses maîtres à penser. Un des gourous en a été Carlos Castaneda, ethno-anthropologue qui, en 1960, lors d'une recherche chez les indiens Yaqui, fait la rencontre d'un chaman, don Juan, qui va lui changer la vie. Après le premier texte qu'il publie, *L'herbe du diable et la petite fumée* (1996), où il essaye encore de garder une approche scientifique et occidentale par rapport aux enseignements de don Juan, il va se transformer en disciple du chaman. Il décrira ses aventures dans plusieurs autres volumes et élaborera une technique initiatique originale, la *tenségrité* [2], qui a aujourd'hui des milliers d'adeptes et représente un des phénomènes les plus intéressants de la galaxie *New Age*.

Les détails de la tenségrité ne vont pas nous occuper ici. Peut-être même que cette présentation rapide pourrait-elle causer des perplexités chez un lecteur armé des préjugés canoniques envers de sujets pareils, parascientifiques. Le fait est, pourtant, qu'en cherchant il arrive parfois que l'on trouve des choses étranges, des coïncidences qui ont l'air de faire allusion à des liens, des correspondances qu'il vaut la peine de poursuivre. Il arrive, par exemple, de découvrir en exergue de *L'herbe du diable et la petite fumée* une citation inattendue, un petit texte de Georg Simmel : « On ne peut que fixer le début et la direction d'une route infiniment longue. La présomption d'une quelque complétude systématique et définitive serait sans aucun doute au minimum une illusion. Chaque penseur ne peut arriver qu'à la perfection dans le sens subjectif d'être capable de communiquer tout ce qu'il a su voir ».

Ce qui frappe est, en même temps, le fait scientifique et l'aspect symbolique de la question. D'un côté, on est devant un jeune chercheur qui veut faire de la science sociale et choisit un maître qui dérange (la *Simmel Renaissance* est encore loin à venir !) et un morceau qui va contre les certitudes de ce temps-là constitutives de cette science même. Les mots simmeliens parlent de la recherche comme d'une

2. Voir www.castaneda.com/mirrors/french/tensegrity/index.htm (9 octobre 2006).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 207.241.229.51 - 07/07/2016 21h35. © De Boeck Supérieur

aventure subjective qui peut se parfaire seulement à travers la qualité de la narration que le chercheur sait en tirer. L'objectivité *et* la prévisibilité de ses démarches sont illusoires. Le caractère initiatique d'une telle approche est évident et il semble marquer dès le début le travail de Castaneda, même lorsqu'il se place encore au sein de la tradition scientifique occidentale, qui se démontre alors assez plus vaste que ne le croit le rationalisme courant. Mais il y a là aussi une espèce de prophétie. On pourrait presque imaginer que l'anthropologue en herbe ait eu un moment de clairvoyance où l'étrangeté du chemin futur s'est dévoilée à ses yeux. On pourrait presque penser à une acceptation au préalable d'un destin hétérodoxe.

On se retrouve, comme par hasard, dans un territoire qu'on vient d'effleurer : l'épanouissement de soi que l'idée de *Bildung* met au centre de l'existence humaine, l'élan vers un parcours unique qui nous appelle sans cesse, même si nous n'entendons pas, si nous ne savons ou bien ne voulons pas écouter la voix de la vocation, le *Beruf* qui est complément nécessaire de la *Bildung*. Son impulsion dynamique et arationnelle est étroitement liée aux idées de « loi individuelle » et de « raison interne » et garde, du protestantisme, un indéniable ton religieux. On voit donc que l'atténuation de l'interdit structural qui assujettissait les croyants aux religions n'est qu'une des facettes de la nouvelle dérive de la religiosité, dont Castaneda nous donne un exemple assez significatif, vu le succès de sa doctrine. L'on y trouve aussi la mise en valeur de l'intuition subjective, de l'écoute des événements intérieurs et des suggestions de la route. Simmel a vu tout cela dans les années 1910. Il a vu aussi les difficultés que ce processus cachait. La prise de conscience qui amène à la libre recherche du chemin vers un dieu ou vers le salut devrait en fait suivre le développement d'une certaine stature subjective ; elle présuppose connaissance de soi et capacité critique qui permettraient au croyant d'explorer en autonomie les provinces peut-être dangereuses qui s'ouvrent devant lui. Ce n'est pas par hasard que don Juan appelle ses enseignements « la voie du guerrier » et souligne plusieurs fois le fait que tout le monde ne peut s'emparer de cette sagesse !

Le caractère hasardeux de l'emprise spirituelle s'est malheureusement perdu lors de sa traduction/réduction au langage de l'économie et du consumérisme : le marketing ne trouverait aucun compte dans un comportement qui ne peut être universellement diffus, au contraire il doit le démocratiser, en soutenir une nécessité presque naturelle. À la fin, toute menace en a disparu et l'autonomie subjective n'est plus une possibilité, mais une obligation. La culture contemporaine, cependant, n'aime pas les choses obligatoires : elle préfère affirmer que, sous son règne, il n y a plus de contrainte et que ce qui avant était imposé est maintenant à la portée de tous. Le Progrès a rendu normal ce que jadis on pouvait peut-être obtenir à la suite de sacrifices et de souffrances aujourd'hui inutiles, voire incompréhensibles. Voilà donc que l'on proclame que chacun *est* sujet, que l'une des tâches qui ont occupé l'humanité depuis ses commencements plus lointains n'a plus aucune raison d'être et que, pour atteindre le bonheur, il suffit d'exercer cette nouvelle subjectivité dans son champ d'élection qui est l'achat incessant de marchandises.

Il y a là une autre facette du court-circuit entre la promesse de son maintien que l'on a vu à l'origine de la plus récente dérive de la religiosité : le bonheur

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 207.241.229.51 - 07/07/2016 21h35. © De Boeck Supérieur

échappe aux consommateurs, qui décident alors de le poursuivre par d'autres moyens parce qu'ils sont convaincus d'être à même de mener une telle recherche. D'où les grands espoirs qui ont accompagné l'avènement du *New Age* et les profondes déceptions qui les ont suivis. Ce dont la version édulcorée de *Bildung* proposée par le marketing n'a pas tenu compte, c'est la difficulté réelle du progrès intérieur, le fait que tout le monde ne sait pas, ou ne veut pas, se livrer à une telle occupation. Ce qui lui a échappé, perdue qu'elle était dans son délire d'omnipotence, est que certaines limites existent et qu'on ne peut pas les franchir simplement par des mots. On atteint un autre niveau d'analyse des conditions culturelles contemporaines qui a des conséquences majeures pour ce qui concerne le glissement de la religiosité.

L'individualisme dominant rejette toute idée de limite. Il n'est pas possible d'établir s'il s'agit d'un trait essentiel de sa vision philosophique ou bien si l'accroissement du poids des exigences de l'économie a joué un rôle moteur à cet égard : l'on se retrouve dans le genre de contexte dynamique et circulaire parfaitement décrit par la notion simmelienne de *Wechselwirkung*, chaque interprétation qui veut en absolutiser un aspect particulier est destinée à perdre de vue la complexité des liaisons et des effets réciproques. Le fait est que le mythe du développement infini (du système économique, de la production des marchandises, des nécessités d'achat individuel) n'offre aucune place à la possibilité de restrictions ou barrières aux activités humaines : les limites dont on vient de parler ne sont pas seulement spirituelles, elles ont aussi affaire aux équilibres écologiques, au taux d'exploitation des ressources terrestres, à l'importance du travail dans la gestion de la vie, etc. Si on regarde bien, l'on s'aperçoit que derrière les contes mythiques de la modernité se cache ce que Hölderlin appelait *das Ungeheure*, le démesuré, qui a été ouvertement condamné par les Romantiques, mais qui est quand même central dans l'imagination de la culture occidentale. La poussée qui en jaillit exerce une pression déchirante sur les sujets, en les contraignant à se dépasser à chaque moment de leur vie, à n'être jamais satisfaits, à chercher sans cesse quelque chose d'autre. Elle va aussi contre leur expérience directe, qui connaît assez bien limites et obstacles, et porte à ce que l'on pourrait appeler un état diffus de dissonance cognitive.

La nécessité de restaurer un équilibre entre les demandes de la culture et les capacités individuelles est un autre des ressorts qui sollicitent les sujets à adopter un regard critique envers l'idéologie qui les entoure. Cette mise en perspective révèle que les proclamations de liberté absolue ne sont qu'un coup d'éclat pour masquer des exigences structurelles et imaginales qu'il convient de laisser à l'abri. La vie se déroule au milieu de tout ordre de contraintes et difficultés, lesquelles ne doivent pourtant pas être considérées seulement d'un point de vue négatif : l'excès d'indétermination peut être aussi dangereux que l'hypertrophie de régulation. Pour que l'homme puisse essayer d'agir selon ses fins, il doit y avoir équilibre dynamique entre liberté et obligation. C'est ce que Pareto avait déjà deviné lorsqu'il avait souligné l'importance des deux classes majeures de résidus, l'instinct des combinaisons et la persistance des agrégats, qui ont – selon Mongardini – « une signification plus complexe que Pareto ne l'avait supposée. De l'œuvre de médiation et négociation

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 207.241.229.51 - 07/07/2016 21h35. © De Boeck Supérieur

accomplie par l'acteur social jaillissent sa propre particularité et son identité, laquelle doit participer du sens d'appartenance aussi bien que de la sensation de liberté qui s'affirme à travers la poursuite de ses propres fins » (1989, p. 16).

Il faut donc dépasser la vision optimiste qui suppose l'homme capable de projeter et de réaliser n'importe quel futur parce que maintenant science et technologie lui en donnent les moyens. Paradoxalement, cette vision empêche l'action qui peut fonder la subjectivité, laquelle doit s'insérer dans un contexte en tenant compte de tous ses caractères, opportunités aussi bien qu'obstacles. C'est une idée de liberté qui mine la possibilité réelle de liberté, entendue au sens de « capacité [de l'acteur] de médiation entre nature et culture » et « possibilité de réaliser sa volonté […] au milieu des conditionnements » (Mongardini, 1989, p. 14). La liberté de l'acteur est un élément fondamental de la réalité, mais doit se confronter aux limites que la réalité même lui met devant : cette interaction crée une « zone d'indétermination » (Mongardini, 1989, p. 14) qui est assez proche de la proposition maffesolienne des « libertés interstitielles » (2002, p. 102-120). Les deux concepts opèrent une relativisation du monopole de l'idéologie et ouvrent de nouveaux espaces théoriques que les sciences sociales devraient s'empresser d'explorer. Il s'agit toutefois d'un parcours intellectuel qui ne peut pas aider la plupart des gens, qui doivent s'opposer à la pression systémique par d'autres moyens.

À cette fin, la tradition offre un instrument de rare efficace : le *sacré*. On y trouve l'essence de la limite, la borne infranchissable qui donne sur l'abîme du divin. En sa présence, la raison économique tout d'un coup ne sait plus convaincre, redevient une petite entreprise humaine qui peut être raillée et contredite ; il met à disposition un nouvel ensemble d'interdictions grâce auxquelles arrêter la marée montante de prétentions que la culture croit pouvoir nous adresser sans cesse. Durkheim (1912) avait déjà montré le caractère obligatoire des croyances religieuses, en le choisissant comme trait privilégié pour reconnaître les faits religieux. On a vu que Simmel en propose une lecture différente, mais cela nous intéresse relativement ici. Ce qui est plus important, c'est la constatation que le sacré se présente comme la dernière tranchée où des sujets qui n'ont pas assez d'outils critiques peuvent résister à l'offensive de la pensée unique occidentale. Cet aspect inédit de la religion et du sacré a été perçu, parmi les premiers, par Pier Paolo Pasolini : « La libéralisation porte en soi un nouveau code normatif qui toutefois n'est pas vécu en tant que tel, mais comme son contraire, comme libération des vieux liens et vieilles règles pour la plus complète réalisation de sa liberté. D'ici jaillit la conviction de Pasolini que le sacré peut changer de fonction et devenir un lieu de résistance aux nouveaux codes normatifs du consumérisme » (Cassano, 2005, p. 125).

Cette constatation séminale a conduit Pasolini à des polémiques où ses préjugés, aussi bien que ceux de ses opposants, n'ont pas permis d'en mettre à jour les potentialités innovatrices. C'est bien ce que Cassano a essayé de faire, en soulignant des aspects assez proches de ce que nous venons de dire : « C'est cette fonction de résistance qui revient au sacré, celle de ne pas rendre le monde entier disponible à la seule religion des marchandises. Il s'agit de quelque chose de plus sophistiqué et complexe que d'une nostalgie réactionnaire : s'il est vrai que le

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 207.241.229.51 - 07/07/2016 21h35. © De Boeck Supérieur

développement ne coïncide pas avec le Progrès, celui-ci peut avoir un sens seulement s'il arrive à gouverner (et à limiter) le développement d'un point de vue qui lui soit extérieur. L'idéologie de l'émancipation infinie n'est pas extérieure au développement, mais en constitue l'âme mythologique et l'affirmation d'un sacré qui s'oppose à elle est l'expérimentation de la possibilité concrète de penser un monde qui sort du développement » (Cassano, 2005, p. 126-127).

Ce qui résulte de ces notes, c'est que la sphère du sacré, c'est-à-dire de la religiosité *et* de la religion, se trouve au centre d'un processus culturel profond qui en bouleverse les significations établies et en renouvelle la capacité d'attraction. Une sorte de réenchantement paradoxal est à l'œuvre, qui permet d'avancer l'hypothèse d'une nouvelle coïncidence entre les deux dimensions distinctes reconnues par Simmel et qui offre une efficace clé de lecture pour comprendre des phénomènes qui risquent d'échapper à la prise des sciences sociales. L'affaiblissement du charme du *New Age*, par exemple, et le retour en force de vieux et nouveaux fondamentalismes, la puissance du mouvement *TeoCon* aux États-Unis et le brusque arrêt de la tendance à la sécularisation des sociétés occidentales signalent une nouvelle importance de la religion au sens large dans la vie des sujets, qui ne peut être lue exclusivement à travers les catégories de besoin de certitude et de peur de l'avenir. Le fait est que la plus récente dérive de la religiosité l'a ramenée aux structures religieuses qu'elle avait jadis abandonnées, qui peuvent ainsi récupérer un rôle central dans l'histoire et la culture du XXI^e^ siècle. On devra sans aucun doute nuancer cette analyse, reconnaître les raisons diverses voire contradictoires des sujets qui retournent dans les églises à la recherche presque inconsciente de réponses et instruments de salut. Il faut quand même souligner que la crise de la culture unidimensionnelle de la modernité a restitué à la religion épuisée une force de séduction qui plonge ses racines dans des exigences humaines longtemps méconnues qui sont à nouveau au centre du jeu de la culture.

Bibliographie

Carotenuto A. (2000), *Jung e la cultura del XX secolo*, Milano : Bompiani.

Cassano F. (2005), *Il pensiero meridiano*, éd. or. 1996, Roma-Bari : Laterza.

Castaneda C. (1996), *L'herbe du diable et la petite fumée*, éd. or. 1968, Paris : Christian Bourgois.

D'Andrea, F. (2004), "Georg Simmel. Un percorso verso un'altra modernità", dans De Simone, 2004, 39-75.

D'Andrea, F. (2005a), *L'uomo mediano. Religiosità e Bildung nella cultura occidentale*, Milano : FrancoAngeli.

D'Andrea, F. (2005b), "Il campo della soggettività. Una lettura immaginale della tribù", dans Milanaccio, 2005, 93-112.

De Simone A. (2002), *Georg Simmel. I problemi dell'individualità moderna*, Urbino : QuattroVenti.

De Simone A. (a cura di) (2004), *Leggere Simmel. Itinerari filosofici, sociologici ed estetici*, Urbino : QuattroVenti.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 207.241.229.51 - 07/07/2016 21h35. © De Boeck Supérieur

Durkheim E. (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris : Félix Alcan.

Dumont L. (1991), *Homo aequalis II. L'idéologie allemande*, Paris : Gallimard.

Ferrarotti F. (1983a), *Il paradosso del sacro*, Roma-Bari : Laterza.

Ferrarotti F. (1983b), *Una teologia per atei*, Roma-Bari : Laterza.

Hervieu-Léger D. (2001), *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris : Flammarion.

Maffesoli M. (1988), *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris : Méridiens Klincksieck.

Maffesoli M. (1996), *Éloge de la raison sensible*, Paris : Grasset.

Maffesoli M. (1997), *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*, Paris : Le Livre de poche.

Maffesoli M. (2002), *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde postmoderne*, éd. or. 1992, Paris : La Table Ronde.

Milanaccio A. (a cura di) (2005), *Immaginario e società globale*, Lecce : Manni.

Mongardini C. (1989), *Saggio sul gioco*, Milano : FrancoAngeli.

Morin E. (1991a), *Introduction à la pensée complexe*, Paris : ESF.

Morin E. (1991b), *La Méthode, 4. Les idées*, Paris : Le Seuil.

Simmel G. (1987), *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, Frankfurt am M. : Suhrkamp.

Simmel G. (1989), *Philosophie de la modernité*, Paris : Payot.

Simmel G. (1994), *La religione*, sous la direction de C. Mongardini, Roma : Bulzoni.

Simmel G. (1998). *La religion*, Circé, 1998, Belval, trad. P. Ivernel, postface de Patrick Watier.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 207.241.229.51 - 07/07/2016 21h35. © De Boeck Supérieur