



HAL
open science

**DE NOUVELLES PROPOSITIONS DE SENS
PRATIQUES DANS LE DOMAINE DE
L'EXISTENTIEL : ETUDE SOCIOLOGIQUE DE LA “
NEBULEUSE PSYCHO-PHILO-SPIRITUELLE ”.**

Nadia Garnoussi

► **To cite this version:**

Nadia Garnoussi. DE NOUVELLES PROPOSITIONS DE SENS PRATIQUES DANS LE DOMAINE DE L'EXISTENTIEL : ETUDE SOCIOLOGIQUE DE LA “ NEBULEUSE PSYCHO-PHILO-SPIRITUELLE ”. Sciences de l'Homme et Société. Ecole pratique des hautes études - EPHE PARIS, 2007. Français. NNT: . tel-00310980

HAL Id: tel-00310980

<https://theses.hal.science/tel-00310980>

Submitted on 12 Aug 2008

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

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

ECOLE PRATIQUE DES HAUTES ETUDES

Ecole doctorale « sciences des religions et systèmes de pensée »

Doctorat de sciences des religions et systèmes de pensée, sociologie

Nadia GARNOUSSI

**DE NOUVELLES PROPOSITIONS DE SENS PRATIQUES DANS
LE DOMAINE DE L'EXISTENTIEL : ETUDE SOCIOLOGIQUE DE
LA « NEBULEUSE PSYCHO-PHILO-SPIRITUELLE »**

*Sous la direction de M. le Professeur Jean Baubérot, EPHE, GSRL-CNRS
Tuteur de thèse : Françoise Champion, chercheur au Cesames-CNRS*

Décembre 2007

ECOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

Ecole doctorale « sciences des religions et systèmes de pensée »

Doctorat de sciences des religions et systèmes de pensée, sociologie

Nadia GARNOUSSI

**DE NOUVELLES PROPOSITIONS DE SENS PRATIQUES DANS
LE DOMAINE DE L'EXISTENTIEL : ETUDE SOCIOLOGIQUE DE
LA « NEBULEUSE PSYCHO-PHILO-SPIRITUELLE »**

*Sous la direction de M. le Professeur Jean Baubérot, EPHE, GSRL-CNRS
Tuteur de thèse : Françoise Champion, chercheur au Cesames-CNRS*

Décembre 2007

REMERCIEMENTS

Je veux exprimer ici toute ma gratitude à Jean Baubérot et à Françoise Champion, qui ont bien voulu diriger cette recherche. J'ai pu, grâce à eux, bénéficier d'un encadrement scientifique constant, mais je tiens tout particulièrement à les remercier pour leur bienveillance et leurs encouragements tout au long de ce travail.

J'ai, en outre, eu la chance d'être intégrée au GSRL, où j'ai pu bénéficier d'une formation passionnante à la diversité des sciences sociales des religions: je remercie ici l'ensemble des chercheurs et des doctorants que j'y ai fréquentés, pour leurs apports et les échanges que nous avons eus ensemble. J'ai une pensée particulière pour Yves Lambert, qui nous a quittés, et dont, à l'instar de nombreux autres, je retiendrai la grande gentillesse et l'attention qu'il portait aux doctorants.

Enfin, cette thèse n'aurait pu se faire sans le soutien et la confiance de ma famille et de mes amis, qui m'ont permis de persévérer malgré les moments de doute. Je la dédie à mes grands-parents, Jeanine et Christian, à ma mère Patricia dont l'aide a été très précieuse, et à mon tout nouveau filleul, Nino.

Table des matières

TABLE DES MATIERES.....	3
INTRODUCTION.....	7
I. ETAT DES LIEUX.....	15
I.1 LA SECULARISATION DE LA RELIGION DANS LA MODERNITE TARDIVE	16
I.2 SECULARISATION ET NOUVELLES EXPRESSIONS DU RELIGIEUX	18
I.2.1 <i>Recul de la religion et individualisation du croire.....</i>	<i>18</i>
I.2.2 <i>La sécularisation religieuse et individuelle au miroir des nouveaux mouvements religieux.....</i>	<i>22</i>
I.2.3 <i>Le Nouvel Âge</i>	<i>26</i>
I.3 DES REDEFINITIONS CONTEMPORAINES DU CROIRE	31
I.3.1 <i>L'institution de l'individu source de légitimation des nouvelles normes dans le champ du croire.....</i>	<i>32</i>
I.3.2 <i>Des croyances aujourd'hui : le développement d'un spirituel diffus.....</i>	<i>34</i>
I.3.3 <i>La normalisation de la pratique du bricolage</i>	<i>37</i>
I.3.4 <i>L'affirmation de la dimension morale et éthique dans le champ religieux contemporain</i>	<i>39</i>
I.3.5 <i>Un religieux « épuré »</i>	<i>42</i>
I.4 DES « NEBULEUSES » DE CROYANCES DANS UNE NOUVELLE ECONOMIE DU CROIRE	45
I.4.1 <i>Le devenir du Nouvel Âge dans la culture individualiste contemporaine</i>	<i>45</i>
I.4.2 <i>Des « nébuleuses d'hétérodoxies».....</i>	<i>52</i>
I.4.3 <i>De nouvelles offres de sens dans le domaine de l'existentiel.....</i>	<i>55</i>
II. CONSTRUCTION DE L'OBJET « NEBULEUSE PSYCHO-PHILO- SPIRITUELLE » ET METHODOLOGIE	61
II.1 LA NEBULEUSE PSYCHO-PHILO-SPIRITUELLE : LA CONSTRUCTION D'UN OBJET AUX MARGES DE LA RELIGION CLASSIQUE.....	61
II.2 DES ENTREPRISES ET DES FIGURES PHARES DE LA NEBULEUSE PSYCHO-PHILO- SPIRITUELLE	63
II.2.1 <i>La revue catholique Actualité des Religions</i>	<i>63</i>
II.2.2 <i>L'association parisienne le «Forum 104».....</i>	<i>72</i>
II.2.3 <i>Deux espaces de « recherche spirituelle » inspirés par les traditions orientales</i>	<i>78</i>
II.2.4 <i>Des compositions de sens philosophiques et psychologiques.....</i>	<i>85</i>
II.3 PROBLEMATIQUE ET METHODOLOGIE	91
II.4 DIFFICULTES	96
III. LA PHILOSOPHIE PRATIQUE DANS L'ESPACE DE LA QUETE CONTEMPORAINE DE « SENS »	99
III.1 DES LIBRES-ENTREPRISES POUR UNE PHILOSOPHIE « DEMOCRATIQUE »	99

III.1.1	<i>Les Cafés Philo : la philosophie dans la rue, entre libre-parole et encadrement de la parole.....</i>	100
III.1.2	<i>Ni Université, ni café.....</i>	107
III.2	LES OUVRAGES DE PHILOSOPHIE PRATIQUE : UNE ORIENTATION PRAGMATIQUE DANS LE DOMAINE DE L'EXISTENTIEL	121
III.2.1	<i>La philosophie, ressource pour la recherche de la « vie bonne ».....</i>	122
III.2.2	<i>Les « réponses » de la philosophie antique aux interrogations de l'individu contemporain.....</i>	127
III.3	LA CONSTITUTION D'UNE PHILOSOPHIE EXISTENTIELLE « POSITIVE ».....	133
IV.	PSYCHOLOGIES MAGAZINE : LES RESSOURCES PSYS AU SERVICE DU « MIEUX-VIVRE ».....	137
IV.1	LE RENOUVEAU DE <i>PSYCHOLOGIES MAGAZINE</i>	139
IV.2	LIGNE EDITORIALE, RUBRIQUES ET CHRONIQUEURS	142
IV.3	L'UNIVERS CONTEMPORAIN DES PSYCHOTHERAPIES	146
IV.3.1	<i>Un marché des méthodologies psychothérapeutiques ?</i>	147
IV.3.2	<i>Les ressources psychothérapeutiques pour une "individualité positive"...</i>	149
IV.3.3	<i>La défense de la diversité des offres psys et l'évitement des conflits qui agitent le champ de la santé psychique.....</i>	151
IV.3.4	<i>Unification du corps et de l'esprit, hétérogénéité des pratiques post-psychanalytiques.....</i>	157
IV.4	LA FAMILLE ET LA SEXUALITE : DOMAINES PRIVILEGES DE LA NORMALISATION PSYCHOLOGIQUE	161
IV.4.1	<i>La famille entre lieu où s'exercent de nouvelles contraintes et refuge pour l'épanouissement individuel.....</i>	163
IV.4.2	<i>La « libéralisation » de la sexualité : une vitrine de Psychologies magazine</i>	167
IV.4.3	<i>Une reconduite implicite des valeurs traditionnelles?.....</i>	171
V.	LOGIQUES DES RENCONTRES ENTRE LES RESSOURCES PSYCHOLOGIQUES ET PHILOSOPHIQUES ET UNE SENSIBILITE CHRETIENNE	175
V.1	LES RESSOURCES PSYCHO-PHILOSOPHIQUES ET L'INTERIORISATION DE LA RELIGION	176
V.1.1	<i>L'identification éthique et culturelle à la religion et son enracinement social</i>	177
V.1.2	<i>Des réseaux chrétiens libéraux - progressifs.....</i>	179
V.2	L'ACCUEIL D'UN « PSY » MULTIFORME	185
V.3	LOGIQUES D'INTEGRATION DE LA PHILOSOPHIE PRATIQUE	202
V.3.1	<i>La philosophie « au cœur des spiritualités contemporaines ».....</i>	203
V.3.2	<i>La philosophie comme nouvelle manière de réconcilier la « raison » et la « foi »</i>	216
V.4	UNE PHILOSOPHIE « PRATIQUE » ET LA QUESTION DU SENS FACE A L'HERITAGE CHRETIEN	223
V.4.1	<i>Une synthèse de l'héritage chrétien et philosophique.....</i>	227
V.4.2	<i>La philosophie de la « réussite » de la vie et le « salut »: convergences et divergences avec la religion et la psychologie.....</i>	232

VI. DES CONSENSUS ETHIQUES ET MORAUX ENTRE PHILOSOPHIE, PSYCHOLOGIE ET RELIGION.....	237
VI.1 L'INTERRELIGIEUX, ESPACE EN PLEINE EVOLUTION	238
VI.2 L'ATHEISME COMME OPTION EXISTENTIELLE « PLEINE » EN DIALOGUE AVEC LA RELIGION	242
VI.3 LES REFERENCES A LA RELIGIOSITE ORIENTALE COMME PASSERELLE PRIVILEGIEE ENTRE PHILOSOPHIE, PSYCHOLOGIE ET RELIGION.....	249
VI.3.1 <i>Le « spirituel » oriental face au « religieux » chrétien : entre assimilation et concurrence</i>	<i>251</i>
VI.3.2 <i>La référence à l'Orient : modernisation du christianisme et spiritualisation de la philosophie.....</i>	<i>255</i>
VI.4 DES QUESTIONS DE MORALE ET D'ETHIQUE : UN RAPPROCHEMENT AVEC LA RELIGION DANS LE CONTEXTE POST-CONTESTATAIRE ?	259
VI.4.1 <i>La morale n'est plus à combattre : la construction philosophique d'une nouvelle axiologie.....</i>	<i>260</i>
VI.4.2 <i>Un espace de consensus autour de la recherche d'un « art de vivre ».</i>	<i>267</i>
VI.4.3 <i>La mise en place de normes morales et éthiques pour baliser la recherche de « mieux-vivre »</i>	<i>276</i>
VI.4.4 <i>Convergences et dissensus de la religion et de la philosophie face aux nouvelles possibilités de la science dans le champ du « vivant »</i>	<i>286</i>
VII. DES METHODOLOGIES "PSYS" POUR UNE TRANSFORMATION INDIVIDUELLE PLURIDIMENSIONNELLE.....	294
VII.1 LA NORMALISATION DES VALEURS PORTEES PAR LE DEVELOPPEMENT PERSONNEL ET LEUR INCORPORATION A LA PHILOSOPHIE DU « MIEUX-VIVRE »	295
VII.1.1 <i>De l'idéal de transformation collective au changement existentiel individuel</i>	<i>295</i>
VII.1.2 <i>Les pratiques privilégiées par Psychologies magazine : développement personnel « à la carte » et objectif unitaire de la transformation de soi.....</i>	<i>299</i>
VII.2 LE DEVELOPPEMENT PERSONNEL, PORTEUR DE SYMBOLISATIONS DE L'EXISTENCE EN « LIBRE ACCES ».....	305
VII.2.1 <i>L'apprentissage communicationnel et relationnel : un premier niveau de transformation de la vie ordinaire.....</i>	<i>306</i>
VII.2.2 <i>Des glissements vers la spiritualité : l'usage de « symbolisations » et de « rituels » pour ordonner l'existence.....</i>	<i>311</i>
VII.2.3 <i>L'individu « héros » de sa propre vie et l'exemplarité du leader : la tension entre la volonté d'autonomie et la consécration de l'expertise existentielle.....</i>	<i>316</i>
VII.3 MIEUX-VIVRE ET BIEN-VIVRE SELON LE DEVELOPPEMENT PERSONNEL : RUPTURE AVEC LA LECTURE RELIGIEUSE ET PSYCHANALYTIQUE DU SENS DE LA CONDITION INDIVIDUELLE	320
VII.3.1 <i>Le flottement entre l'objectif d'« aller mieux » et celui d'« aller plus loin »</i>	<i>320</i>
VII.3.2 <i>Le droit au bonheur « ici et maintenant » : une reformulation de la question du sens de la vie dans les offres psys.....</i>	<i>324</i>
VIII. LA MOBILITE DES FRONTIERES ENTRE PSYCHOLOGIE ET SPIRITUALITE ET L'EUPHEMISATION DU RELIGIEUX.....	331

VIII.1	UNE EXPERIENCE PARTICIPANT DU « MIEUX-VIVRE » : LA SPIRITUALITE SANS LES CONTRAINTES DE LA RELIGION	333
VIII.2	ARTICULATIONS DU « PSY » ET DU SPIRITUEL DANS DES MOUVANCES ORIENTALISANTES	342
VIII.2.1	<i>La « voie de la technique » au «Centre Dürckheim» : une voie thérapeutique, spirituelle et existentielle</i>	<i>344</i>
VIII.2.2	<i>La « voie » d'Arnaud Desjardins : l'articulation de la psychologie occidentale et de la religion orientale</i>	<i>350</i>
VIII.3	LA REFERENCE PSYCHOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE A DES « MAITRES DE SAGESSE »	362
VIII.3.1	<i>Spiritualité et « sagesse » entre références orientales et occidentales</i>	<i>363</i>
VIII.3.2	<i>Des contenus adaptables à une perspective religieuse et à une recherche de sens « laïque »</i>	<i>373</i>
IX.	LA SUBLIMATION DE LA VIE ORDINAIRE ET L'EXPERIENCE MYSTIQUE PSYCHOLOGISEE.....	379
IX.1	LA SPIRITUALITE DANS LE REGIME DE L'IMMANENCE PSYCHOLOGIQUE : RUPTURES ET CONTINUITES AVEC L'IDEAL SPIRITUEL DES MOUVANCES NEW AGE ET POST-NEW AGE	379
IX.1.1	<i>La spiritualité comme « qualité inhérente » à la psyché.....</i>	<i>380</i>
IX.1.2	<i>Sacralisation du « soi » ou désacralisation de la spiritualité ?</i>	<i>384</i>
IX.1.3	<i>L'holisme, composante essentielle du Nouvel Âge et des offres spirituelles contemporaines.....</i>	<i>388</i>
IX.1.4	<i>Un retour à l'« essentiel » sans contestation.....</i>	<i>390</i>
IX.1.5	<i>La spiritualité : une expérience idéalement « spontanée »</i>	<i>396</i>
IX.2	USAGES ET SIGNIFICATIONS DE LA « MYSTIQUE »	399
IX.2.1	<i>Le monisme philosophique</i>	<i>401</i>
IX.2.2	<i>Se « développer » ou s'« arracher » à soi : négociations internes et dissensus entre les différentes compositions psycho-philo-spirituelles.....</i>	<i>406</i>
IX.2.3	<i>La sagesse comme voie de salut : la dimension gnostique et universelle</i>	<i>414</i>
IX.2.4	<i>La sagesse, une sotériologie intellectuelle ?</i>	<i>418</i>
IX.3	UNE TENDANCE MONTANTE : LA MATERIALISATION DE LA PSYCHE ET DE LA SPIRITUALITE	422
IX.3.1	<i>Bricolages des approches cognitivo-comportementales et de la culture psychologique « humaniste »</i>	<i>422</i>
IX.3.2	<i>Du bonheur à la spiritualité comme choix rationnel</i>	<i>430</i>
IX.3.3	<i>La garantie d'un ordre du monde : vers une mystique biologique.....</i>	<i>434</i>
	CONCLUSION	440

Introduction

Depuis les années 1990, en France, se développent des entreprises qui s'inscrivent dans le champ de la philosophie, dont la particularité est de vouloir répondre à une « quête de sens » sortant manifestement du champ religieux¹. Bien que présentant un caractère diffus, cette « quête » est néanmoins clairement orientée vers la question du « sens de la vie » et la recherche de valeurs morales et éthiques pour orienter l'existence « ici-et-maintenant ».

Les entreprises philosophiques rencontrant cette « quête de sens » relèvent plus précisément d'une philosophie « pratique » - dont une partie s'inscrit à l'extérieur du champ universitaire, et qui, globalement, prétend rompre avec une philosophie jugée trop « théorique » et « abstraite »². Elle se caractérise par un pragmatisme se traduisant notamment dans la recherche d'une « sagesse », ou plus communément d'un « art de vivre », qui inclut une certaine « spiritualité ». Cette philosophie pratique entend ainsi toucher, au delà des initiés, un grand public cultivé. De cette ouverture participent des entreprises de diffusion de la philosophie sur un mode alternatif à l'enseignement académique, tels les désormais fameux Cafés Philos et les universités populaires. Les livres continuent également de constituer un support privilégié de la philosophie pratique, ceux-ci se revendiquant toutefois d'un genre tout à fait autre que celui de l'essai philosophique classique. Certains de ces livres sont devenus des « best-sellers »

¹ Nous utilisons cette notion de champ, dont P. Bourdieu a détaillé les modalités de fonctionnement, qui nous semble ici appropriée pour désigner des espaces hétérogènes caractérisés par des dynamiques relationnelles à la fois collectives et individuelles, par des manières de se positionner par rapport à la société globale et d'interagir avec les autres sphères sociales, ainsi que par des luttes internes qui procèdent de rapports de type concurrentiel entre les acteurs et agents du champ en question. C'est pourquoi, pour Bourdieu, un « champ » est aussi une forme de « marché ». Nous pourrions renvoyer ici à « Genèse et structure du champ religieux », *Revue Française de Sociologie*, vol.12, n°3, 1971, pp. 295-334.

² Le sens que revêt ici le terme « pratique » se donne donc à entendre différemment d'un autre usage de ce terme, que l'on retrouve notamment chez le philosophe Vincent Descombes : celui-ci défend une philosophie s'intéressant non pas aux fondements et aux principes fondant l'action mais aux mécanismes de l'action concrète, se situant dans le courant de la philosophie analytique dont Wittgenstein est une référence centrale. Voir V. Descombes, *Le Complément de sujet*, Paris, Gallimard, 2004, et, *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*, Paris, Seuil, 2007.

internationaux comme *Le Monde de Sophie*³, exemplaire d'une philosophie se voulant avant tout « parcours initiatique ». En France, où l'on sait le statut particulier de la philosophie, plusieurs figures sont associées à son « renouveau » dans la sphère publique et médiatique : parmi elles, des auteurs comme André Comte-Sponville, Michel Onfray, Luc Ferry, Roger Pol-Droit, ou encore Pierre Hadot, dont les travaux universitaires sont une référence de la philosophie pratique contemporaine.

Ces entreprises alimentant la constitution d'une philosophie pratique donnent lieu à de nouvelles compositions ou offres de sens, en proposant une lecture spécifique de la question du « sens de la vie », du « comment-vivre » et de la « spiritualité » sur ce qui, aujourd'hui, se présente sous la forme d'un marché symbolique où sont disponibles des ressources explicatives ou « compréhensives » plurielles⁴.

Il ne s'agit pas, par conséquent, d'entreprises isolées. Nous avons constaté qu'elles rencontraient plus particulièrement certaines orientations de la « culture psychologique⁵ ». Débordant le champ de la psychiatrie et de la psychanalyse classique, elle rassemble des pratiques s'inscrivant également dans un domaine de l'« existentiel », recouvrant plusieurs niveaux d'expérience allant de la vie ordinaire à l'expérience « spirituelle ». Tel est le cas de *Psychologies Magazine*, devenu en l'espace de quelques années un support majeur de cette culture psychologique en France. Ce magazine est, en effet, devenu une vitrine de la diversité du champ psy contemporain, et tout particulièrement des psychothérapies « humanistes » et des pratiques de « développement personnel » : d'autres approches, extérieures au champ psy, mais considérées comme contribuant à l'élaboration d'un modèle de « mieux-vivre », sont intégrées, telles que, précisément, la philosophie pratique.

³ Le Seuil, Paris, 1995, pour l'édition française.

⁴ Nous empruntons ce terme à M. Gauchet, pour lequel la dimension « compréhensive », domine aujourd'hui la logique de mobilisation des religions et autres ressources symboliques : ainsi, « ce qui compte [...] c'est la faculté de fournir une idée d'ensemble du monde et de l'homme susceptible de justifier ultimement les options individuelles et collectives » ; « Une révolution du croire », *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, pp. 104-110.

⁵ Ou « culture psy », telle que l'a analysé R. Castel dans *La gestion des risques. De l'anti-psychiatrie à l'après-psychanalyse*, Éditions de Minuit, Paris, 1981. Correspondant à une nouvelle sphère d'activité dont la sociologie a tracé les contours, nous n'utiliserons plus systématiquement les guillemets.

L'ensemble de ces entreprises s'inscrivant dans la philosophie pratique et dans la culture psychologique revendique la possibilité de recomposer un sens en dehors de la sphère religieuse. Surtout, ces entreprises ne vont pas dans le sens de la recomposition d'un croire sur le modèle de la religion, donc, selon la définition donnée par Yves Lambert qui nous paraît la plus éclairante, d'un « système de croyances et de pratiques se rapportant à des réalités supra-empiriques en rapport avec l'homme, par des moyens symboliques et donnant lieu à des formes communautaires⁶ ».

En revanche, si ces entreprises se définissent dans un cadre areligieux, elles placent en leur centre des thématiques et des questionnements traditionnellement pris en charge par la religion. Ainsi de la question de l'éthique, de la spiritualité, et de manière générale du « comment vivre », qui en appellent véritablement à une forme de guidance existentielle.

L'affirmation de ces différents phénomènes nous renvoie directement à la continuation ou à la radicalisation de la sécularisation dans la modernité tardive, renvoyant au déclin continu de la religion mais aussi au « désenchantement » des institutions séculières⁷. Sur le modèle de la figure de l'individu, dont l'augmentation des responsabilités procédant de l'impératif d'autonomie a pour conséquence de le rendre plus « incertain⁸ », les institutions apparaissent en effet dépossédées de leur capacité à articuler les parcours individuels avec un horizon de progrès universel, et ainsi à inscrire l'individu dans un « tout » cohérent. Si bien que cet espace symbolique du sens dont ces institutions étaient en charge se voit ré-investi, suivant la logique libérale du marché, d'offres et de ressources exposées aux évolutions de la « demande ».

⁶ « Religion et modernité. Une définition plurielle pour une réalité en mutation », *Cahiers Français*, 273, octobre-décembre 1995, p.5. Cette définition nous semble éclairante en ce qu'elle n'est ni trop restrictive ni trop extensive, donc susceptible de délimiter le champ religieux contemporain.

⁷ *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Le Seuil, 2004, p.65. Ce que J. Baubérot appelle la « sécularisation désenchantée » renvoie à la relativisation du pouvoir et de l'autorité symboliques des institutions séculières, école et médecine au premier plan, et de leur capacité à produire du « sens » au niveau de la sphère publique et de la sphère privée.

⁸ Nous renvoyons ici à A. Ehrenberg, *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

Toutefois, comme la logique de constitution de ces nouvelles compositions de la philosophie et de la psychologie pourrait le laisser à penser, celles-ci ne s'inscrivent pas simplement dans une logique d'affrontement avec le champ de la religion classique.

Au contraire, nous avons constaté l'existence de passerelles et de convergences thématiques entre ces entreprises et plusieurs milieux religieux se déterminant eux-aussi par rapport à ce qu'ils perçoivent de la « quête de sens » contemporaine, et qui en viennent ainsi à incorporer à leur propre vision du monde des ressources philosophiques et psychologiques. Ces milieux sont issus d'une part du christianisme et d'autre part, des traditions orientales.

Les premiers correspondent à une revue, *Actualité des religions*, qui a cessé de paraître en 2003, et d'une association parisienne, Le « Forum 104 ». Ces deux organes d'un catholicisme « libéral-progressif⁹ » revendiquent la mise en dialogue de diverses approches de l'homme, et donc, un élargissement du dialogue interreligieux à un axe défini comme « laïque » ou « athée ».

Les seconds désignent une mouvance se revendiquant des traditions orientales, dont les racines remontent aux années 1970, pendant le contexte d'effervescence religieuse. Cette mouvance s'appréhende ici au travers de la démarche de deux leaders spirituels se réclamant chacun d'une « voie » qui leur a été transmise par un maître : l'un et l'autre écrivent des ouvrages destinés au grand public sur leur enseignement et leurs pratiques spirituelles, et ont chacun ouvert un « ashram » et un « centre spirituel ».

Ces différentes compositions ou offres de sens, portées par des figures et entreprises venant de plusieurs horizons, mettent à jour de nouvelles interactions entre

⁹ Nous articulons ici à « libéral » un terme emprunté à J. Séguy, nous argumenterons plus loin ce choix. Cf. J. Séguy, *Conflit et utopie, ou réformer l'Eglise. Parcours wéberien en douze essais*, Paris, Cerf, 1999.

des ressources explicatives areligieuses et le champ de la religion. Ces interactions reposent aussi bien sur des convergences bien nettes entre les contenus de ces offres de sens, que sur des divergences, qui s'affirment au niveau des croyances ou des stratégies déployées sur le marché des biens symboliques.

Les logiques de rencontre entre ces entreprises issues de la philosophie pratique, de la psychologie et de la religion nous ont conduit à identifier une nébuleuse que nous avons qualifiée de « psycho-philo-spirituelle ».

Ce type « nébuleuse » a été mobilisé par des sociologues des religions pour qualifier des phénomènes souvent hétéroclites et aux contours flous car ne disposant pas d'instance régulatrice stable. Au niveau organisationnel ces nébuleuses se distinguent donc radicalement des groupes religieux dont la structure est bien identifiable. En revanche, les entreprises et les milieux que ces nébuleuses rassemblent s'organisent autour de dynamiques, de logiques et de contenus communs.

Ainsi, Jacques Maître¹⁰ a désigné des « nébuleuses d'hétérodoxies » aux marges du champ de la santé et de la religion recouvrant des croyances flottantes mais dont on peut dégager des logiques communes d'interaction avec les productions de sens orthodoxes. F. Champion¹¹, elle, a désigné une « nébuleuse mystique-ésotérique » identifiable à partir de « groupes, de réseaux très divers, pouvant se rattacher à de grandes religions orientales, correspondre à des nouveaux syncrétismes ésotériques plus ou moins anciens ou à de nouveaux syncrétismes psychoreligieux, ou bien regrouper des personnes autour de la pratique de tel ou tel art divinatoire ». A la suite de F. Champion, V. Rocchi¹² a délimité une « nébuleuse psycho-mystique » également composée de mouvances aux contours très lâches, mais alimentant une « voie de salut séculière » au croisement de la religion et du thérapeutique.

¹⁰ « Régulations idéologiques officielles et nébuleuses d'hétérodoxies. A propos des rapports entre religion et santé », *Social Compass*, XXXIV(4), 1987, pp. 353-364.

¹¹ « La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains », in F. Champion, D. Hervieu-Léger (dir.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Le Centurion, 1990, pp. 18-69.

¹² *Du religieux au thérapeutique : étude sociologique des réseaux psycho-mystiques contemporains*, Thèse, Paris V, 1999.

A l'instar de ces travaux, la présente recherche s'est inscrite dans le champ de la sociologie des religions, et des approches transmises au sein du Groupe Sociétés, Religions, Laïcités. La diversité des données théoriques et empiriques dont dispose la sociologie des religions contemporaine montre combien les dynamiques organisatrices de la sphère religieuse sont des miroirs privilégiés de l'organisation et des évolutions de la société globale.

Toutefois, bien que la sociologie des religions est aussi inévitablement une sociologie de la sécularisation, la grande majorité des travaux continue de privilégier l'analyse des décompositions et des recompositions du croire religieux – donc, d'un croire qui se donne à comprendre comme résultant d'ajustements réciproques, entre la production et la régulation de croyances et de pratiques, et la réception des acteurs et leurs bricolages, que ceux-ci soient encadrés par la communauté ou à l'inverse très libres.

Si bien que, peu de données empiriques, d'outils théoriques et méthodologiques, sont disponibles aujourd'hui pour rendre rigoureusement compte de certaines compositions du croire quand celui-ci n'est plus prioritairement organisé et stabilisé en référence à la religion, ou à un système symbolique totalisant fonctionnant sur des mécanismes communs, comme ce fut le cas, au cours du vingtième siècle, des idéologies politiques.

Les études qui ont porté sur des « nébuleuses » de croyances que nous avons mentionnées ont certes bien permis de jeter les bases d'une sociologie des marges du champ religieux. Toutefois, les terrains recouverts par ces nébuleuses restent un minimum structurés par un croire central identifiable au croire religieux, même s'il procède de bricolages contribuant à la décomposition de la religion classique, et se caractérise par des lignes de fuite vers le thérapeutique ou vers le psychologique.

Or, comme nous l'avons dit, la nébuleuse psycho-philo-spirituelle se distingue d'emblée par la très grande visibilité d'entreprises philosophiques et psychologiques

se réclamant de l'athéisme ou bien d'une spiritualité « laïque ». Aussi, les compositions de sens psycho-philo-spirituelles donnent-elles véritablement à interroger le statut de la religion dans sa confrontation avec d'autres ressources de sens lui disputant sa compétence en matière existentielle : plus que dans une sociologie des religions, l'analyse de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle s'inscrit dans une sociologie du croire.

C'est pourquoi cette nébuleuse constitue un angle d'observation privilégié de nouveaux bricolages de sens qui poussent plus avant la logique d'individualisation des questions liées au « sens de la vie » tout en mobilisant de manière spécifique les ressources religieuses dans le champ de la morale, de l'éthique et de la spiritualité.

Nos analyses se répartissent en neuf chapitres. Nous proposons tout d'abord un « état des lieux » articulé à nos propres questionnements, rassemblant les résultats des analyses qui rendent compte de réorganisations du champ du croire, en perspective avec la sortie de la religion classique et l'individualisation de la question du sens (chapitre I). Il constitue une étape indispensable pour situer précisément notre problématique, le sens de la construction de l'objet « nébuleuse psycho-philo-spirituelle », la méthodologie appropriée, ainsi que le statut des différents terrains que nous avons délimités et dont nous ferons une présentation « brute » (chapitre II). Les terrains s'inscrivant dans le champ de la religion ne seront pas présentés isolément en détail, leur intérêt résidant ici dans leurs entrecroisements avec les entreprises philosophiques et psychologiques. En revanche, les deux chapitres suivants (III et IV) sont consacrés aux entreprises et aux milieux constituant la philosophie « pratique », et aux caractéristiques principales de la culture véhiculée par *Psychologies magazine* : ils représentent en effet des terrains encore nouveaux pour la sociologie du croire, ils méritent donc que l'on s'attarde sur leurs caractéristiques principales et leurs orientations propres.

Puis, nous pourrons, grâce à une meilleure connaissance de ces entreprises areligieuses, concentrer nos analyses sur les logiques de rencontres de la religion chrétienne avec la philosophie pratique et la psychologie (chapitre V). A la suite de

ces analyses, nous interrogerons les modalités de constitution d'un consensus entre la religion et une tendance « athée » non contestataire autour d'une base de valeurs éthiques et morales (chapitre VI). Après avoir mis en exergue ces entrecroisements et ces consensus, nous analyserons, au travers d'une « méthodologie » psychologique spécifique, des glissements du psy vers le religieux reposant sur l'expertise de la vie intime et relationnelle (chapitre VII). Dans un mouvement inverse, des entreprises se revendiquant d'une voie spirituelle en référence aux traditions orientales, tendent à euphémiser la frontière qui les distingue d'une démarche de type psychothérapique (chapitre VIII). Enfin, nous serons conduits à interroger la construction d'un modèle de spiritualité individualiste séculière, privilégiant un sens et un ordre du monde « immanent », via des emprunts à une « mystique » psychologisée (chapitre IX).

I. Etat des lieux

Dans la modernité tardive, la continuation du processus de sécularisation renvoie aux transformations du champ du croire sous les effets de la décomposition de la religion classique et du « désenchantement » des institutions séculières¹³. Ces transformations révèlent une nouvelle carte des croyances et des pratiques religieuses échappant massivement à la régulation des institutions traditionnelles, et affirmant en retour la généralisation de l'idéal d'autonomie individuelle, autonomie se caractérisant par la volonté de définir l'individualité indépendamment de la référence à des sources extérieures d'autorité. Ce basculement idéologique implique la redéfinition en profondeur des interactions individu-société, il détermine également le ré-aménagement des « offres » symboliques avec lesquelles le sujet serait désormais libre de « bricoler » son propre système de sens.

Notre objet de recherche, la « nébuleuse psycho-philo-spirituelle », prend ses racines dans le contexte de mutation de la religion et de la constitution d'un espace de l'existentiel qui n'est plus pris en charge par cette dernière mais qui mobilise de nouvelles ressources de sens; c'est pourquoi nous reviendrons dans cet état des lieux sur les principales dynamiques qui ont conduit à une situation inédite de dérégulation et de désinstitutionnalisation des croyances et des pratiques religieuses en France.

¹³ Nous renvoyons sur ce dernier point aux analyses de J. Baubérot, notamment dans *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, Paris, L'aube, 2006 et, « Modernité tardive, religion et mutation du public et du privé (à partir de l'exemple français) », *Social Compass*, 53(2), 2006, pp. 155-168.

I.1 La sécularisation de la religion dans la modernité tardive

Se donner à comprendre le champ religieux contemporain suppose pour la sociologie des religions de saisir des réaménagements, des reconfigurations diverses des croyances, résultant du processus de sécularisation, lui-même renvoyant aux rapports particuliers entre modernité et religion.

On le sait, la sécularisation a longtemps constitué le grand paradigme de la sociologie des religions en dépit du fait, comme le rappelle Jean-Paul Willaime¹⁴, que ce concept ait été, dès les années soixante, discuté car étant porteur de nombreuses ambiguïtés. De fait, la domination du paradigme de sécularisation partait du constat du déclin constant des croyances et des pratiques religieuses en Europe, ainsi que de l'affaiblissement progressif de l'autorité de l'institution religieuse dans les sphères publique et privée. Dans cette perspective, la modernité apparaissait comme un mouvement poussant au retrait de la religion et à l'imposition de nouvelles valeurs, en premier lieu celle du progrès scientifique et technique.

Une telle opposition a nettement évolué au profit d'analyses qui font ressortir toute la complexité des rapports entre religion et modernité. Tout d'abord, il faut bien dire que ces interactions sont changeantes en fonction des contextes historiques et nationaux dans lesquels elles s'insèrent, et ce malgré les affinités bien réelles entre les pays européens de culture chrétienne ; c'est la raison pour laquelle Danièle Hervieu-Léger préfère le terme de « modernités religieuses multiples »¹⁵. Cela lui permet également de rappeler que la France reste le pays où la dissociation du religieux et du

¹⁴ Qui fait le point sur le concept de sécularisation et ses principales définitions et usages dans la sociologie des religions ; « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », note critique, *Revue Française de Sociologie*, 47-4, 2006, pp. 755-783.

¹⁵ « Une sociologie des "modernités religieuses multiples" ? », *Social Compass*, 50(3), 2003, pp. 287-295.

politique commune à l'ensemble des sociétés modernes a pris le « caractère le plus intensément conflictuel ».

Ainsi, la modernité ne désigne aucunement un mouvement homogène et unilatéral ; en outre, la question du devenir de la religion est d'autant plus complexe que la définition même de la religion est devenue quasi impossible à établir de manière satisfaisante, tant ses expressions se sont diversifiées en échappant à la régulation institutionnelle. Ceci conduit J.A. Beckford¹⁶ à réaffirmer la nécessité de saisir la construction sociale particulière de l'objet « religion » et de toujours considérer que cette dernière est prise dans un processus évolutif.

La pluralité des aspects de la modernité et de ses effets sur la religion n'empêche pas cependant de repérer la principale logique à l'œuvre. Pour D.Hervieu-Léger, ce sont « le refoulement », l'« évidement » et même, dans le cas particulier de la France, « l'expulsion volontaire de la religion hors de la sphère publique », qui constituent la « matrice d'un parcours typique de modernisation »¹⁷. De manière générale, la modernité est signifiante d'un changement radical du statut de la religion dans la société. Ceci est particulièrement bien montré par Marcel Gauchet qui se concentre sur l'extériorisation progressive de la religion du corps social et en analyse les modalités dans l'histoire même des relations entre le christianisme et l'Etat¹⁸ : c'est pourquoi ce dernier voit dans le christianisme la « religion de la sortie de la religion », qui laisserait la place à une société qui « fonctionne symboliquement comme sujette d'elle-même »¹⁹. Il faut ajouter à ceci que, dans la modernité tardive, la sécularisation elle-même, qui avait permis cette extériorisation de la religion de la société, est « désutopisée », pour reprendre là le terme de J. Baubérot²⁰.

¹⁶ *Social Theory and Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, cité par J.-P. Willaime in « La sécularisation : une exception européenne ? », *op.cit.*, p. 767.

¹⁷ « Une sociologie des "modernités religieuses multiples" ? », *op.cit.*, p. 291.

¹⁸ Thèse qu'il développe dès 1985 dans *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard.

¹⁹ *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, Coll.Tel, 2002, p. 64.

²⁰ « Modernité tardive, religion et mutation du public et du privé (à partir de l'exemple français) », *op.cit.*

Ainsi, la phase actuelle de la modernité, dont l'amorce est généralement située dans les années 1970, est caractérisée tant par l'autonomisation du pouvoir englobant et structurant de la religion, que par le retrait de l'autorité symbolique des institutions séculières et de leur fonction de pourvoyeuses de sens.

I.2 Sécularisation et nouvelles expressions du religieux

Il nous intéresse ici de rendre compte de l'affaiblissement de l'identification à la religion classique au travers de plusieurs processus qui sont au cœur de la modernité tardive : la désinstitutionnalisation du croire, le développement de nouveaux mouvements religieux dans la société sécularisée, et enfin, l'affirmation d'un modèle de spiritualité poussant très loin le processus d'individualisation et de subjectivisation de la religion, qui s'est, au tournant des années 1970-1980, exprimé dans la mouvance du Nouvel Âge.

I.2.1 Recul de la religion et individualisation du croire

Les analyses effectuées à partir des sondages visant successivement à mesurer le poids de la religion sur la société et les évolutions de l'identité religieuse en France montrent une minorisation constante du rôle de l'institution depuis la Libération²¹. La désaffection des principaux vecteurs d'appartenance religieuse s'accompagnant de la « dissémination » des organes de transmission privilégiés du catholicisme dans la sphère publique, tels les mouvements d'Action catholique et les différents réseaux

²¹ Nous renvoyons ici à G. Michelat, J. Potel, J. Sutter et J. Maître, *Les Français sont-ils encore catholiques ?*, Paris, Les éditions du Cerf, 1991.

associatifs et militants qui se confrontent à l'individualisation et à la pluralisation des croyances²².

Pour Y. Lambert, seraient concernés par le déclin « l'appartenance religieuse », la « pratique cultuelle », la « confiance en l'Église », « l'attachement à une cérémonie religieuse pour une naissance ou un mariage », mais aussi le « sentiment que l'Église apporte une réponse aux problèmes et besoins moraux des individus », aux « problèmes qui se posent dans la vie de famille » ainsi qu'aux « problèmes sociaux »²³.

L'affaiblissement continu du rôle de l'institution religieuse correspond à l'une des dimensions fondamentale du processus de sécularisation dans les sociétés modernes. Comme l'a montré Karel Dobbelaere²⁴, l'une des constantes des différentes analyses de la sécularisation est la mise en exergue de la « différenciation fonctionnelle ». Cela signifie que les différents secteurs d'activité de la société se soustraient à l'influence des valeurs et de la morale religieuses. En d'autres termes, la religion institutionnelle est plongée dans un contexte de pluralisme qui tend à la constituer en option idéologique parmi d'autres et à la soumettre encore davantage à l'appréciation individuelle.

Manifestement, le retrait de la religion institutionnelle est un facteur majeur de l'éclatement du christianisme : l'individualisation et la subjectivisation des croyances conduisent à un rejet massif des pratiques obligatoires et des croyances établies. Si, comme le souligne Y. Lambert²⁵, la religion peut faire preuve dans le régime de la modernité de capacités d'« adaptation », de « redéfinition » ou d'« innovation »,

²² Nous renvoyons ici à P. Portier, « Le mouvement catholique en France au XX^e siècle. Retour sur un processus de dérégulation », in J. Baudouin, P. Portier (dir.), *Le mouvement catholique français à l'épreuve de la pluralité. Enquête autour d'une militance éclatée*, Rennes, PUR, 2002, pp. 17-47.

²³ Y. Lambert ; « Religion : développement du hors-piste et de la randonnée », in P. Bréchon (dir.), *Les valeurs des Français. Évolutions de 1980 à 2000*, Armand Colin, Paris, 2000, pp. 130-153.

²⁴ « Secularization Theories and Sociological Paradigms : Convergences and Divergences », *Social Compass*, XXXI/2-3, 1984, 199-219. L'auteur confronte plus particulièrement les théories de Berger et Luckmann, et de Luhmann et Wilson.

²⁵ Y. Lambert ; « Religion, modernité, ultramodernité : une analyse en terme de « tournant axial », *Archives de sciences sociales des religions*, 2000, 109, pp. 87-116.

l' « héritage chrétien²⁶ », en tant qu'il suppose un noyau dur de croyances garanties par l'institution, disparaît peu à peu du paysage religieux français. Ainsi, D.Hervieu-Léger n'hésite-t-elle pas à parler d'une véritable « exculturation²⁷ » du catholicisme en France. Ceci procède très concrètement de l'affaiblissement de la transmission de l'identité religieuse chrétienne, et plus encore, de la rupture de la « lignée croyante » que D. Hervieu-Léger met au principe de la « religion » elle-même²⁸. Cette rupture s'affirme d'autant plus fortement que les catholiques délaissant leur propre religion sont de plus en plus nombreux et rejoignent les rangs des « sans religions »²⁹ : comme l'analyse S. Denèfle³⁰, le rejet de la religion catholique reposerait à la fois sur des raisons « religieuses » liées à l'institution, sur des raisons « morales » concernant la politique de l'Eglise et sur des raisons « métaphysiques » signifiant le rejet des représentations du monde et de l'existence qu'elle véhiculent.

L'effacement de la religion institutionnelle et en France, du christianisme, renvoie à d'autres dimensions du processus de sécularisation qui se radicalisent dans le contexte de la modernité tardive, d'où l'emploi par certains analystes du terme d'« ultramodernité³¹ ». K.Dobbelaere a précisément établi le fait que la sécularisation ne s'effectuait pas exclusivement au niveau institutionnel. En premier lieu, elle opère à l'intérieur des religions, comme l'avait montré F.-A. Isambert³² en s'intéressant aux modalités d'adaptations de la religion aux valeurs dominantes de la société globale. En

²⁶ Voir G. Michelat, J. Potel, J. Sutter, *L'héritage chrétien en disgrâce*, Paris, L'Harmattan, 2003.

²⁷ C'est la thèse centrale de son ouvrage *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003. Cette « exculturation », démontre l'auteur, renvoie à la perte de pertinence du discours de l'église sur la famille et au refus des implications de la conception catholique de « nature ».

²⁸ Voir *La religion pour mémoire*, Paris, Le Cerf, 1993.

²⁹ Selon une enquête CSA/*Le Monde des religions* en 2007, 31% des Français se définiraient comme étant « sans religion » : « Les catholiques français », *Le Monde des religions*, janvier-février 2007, n°21.

³⁰ « Catholiques en rupture », *Dépassées les valeurs catholiques ?*, *Panoramiques*, 4^e trimestre, 1995, pp. 167-178.

³¹ C'est le terme employé par J.-P. Willaime, Y. Lambert, et D. Hervieu-Léger ; l'« ultramodernité » correspondrait à une phase de « généralisation » et de « radicalisation » des grandes caractéristiques de la modernité telles que la « rationalisation », la « différenciation fonctionnelle », l'« individualisation », la « globalisation », l'« émergence des masses » et le « développement de l'économie » ; Y.Lambert fait le point sur cette notion dans « Le devenir de la religion en Occident », *Futuribles*, n°260, janvier 2001, pp. 23-38.

³² « La sécularisation interne du christianisme », *Revue Française de Sociologie*, Vol. 17, n°4, octobre-décembre 1976, pp. 573-589.

outre, la sécularisation renvoie au processus de transformation sur le très long terme des consciences individuelles et des mœurs. Or, si la subjectivité individuelle se dés-imprègne des signifiants proposés par la religion, cette dernière n'en est, en effet, que plus concurrencée par des propositions de sens alternatives. C'est l'une des implications premières du pluralisme tel que Thomas Luckmann et Peter L. Berger l'avaient ensemble défini :

« une situation dans laquelle existe une concurrence dans l'ordonnement institutionnel des significations globales concernant la vie quotidienne.³³ »

Cette perspective exprime, quant au statut social de la religion, qu'elle est contrainte de s'adapter au régime de l'individualisation et du principe de libre gestion de la sphère privée. En d'autres termes, elle se voit obligée pour survivre de se replacer là où les individus situent leurs intérêts propres. C'est donc bien un renversement de la logique prévalant dans une situation hégémonique de la religion classique.

En parallèle, dans la culture moderne de l'individu, la forme et le contenu des croyances obéissent à une autre rationalité. Sous la diversification et la pluralisation des appartenances et des pratiques, s'affirment certaines constantes caractéristiques du champ du croire dans la modernité avancée. Dans ses analyses du régime de l'« ultramodernité », Y.Lambert relève quatre traits typiques de ce croire ; « la volonté de liberté et d'autonomie, le renversement mondanéiste, le recentrement sur l'homme et la dé-dualisation de la conception du cosmos »³⁴.

Ces quatre traits sont solidaires les uns des autres puisqu'ils renvoient tous de manière plus ou moins directe à une prédominance de la valeur du sujet sur l'autorité des systèmes religieux. Or, l'individualisation et ses valeurs, telles l'« autonomie »,

³³ « Aspects sociologiques du pluralisme », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 23, janvier-juin 1967, pp. 117-127.

³⁴ Y. Lambert ; « Religion, modernité, ultramodernité : une analyse en terme de « tournant axial », *Archives de sciences sociales des religions*, 2000, 109, pp. 87-116.

apparaît comme un facteur de l'affaiblissement d'une transcendance forte, en contribuant à redéfinir la nature de la relation entre le l'homme et le divin ; ces tendances tendent ainsi à resituer la question des fins ultimes de l'existence ici-bas, et à justifier la recherche intra-mondaine du salut.

Dans la modernité et sa phase actuelle, qui voit l'avènement de la figure du sujet autonome dans un contexte pluraliste où la religion est une voie parmi d'autres, l'affirmation de nouvelles *manières de croire* est inséparable de la sortie de la religion institutionnelle. Le sens de l'expérience religieuse s'est transformé car sa principale source de légitimation s'est déplacée d'une autorité symbolique supérieure et globalisante à l'espace de la subjectivité individuelle.

Cela nous renvoie aux grands phénomènes significatif de la reconfiguration, dès les années 1970, du champ religieux contemporain. Loin de représenter une rupture dans le processus de sécularisation, les nouveaux mouvements qui sont apparus alors doivent être considérés dans les termes de D. Hervieu-Léger, comme d'authentiques « productions religieuses de la modernité³⁵ ».

Nous nous intéresserons ici aux caractéristiques de ces mouvements qui constituent en quelque sorte le « background » d'orientations actuelles du croire plus diffuses.

I.2.2 La sécularisation religieuse et individuelle au miroir des nouveaux mouvements religieux

³⁵ « Religion, objet perdu et reconstruit : un parcours de recherche », in G. Ménard (dir.), *Construire l'objet religieux*, *Religiologiques*, 9, printemps 1994, www.religiologiques.uqam.ca

Apparus aux Etats-Unis et en Europe de l'Ouest, les NMR s'inscrivent dans le sillage de la contre-culture. Sous cette dénomination sont rassemblés des groupes divers qui possèdent leurs propres croyances, références et pratiques³⁶. Toutefois, ils prennent leurs racines dans un moment clé de la modernité, de rupture et de contestation de certaines de ses valeurs. La logique utopique qui soutenait alors ces mouvements, utopie basée notamment sur la croyance en un changement radical du monde, a pu déboucher sur un renouvellement du sens de l'expérience religieuse ou qualifiée simplement de « spirituelle » : la « religion » n'est pas au sein de tous les NMR une référence assumée, d'où la difficulté pour les sociologues de classer certains mouvements évoluant aux frontières du champ religieux³⁷.

Les NMR recouvrent des mouvements bien nouveaux mobilisant des systèmes symboliques et des croyances inédites : c'est le cas du mouvement Nouvel Âge. Pour d'autres, la nouveauté réside dans le fait qu'ils se réfèrent prioritairement à des traditions extérieures aux cultures occidentales, tel le bouddhisme ou l'hindouisme. Enfin, il se développe au sein des religions établies des mouvements de renouveau. Parmi ces NMR, il faut préciser d'ailleurs que certains sont caractérisés comme « sectes », posant alors fortement l'accent sur le caractère protestataire ou dissident de ces mouvements, dont l'expansion a pu, et continue d'être pour certains, significative d'un trou d'air dans le processus de sécularisation et de modernisation de la société. En France, les NMR rencontrent par ailleurs la difficulté, inhérente au régime spécifique de laïcité qui y est instauré, de reconnaître comme légitimes des expressions religieuses qui à la fois s'écartent du consensus avec la culture chrétienne

³⁶ Les données empiriques concernant les NMR permettent de cerner les grandes caractéristiques socioprofessionnelles des adeptes au tournant des années soixante-dix³⁶ : il s'agit pour la majorité d'entre eux de personnes issues de couches sociales plutôt privilégiées (enseignants, travailleurs sociaux, professions médicales, cadres techniques moyens) qui étaient investis dans les « nouveaux mouvements sociaux » de la première moitié des années soixante-dix.

³⁷ Ainsi J.A. Beckford emploie-t-il à propos des résurgences du religieux, et en vis-à-vis de la notion de « religion invisible » proposée par T. Luckmann en 1967, le terme de « spiritualité » (« *spirituality* ») pour désigner des mouvances holistiques qui proposent une vision globale du monde et des réponses pragmatiques aux problèmes des individus ; « The Sociology of Religion and Social Problems », *Sociological Analysis*, 1990, 51(1), pp. 1-14.

sécularisée, et bousculent la distinction établie entre la visibilité de la sphère publique et l'invisibilité de la sphère privée³⁸.

Nous nous contenterons ici de montrer en quoi les NMR exemplifient dans la période contemporaine la redéfinition du sens de l'engagement religieux et la valorisation de l'expérimentation individuelle, celle-ci représentant une nouvelle constante des manières de croire aujourd'hui.

L'une des caractéristiques fondamentales des NMR qui les distingue de la logique d'appartenance de la religion traditionnelle mettant en avant l'idée d'héritage, est l'importance accordée à un engagement librement consenti reposant sur la volonté individuelle. Ainsi, dans les courants évangéliques, en pleine expansion au sein du protestantisme, c'est la « conversion », plus que l'inscription dans une lignée, qui est mise au cœur de la démarche croyante³⁹. Avec l'accent porté sur l'intensité de l'engagement individuel, la dimension « émotionnelle » de la religiosité de ces groupes a beaucoup été mise en avant : elle caractérise l'ensemble des renouveaux qui s'opposent dans le christianisme à la religion institutionnelle "froide", mais aussi les mouvances issues du Nouvel Âge⁴⁰. La prévalence de l'émotionnel s'avère être directement en prise avec l'individualisation de l'expérience religieuse, y compris quand celle-ci privilégie la structure communautaire dans laquelle le croire est pleinement validé. En effet, l'émotion est l'un des instruments de réhabilitation du « sujet des affects », qui prend pleinement sa place dans le type religiosité cultivée par les renouveaux religieux. Ainsi, M. Cohen⁴¹ souligne, à propos du renouveau Juif, que

³⁸ Cette question est largement traitée dans F. Champion, M. Cohen (dir.), *Sectes et démocratie*, Paris, Seuil, 1999 ; voir notamment F. Champion, L. Hourmant, « Nouveaux mouvements religieux et sectes », pp. 59-84.

³⁹ On pourra renvoyer à ce sujet aux contributions rassemblées dans S. Fath (dir.), *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion. Entre ruptures et filiations*, Actes du colloque EPHE/CNRS, Paris, Brépols, 2004.

⁴⁰ De nombreux aspects de la religiosité émotionnelle dans les traditions religieuses et les NMR sont analysés dans F. Champion, D. Hervieu-Léger (dir.), *De l'émotion en religion*, Éditions du Centurion, Paris, 1990.

⁴¹ M. Cohen, « Les renouveaux catholique et juif en France », in F. Champion, D. Hervieu-Léger (dir.), *De l'émotion en religion*, Éditions du Centurion, Paris, 1990, pp. 122-167.

les cercles d'études qu'il met en place permettent aux individus d'utiliser plus « librement » les référents religieux pour une « réidentification de soi ».

Ainsi, derrière l'émotion, la dimension psychologique se révèle bien être essentielle dans l'activité de ces différents groupes. Si l'émotion a pu représenter l'expression privilégiée de l'opposition à la religion institutionnelle dans la période contre-culturelle, l'individu psychologique est sans doute la figure qui incarne au mieux la période post-contestataire, la transformation de soi devenant prioritaire. Cela est sans doute encore plus visible dans les NMR ou qui puisent leurs références à l'extérieur des traditions occidentales ou qui se trouvent dans une quasi rupture avec leur tradition d'origine. Poussant très loin la pratique du syncrétisme, ces divers groupes, analyse F. Champion⁴², sont en rupture avec nombre de traits de la religion classique – tel que l'organisation en Eglise ou en Secte proposée par la typologie webero-troeltschienne-, et privilégient l'enseignement de « méthodologies » reposant sur des relations « individuelles verticales au maître ». Cette verticalité ne se donne pas à comprendre comme une reconduction du rapport traditionnel à la transcendance divine car dans ces groupes est par dessus-tout valorisée la « responsabilité d'œuvrer activement à la construction de sa propre vie ». Ceci explique, selon F. Champion, en partie pourquoi l'« ingrédient psychologie, thérapie, guérison » intervient à divers degrés dans nombre de mouvements présents sur la scène des NMR.

Le type de religiosité dont les NMR sont porteurs s'avère être un puissant révélateur des contradictions et des paradoxes véhiculés par la modernité. Ainsi, pour Danièle Hervieu-Léger, la modernité s'est tant affirmée contre l'univers religieux, que dans la continuité de celui-ci⁴³. Cette continuité se dessinerait en effet derrière les tentatives de substitution que la modernité a pu opérer entre les conceptions religieuses et de nouvelles formes d'espérance, comme celle reposant sur l'idéologie du progrès.

⁴² « La religion à l'épreuve des Nouveaux Mouvements Religieux », in *Les Nouveaux Mouvements Religieux*, *Ethnologie française*, XXX, 2000, 4, pp. 525-533. Sont notamment abordés dans ce dossier des mouvances orientalisantes, les réseaux psycho-mystiques, l'anabaptisme, le spiritisme et la science chrétienne.

⁴³ « La religion des Européens : modernité, religion, sécularisation », in D. Hervieu-Léger, G. Davie (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1990, pp. 15-19.

Si bien que dans la modernité subsiste un « espace du croire » qui est évolutif et fluctuant. Les NMR dans leur remise en cause de la « rationalité » moderne sont en ce sens les manifestations d'un certain ré-enchantement du monde dans un contexte où les piliers de la modernité, notamment le politique et la science, deviennent moins convaincants. Pour autant, ils rencontrent des exigences pleinement modernes : ceci est rendu particulièrement visible dans leurs capacités à traduire, via les signifiants et les pratiques religieuses mobilisées, les attentes spécifiques émanant de la culture de l'individu. En ce sens, F. Champion soutient que l'un des grands traits de ce qu'elle appelle la « nouvelle figure des années 1970 correspondrait à :

« [...]l'intrication d'options modernes et traditionnelles. D'un côté notamment, un nouvel individualisme soucieux de réalisation personnelle, la valorisation du pluralisme ; de l'autre, un refus, non seulement des orientations productivistes et consummatoires de la société moderne, mais aussi de sa différenciation institutionnelle. ⁴⁴»

I.2.3 Le Nouvel Âge

Le Nouvel Âge est sans doute le mouvement qui a témoigné le plus intensément de la redistribution de la donne religieuse au tournant des années 70. Il désigne une religiosité de type millénariste, très fortement en rupture avec la religion classique, qui repose sur la préparation active d'un monde nouveau via la transformation intérieure des adeptes.

L'une des croyances fondatrices du Nouvel Âge est celle qui consiste à affirmer l'avènement prochain d'une ère de paix et d'accomplissement spirituel à l'échelle planétaire : cette thématique avait été consacrée par le best-seller de Marylin Ferguson, *The Aquarian Conspiracy*, paru aux Etats-Unis en 1980, et un an après en France. Une telle attente d'un renouvellement radical du monde où l'ensemble des "entités" vivantes seraient connectées et en harmonie, constitue le socle utopique du

⁴⁴ « Recompositions du religieux », in J.-P. Durand (dir.), *Sortie de siècle. La France en mutation*, Paris, Vigot, 1991, pp. 167-191.

Nouvel Âge. Autour d'elle se sont constituées des groupements communautaires dont les pratiques et les croyances très synchrétiques se réclament de références plurielles : de fait, la religiosité *new age* est, de l'avis de l'ensemble de ses observateurs, une religiosité mouvante et difficilement saisissable. Ainsi, F. Champion souligne t-elle que le Nouvel Âge s'est surtout constitué sous forme de « réseaux », ses croyances étant véhiculées par divers supports tels que des magazines, stages, maisons d'éditions : ceci implique des appartenances au Nouvel Âge « fluides », voire aléatoires, le type d'engagement qu'il induit restant très modulable.

En France, le Nouvel Âge a hérité des diverses utopies nées dans le sillage de l'après-68. F. Champion a montré à partir de l'étude d'un groupe Nouvel Âge comment l'espérance utopique de la contre-culture avait pu se maintenir à l'appui de référents religieux⁴⁵. La circonscription du Nouvel Âge à la période post contre-culturelle permet d'établir le projet central du mouvement et par suite un idéal-type ; F.Champion le caractérise par « l'espérance en des temps nouveaux », la « visée continue d'une transformation sociale », des « pratiques sociales alternatives à dimension collective », « l'éclectisme des références et l'individualisation du système symbolique », « un flou des frontières entre le religieux et le non religieux » et une « certaine aspiration démocratique »⁴⁶.

Les croyances et pratiques new age se situent à la confluence de plusieurs courants religieux et culturels. L'un des plus fameux correspond à l'héritage laissé par la Société Théosophique, mouvement fondé dans le giron de la contre-culture de la fin du XIX^e siècle. Son ambition principale consistait à mettre à jour une « religion primordiale » de l'humanité, qui surplomberait l'ensemble des religions historiques en

⁴⁵ F. Champion, « D'une alliance entre religion et utopie post-68 : le rapport à la société du groupe « Éveil à la conscience planétaire » », *Social Compass*, 1989, n°1, pages 61 à 69.

⁴⁶ F. Champion, « Le Nouvel-Âge : recomposition ou décomposition de la tradition « théo-spiritualiste » ? », in *Les postérités de la théosophie : du théosophisme au New Age*, Politica hermética, n°7, 1993, pp. 114-122.

associant ésotérisme, sciences occultes et spiritualités orientales⁴⁷. F. Champion⁴⁸ a rassemblé sous le terme « théo-spiritualiste » l'ensemble des courants qui ont diffusé au-delà de la société théosophique ces croyances ésotériques et supra-empiriques.

Plusieurs orientations de ces courants se retrouveront dans le Nouvel Âge; F. Champion situe la continuité dans le « refus du dualisme », « l'importance donnée à la responsabilité personnelle », la « volonté de fraternité universelle », « l'idée de convergence de toutes les religions »⁴⁹, et enfin « l'éclectisme des références » ; elle ajoute que la perspective « messiano-millénariste », centrale dans les courants théo-spiritualiste continue d'exister dans le Nouvel Âge, même si elle y est moins forte. Enfin, l'intérêt du Nouvel Âge pour l'ésotérisme et le mysticisme dans le sillage de la Théosophie doit être placé, comme le souligne Paul Heelas⁵⁰ dans la tendance globale à l'idéalisation d'un « passé réinterprété » ; ainsi de la référence à l'Égypte ancienne, à l'Inde ancienne, au paganisme européen, ou aux gnostiques.

Le Nouvel Âge reste néanmoins un mouvement bien spécifique et « nouveau », imprégné des évolutions sociales qui ont marqué les années 1960 et 1970. Ainsi, P. Heelas montre que beaucoup d'ingrédients du Nouvel Âge se sont développés au cours des années soixante aux Etats-Unis pour ensuite s'« institutionnaliser ». Déjà au cours des années cinquante, le courant *beatnik* a préfiguré une nouvelle « quête spirituelle »

⁴⁷ Fondée par Helena P. Blavatski (1831-1891) en 1875, la Société Théosophique a répondu à une demande spirituelle qui se situait en rupture avec les modèles Occidentaux mais qui en même temps conservait et développait certains présupposés de la Modernité qui coïncidaient avec le développement de la science et des techniques ; ainsi, la doctrine de la « réincarnation évolutionniste » développée avant la Théosophie par l'école spirite d'Allan Kardec, a été empruntée à certains théoriciens socialistes du XIX^e siècle qui la ralliait à leur conception du progrès.

⁴⁸ F. Champion, « Le Nouvel-Âge : recomposition ou décomposition de la tradition « théo-spiritualiste » ? », *op.cit.*

⁴⁹ Si l'influence des traditions orientales est majeure dans les bricolages du Nouvel Age, la Société Théosophique et les occultistes, dans la tentative d'articuler science et religion universelle avait également fait des emprunts aux religions orientales ; l'intérêt pour le psychisme et le mysticisme trouvera dans l'Orient spirituel des outils pour élaborer une approche alternative et ésotérique de l'homme et de son destin dans le monde. L'appropriation de la notion de réincarnation montre comment ces réseaux ont articulé une contestation des modes de pensée Occidentaux (à la fois dans la religion établie et dans la politique) et l'aspiration typiquement Occidentale à l'avènement positif de l'homme et de l'histoire.

⁵⁰ P. Heelas, *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Blackwell, Oxford, 1997.

portée vers l'expérimentation d'états de conscience modifiés et inspirée par les voies de libération orientales ; la diffusion de ce courant est restée circonscrite à une élite mais il s'est fondu plus tard dans la culture hippie, beaucoup plus vaste et populaire. La contestation des valeurs de la société américaine traditionnelle, de *l'américan way of life*, se retrouvera ainsi dans le Nouvel Âge au travers de la recherche d'alternatives sociales et économiques, de la *deep ecology* et par l'expérimentation de nouveaux modes de vie qui se concrétiseront par l'établissement de communautés prônant le « retour à la terre ».

Enfin, la religiosité Nouvel Âge est intensément marquée par la recherche d'une spiritualité qui soit en accord avec le développement de l'individu. En ce sens, P. Heelas parle d'une « self-religion », afin de mettre l'accent sur la priorité que donnent les adeptes à l'épanouissement de soi . Ce paramètre justifierait certaines des évolutions ultérieures du new age dans une culture globale du bien-être individuel qui coïncide avec la société de consommation contemporaine. De son côté, F. Champion insiste sur la volonté d' « auto-perfectionnement », qui, contrairement aux courants théo-spiritualistes ne privilégie pas l'acquisition de connaissances – ces courants étaient propres à des élites intellectuelles -, mais un « travail » sur soi mobilisant le « sujet des affects » qui s'appuie sur des « méthodologies » précises, comme la « danse sacrée », la « méditation », le « yoga », le « rebirth ».

Les emprunts à la psychologie s'avèrent donc tout à fait centraux dans les bricolages du Nouvel Âge. C'est pourquoi il croise des mouvements d'inspiration psychothérapeutique qui s'intéressent à tous les aspects du psychisme. Ces mouvements héritent aussi de la contre-culture et se tournent vers l'expérimentation d'états de conscience modifiés en recourant à des pratiques héritées de l'ésotérisme occidental (astrologie, voyance), des spiritualités orientales (méditation, yoga) et des techniques psycho-corporelles visant à développer l'expressivité et la créativité individuelle. La fondation du Centre Esalen en 1962, considéré comme l'une des structures du Nouvel Âge, représente la rencontre et la tentative de structuration de ces différentes mouvances qui puisent dans la psychologie

humaniste⁵¹. La fondation de l'Association de Psychologie Transpersonnelle (1969, Californie) constitue une autre tentative de rassemblement des réseaux au croisement de la psychologie alternative, des religions orientales et de l'ésotérisme. Son but était aussi de construire une nouvelle science par l'association de la physique quantique et des religions orientales⁵². Et, si la dimension protestataire participe des idées des courants qui articulent psychologie et spiritualité— la revendication de l'épanouissement individuel s'affirme contre les « carcans » institutionnels-, la transformation positive de soi constitue l'horizon principal de leurs pratiques. Parallèlement, leur ambition est le plus souvent de se substituer progressivement aux pratiques « officielles » des orthodoxies en revendiquant une plus grande légitimité, et non pas de rester en marge ; cela contribue à l'effacement, avec le temps, de la contestation.

Bien qu'il existe, nous l'avons vu, un idéal type du Nouvel Âge, il s'agit d'une religiosité alternative ne disposant pas d'organisation centralisatrice stable ; ceci est un trait fondamental qui distingue le Nouvel Âge des autres NMR, même s'il reste le plus souvent associé à ce champ d'étude. De fait, il n'a cessé d'évoluer depuis son émergence dans les années 1970, et actuellement, les croyances et pratiques que l'on pourrait rattacher au Nouvel Âge attestent très certainement d'une continuité, mais simultanément, elles s'écartent aussi nettement du noyau dur du mouvement à ses débuts, ne serait-ce qu'en raison de l'effondrement de l'idéal communautaire et de sa logique utopique.

⁵¹ Fondé par deux psychologues, Michael Murphy et Richard Price : l'idée centrale de la psychologie humaniste est de promouvoir le développement du potentiel humain à l'aide de différentes techniques psycho-corporelles d'inspiration orientale. Le centre Esalen a attiré de nombreuses personnalités associées au Nouvel Âge et peut être considéré comme le modèle des mouvements qui lui succédèrent, comme a pu l'être également la communauté de Findhorn (Écosse) fondée par Eileen et Peter Caddy à la même époque.

⁵² Participaient à cette association Carl Rogers et Abraham Maslow (1908-1970), une figure de la psychologie humaniste et l'inventeur de la « pyramide des besoins » dont la base correspond aux besoins physiologiques de base et le sommet aux besoins « supérieurs » qui correspondent à l'accomplissement spirituel. La psychologie humaniste puise dans divers courants, mais se distingue de la psychologie classique ; ils se réfèrent volontiers à Jung qui a introduit dans la psychanalyse des éléments d'interprétation mystiques (tels les archétypes ou la notion d'anima).

Aussi, alors que la croyance en l'avènement d'une nouvelle ère s'effaçait progressivement de la carte de croyances des adeptes, la progression de l'individualisme religieux et la prolifération de ressources pour le bien-être favorisaient, elles, des conceptions que le Nouvel Âge avait effectivement déjà exploitées plus nettement ancré du côté du psychologique que du religieux.

I.3 Des redéfinitions contemporaines du croire

Si la mise en évidence de la montée de l'individualisme religieux explique bien le processus de dérégulation de la religion en tant qu'elle ne se pose plus en système totalisé et coercitif, il reste à comprendre la manière dont se réaménagent aujourd'hui les « fragments » du religieux.

Si la religion se retrouve désormais sous forme de systèmes privés, il existe des logiques principales vers lesquelles le religieux s'oriente ainsi que des lignes de fuite décroissant le champ de la religion classique. En outre, l'idéologie individualiste ne renvoie pas uniquement à une affirmation positive de la liberté du sujet par rapport aux anciens « carcans » politiques ou religieux, mais aussi à l'affirmation de l'incertitude dans la sphère privée et la vie sociale, incertitude qui introduit de la complexité dans la logique dite de l'« offre » et de la « demande ». En ce sens, Robert Castel⁵³ distingue « individualisme positif » et « individualisme négatif », le premier désignant la responsabilisation de l'individu et l'augmentation de sa capacité d'action sur sa propre existence, tandis que le second révèle à l'inverse l'impuissance d'un certain nombre à s'adapter à ces normes.

L'idéologie individualiste est porteuse de nouvelles normes redéfinissant la question du sens et travaillant de l'intérieur le champ du croire. Les analyses qui

⁵³ Cf. R. Castel, C. Laroche, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi*, Fayard, 2001.

s'inscrivent dans une anthropologie de l'individualisme contemporain apportent un éclairage précieux à la fois sur les mutations de la religion classique et les nouvelles compositions du sens.

I.3.1 L'institution de l'individu source de légitimation des nouvelles normes dans le champ du croire

Le fait d'évoquer un processus d'individualisation peut apparaître en lui-même assez problématique. En effet, s'exprimer en ces termes pourrait laisser à penser que l'on attribue à cette notion d'« individu » une existence pure, indépendante du tout social. Or il est impossible d'opérer en ce sens d'un point de vue sociologique ; l'individu est au même titre que d'autres phénomènes une construction sociale à part entière. A. Ehrenberg en donne une définition très claire :

« le type de personne qui s'institue au fur et à mesure que nous sortons de la société de classes, du style de représentation politique et de régulation des conduites qui lui était attaché.⁵⁴ »

L'individu est par conséquent une réalité qui ne se donne à comprendre que dans la mesure où elle s'inscrit dans un régime symbolique et normatif qui est une source de légitimation et de régulation de l'ensemble des pratiques sociales. Ce régime s'est élaboré sous le signe de l'autonomie qui représente l'un des axes majeurs de la modernité. Pour R. Castel, la « consistance » de l'individu découle de l'idée selon laquelle ce dernier n'est plus « dans cette position où l'on est toujours référé à autrui pour exister⁵⁵ ».

⁵⁴ *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998, p. 11 (éd.poché).

⁵⁵ *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, avec Claudine Haroche, Paris, fayard, 2001, p. 48.

Idée d'émancipation donc, de dés-assujettissement, de référence à un ordre horizontal qui s'oppose à la configuration « holiste » des sociétés traditionnelles, pour reprendre les notions analysées par Louis Dumont⁵⁶. A la construction du sens selon le principe d'interdépendance entre les hommes et de soumission à un ordre supérieur, à une transcendance organisatrice, se substitue un système basé sur la responsabilité du sujet face à sa propre existence ; dans les termes de R. Castel, exister positivement en tant qu'individu signifie être capable de développer des « stratégies personnelles » et disposer d'une « liberté de choix dans la conduite de sa vie ».

La tentative de compréhension des dynamiques sociales de l'individualisme contemporain renvoie inévitablement à la question de l'affaiblissement de l'autorité des institutions. François Dubet⁵⁷ l'exprime en termes de « déclin du programme institutionnel » : ce programme désignerait un « mode de socialisation », un « type de relation à autrui ». En d'autres termes, nous avons affaire à un dépassement des institutions traditionnelles, et à d'autres formes d'institutionnalisation et à d'autres types de contraintes, sans doute plus implicites car enchâssées dans une culture de l'autonomie du sujet. Ainsi, A. Ehrenberg⁵⁸ insiste-t-il sur l'illusion d'une « désinstitutionnalisation massive » qui résiderait dans une « psychologisation des rapports sociaux ». Ce raisonnement reviendrait en effet à naturaliser l'individualité et non plus à l'objectiver comme résultante d'une construction sociale. Or, l'individualité, telle qu'elle se manifeste aujourd'hui, résulte toujours de « formes communes de productions » qui l'entretiennent et répondent à ses nouveaux besoins. Elles désignent selon A. Ehrenberg les « institutions de soi », dont l'idéal repose sur l'initiative et la responsabilité individuelles.

Le passage de l'autorité des institutions traditionnelles dont les ressorts reposaient précisément sur le principe d'un arrachement à la singularité individuelle au

⁵⁶ *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983.

⁵⁷ *Le déclin de l'institution*, Paris, Le Seuil, 2002, pp. 13-15.

⁵⁸ « L'individu, une question d'institution et non de subjectivité », *La fatigue d'être soi, op.cit.*, pp. 286-289.

nom d'un ordre collectif supérieur, à des formes d'institutionnalisation de soi, se donne à penser dans les reconfigurations contemporaines du croire religieux.

Ces reconfigurations s'opèrent à un niveau global. En France, le régime de laïcité aurait, nous dit J. Baubérot, franchi un « seuil » supplémentaire. Celui-ci consisterait en une « crise de la réussite » - réussite reposant sur la pacification des conflits entre l'Etat et la religion -, qui voit surgir de nouvelles combinaisons religieuses ; la laïcité se trouve confrontée à une situation dans laquelle chacun fabrique son univers religieux et donne son sens à la poursuite des fins sociales. Si bien que les enjeux actuels renvoient à la régulation d'une situation « d'hypernomie » sociale définie par une « subjectivisation des codes »⁵⁹.

I.3.2 Des croyances aujourd'hui : le développement d'un spirituel diffus

Que l'on se focalise sur l'affaiblissement du religieux sous les effets de la sécularisation, ou que l'on s'attache davantage à sa persistance et à ses recompositions – ces deux thèses s'opposent essentiellement sur la définition à la fois philosophique et sociale du phénomène religieux-, nul ne conteste la transformation en profondeur des expressions du religieux au niveau institutionnel et individuel.

En même temps, Y. Lambert⁶⁰ souligne une « montée de la religiosité » qui relativiserait le « déclin » du religieux dans la modernité actuelle. En effet, l'enquête révèle une progression de certaines croyances qui sont liées à l'après-mort, tout particulièrement chez les jeunes ; croyance en une vie post-mortem, dans l'« enfer » et le « paradis », et enfin dans la « réincarnation ». En outre, la réaffirmation de

⁵⁹ Cf. J. Baubérot, « La laïcité française et ses mutations », *Social Compass*, 45 (1), 1998, pp. 175-187.

⁶⁰ Voir également « La fin du déclin religieux ? », *Sciences Humaines*, hors-série n°46, septembre-octobre-novembre 2004, pp. 38-41.

valeurs « traditionnelles », l'importance de la famille, la fidélité, le respect de l'ordre public, déboucherait sur un rapprochement des pratiquants et des sans-religion ; parallèlement Y.Lambert note un « ressaisissement chrétien interne », que l'on pourrait rattacher à cette réaffirmation globale de la religiosité.

Toutefois, ce constat semble devoir être nuancé. Ainsi, P. Bréchon⁶¹ insiste-t-il sur le fait que les « croyances fortes » du catholicisme continuent de décliner et laissent place à des croyances « dubitatives ou inexistantes » ; ces croyances fortes renvoient aux pratiques mais aussi à la « substance de l'activité religieuse », à savoir la croyance en « Dieu ou en une Transcendance ». Le déclin de ces indicateurs s'accompagnent de celui de la croyance au péché et par la progression de l'athéisme. De telle manière que P. Bréchon en conclut que si recomposition de l'héritage il y a, ce n'est pas à l' « identique » mais sur un mode flottant, sauf pour « des minorités qui restent fidèles aux dogmes et au récit originel, tout en le réinterprétant en contexte de modernité ».

A ceci vient s'ajouter le fait que la réaffirmation de certaines croyances « religieuses » s'écarte de l'orthodoxie catholique ou bien émane d'autres traditions spirituelles (cela est bien montré par la croyance en la réincarnation). L'hétérodoxisation des croyances est par ailleurs rendue bien visible par l'essor des croyances parallèles⁶² qui se retrouvent dans de nouvelles compositions où sont mêlées références au paranormal et références religieuses plus classiques ; ces combinaisons vont d'ailleurs se retrouver plus généralement chez des individus qui n'ont pas d'appartenance religieuse bien nette, mais qui ne revendiquent pas non plus un athéisme fort, ce qui nous renvoie à l'essor d'un religieux flou, incertain.

⁶¹ « L'héritage chrétien de l'Europe Occidentale : qu'en ont fait les nouvelles générations ? », *Social Compass*, 51(2), 2004, pp. 203-219.

⁶² Voir G. Michelat, « L'essor des croyances parallèles », *Futuribles*, n°260, janvier 2001, pp. 61-72.

La sécularisation, qu'Y. Lambert qualifie de « pluraliste⁶³ », suppose donc un ensemble de changements à l'intérieur et à l'extérieur du champ religieux, qui ne contredisent pas le processus de sortie de la religion traditionnelle, mais correspondent à des orientations inédites. Tout d'abord, la religion n'est plus dans la même situation qu'en période de modernité conflictuelle : il y a un certain consensus qui s'est installé, tout au moins s'agissant de la religion chrétienne, se retrouvant dans l'amoindrissement de l'écart entre pratiquants et sans-religion. Par ailleurs, la culture individualiste transforme la perception de la religion et de son rôle : désormais, celle-ci doit pouvoir s'adapter et répondre aux besoins de chacun. Ainsi, elle apparaît pleinement légitime quand est montré son utilité et son universalité, par exemple, comme le dit P. Bréchon, en tant qu' « humanisme » ou encore « voie de sagesse »⁶⁴.

Enfin, le contexte actuel voit l'émergence d'une nouvelle catégorie, celle d'un « religieux hors-piste⁶⁵ », qui peut renvoyer aux identités religieuses recomposées et bricolées, mais aussi à la plus grande visibilité aujourd'hui de sans-religion qui s'inscrivent explicitement dans une démarche de type spirituel et qui intègrent à leur cheminement des croyances « désétiquetées, libres à l'emploi⁶⁶ ».

L'affirmation de ces nouvelles manières de croire se donne donc à comprendre comme l'un des prolongements de la sécularisation, et non comme un phénomène de « retour » de la religion. Même si les analyses que nous venons d'exposer conservent la catégorie du religieux pour rendre compte des croyances contemporaines, elles mettent toujours en exergue l'écart qui se poursuit avec la religion traditionnelle. Or, cet éloignement trouve sa justification dans l'affirmation de l'autonomie du sujet face aux systèmes de sens, et subséquemment à la relativisation de la religion comme porteuse de « la » vérité ; sa mise à niveau parmi d'autres ressources est bien

⁶³ « La fin du déclin religieux ? », *op.cit.*, p. 41.

⁶⁴ En 1998, deux tiers des Français pensent que « de par le monde, les religions apportent plus de conflit que de paix », mais 52% « trouvent des vérités fondamentales dans beaucoup de religions » ; Voir P. Bréchon, « Les attitudes religieuses en France : quelles recompositions en cours ? », *Archives de sciences sociales des religions*, 109, janvier-mars 2000, pp. 11-30.

⁶⁵ Y. Lambert ; « Religion : développement du hors-piste et de la randonnée », *op. cit.*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 145.

significative du sens de la sécularisation. Des problématiques nouvelles peuvent alors être posées : le processus d'individualisation et de subjectivisation renvoient à l'existence de nouvelles pratiques, en premier lieu celle du « bricolage », dont il faut éclaircir ici la signification.

I.3.3 La normalisation de la pratique du bricolage

L'individualisation de la religion renvoie en premier lieu à un renversement ; celui de la relation du sujet aux grands systèmes de sens auxquels il a accès. Or, si l'idée d'une « religion à la carte⁶⁷ », qui se décompose en raison d'une diversification de la demande s'impose aujourd'hui, nous avons néanmoins affaire à d'autres formes de rationalisation et de régulation du croire qui font que l'individualisation de celui-ci n'est pas à entendre au sens d'une pure démultiplication des croyances et des pratiques⁶⁸.

Pour autant, on parle bien aujourd'hui de « bricolage », devenu dans la modernité tardive le geste religieux par excellence. Il renvoie à deux grandes réalités ; la désarticulation entre le phénomène de la croyance et celui de l'appartenance⁶⁹ religieuse, et la possibilité nouvelle de choisir librement des ressources dans différents systèmes de sens et de les associer entre elles pour construire son propre sens.

Dans son acceptation la plus poussée, la généralisation du bricolage religieux peut justifier la désignation d'un « marché » religieux où chacun vient se servir à sa

⁶⁷ Pour reprendre l'expression employée par J.L. Schlegel qui définit ainsi les nouvelles manières de s'approprier individuellement les croyances ; *Religions à la carte*, Paris, Hachette, 1995.

⁶⁸ La thèse de l'individualisation est notamment discutée par R. Campiche qui montre que la formation de nouveaux standards auxquels obéissent deux formes principales de religion : la religion traditionnelle, et une « religion commune », « en phase avec la modernité » qui se confond avec un certain nombre de valeurs culturelles dominantes ; « L'individualisation constitue-t-elle encore le paradigme de la religion en modernité tardive ? », *Social Compass*, 50(3), 2003, pp. 297-309.

⁶⁹ Cette distinction croyance/appartenance est analysée notamment par G. Davie dans « Believing without Belonging : is this the Future of Religion in Britain ? », *Social Compass*, 37(4), 1990, pp. 455-469.

guise. Or, si éclatement ou décomposition de la religion classique il y a, le champ du croire n'en est pas moins réorganisé aujourd'hui selon d'autres logiques, même si celles-ci sont plus difficilement saisissables car prises dans un mouvement constant, ce champ étant devenu très ouvert et évolutif.

En ce sens, F. Champion souligne que les bricolages contemporains sont avant tout signifiants d'un refus d'adhérer à une religion déterminée et de la prendre « en bloc » pour privilégier un système de sens personnalisé et plus proche des préoccupations de l'individu⁷⁰. C'est pourquoi le bricolage ne représente pas de véritable obstacle à la constitution d'un discours unifié qui n'est pas réductible à la seule subjectivité individuelle mais qui cherche à donner au monde et à l'expérience humaine une unité qui ne se présente plus d'emblée. Ainsi, dans le cas des NMR qui s'éloignent fortement de la religion traditionnelle et pratiquent le syncrétisme, elle souligne que les adeptes mettent en avant une recherche « d'unité », « d'authenticité » ou « d'harmonie » ; l'éclectisme de leurs compositions concernerait surtout des « croyances secondaires » et possiblement « interchangeables ». En outre, F. Champion dit comment une certaine « incertitude », signalant la difficulté d'être aujourd'hui le décideur de son propre sens traverse ces bricolages et explique la tension entre cette recherche d'un sens unifié et la dimension flottante du croire. Or, reconnaître dans ces bricolages la recherche d'une véritable « cohérence » interne, en dépit des écarts interprétatifs commis par les bricoleurs par rapport aux traditions auxquelles ils empruntent, permettent de mieux saisir des compositions actuelles du sens qui obéissent à de nouvelles « pré-contraintes » issues du régime de normes et de valeurs individualistes.

⁷⁰ Voir F. Champion, « Structure et sens ; ailleurs et ici », *Regards croisés sur le bricolage et le syncrétisme*, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 2001, 114, pp. 39-59. L'auteur soutient cette hypothèse à partir d'une lecture des travaux d'André Mary qui portent sur le travail syncrétique à l'œuvre dans les cultes africains contemporains. Selon A. Mary, ce syncrétisme qui relève d'une création symbolique rappelant la mémoire et l'histoire de la tradition se différencierait du syncrétisme post-moderne qu'il qualifie de « bris-collage », c'est-à-dire de juxtaposition désordonnée de ressources diverses répondant à la dérive narcissique de la culture moderne. Voir A. Mary, *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Cerf, 2000.

Les grands systèmes de sens ne fonctionnent plus de manière englobante et les manières pour les individus de s'y référer se sont également transformées. Or, les ressources de sens telles qu'elles sont réemployées indiquent une certaine demande que la religion prenait traditionnellement en charge. Il en va ainsi des questions qui participent d'une recherche diffuse de type existentielle/éthique, liée au problème du « comment vivre », dans le contexte d'effacement des anciens discours de sens pré-établis. Cette tendance est préfigurée par l'affirmation d'un « tronc commun » de valeurs consensuelles qui contrebalancent l'individualisation et la subjectivisation des croyances⁷¹. Elle est aussi éclairée par l'orientation des bricolages contemporains.

I.3.4 L'affirmation de la dimension morale et éthique dans le champ religieux contemporain

L'un des impacts des mouvances religieuses et spirituelles développées dans les années 1970 sur le champ religieux classique est le réinvestissement du discours moral et éthique, qui dans la religion, est traditionnellement soumis à une transcendance forte, extérieure à la société et aux individus.

A la remise en question de cette transcendance lointaine supposant une relation verticale avec le croyant, s'est associée le recul d'une conception de l'homme porteur du péché originel au profit d'une vision positive et volontariste de l'individu. Ces évolutions sont très caractéristiques des mouvances new age et plus généralement de la nébuleuse mystique-ésotérique. Dans celle-ci, F. Champion montre comment les conceptions traditionnelles de la « grâce » et du « pardon » sont réinterprétées par les

⁷¹ Y. Lambert évoque ce « tronc commun de valeurs » marqué notamment par un « humanisme des Droits de l'Homme » ; il rassemble des valeurs telles que « la liberté, la tolérance, le respect mutuel, le sens des responsabilités... ». Voir « Religion : développement du hors-piste et de la randonnée » in P. Bréchon (dir.), *Les valeurs des Français. Évolutions de 1980 à 2000*, Armand Colin, Paris, 2000, Chapitre 7, page 130. L'auteur précise que ces valeurs mobilisent une adhésion plus forte que pour les repères proprement religieux, mais qu'elles peuvent avoir aux yeux des croyants un sens religieux ou être d'origine religieuse.

adeptes qui mettent l'accent sur la possibilité de l'« auto-perfectionnement » ; la notion « d'erreur » vient se substituer à celle de « péché », rendant possible l'idée d'une réparation ici-bas initiée par l'individu. A cette perspective répond une « éthique de l'amour », reposant sur des attitudes concrètes telles « l'expansion affective », « l'échange », la « convivialité » qui sont vécues comme se substituant à au « sacrifice » et à la « culpabilité »⁷². Les adeptes recomposent de cette manière un système structurant de normes et de valeurs qui oriente et leur discipline intérieure et leur relation à autrui. Au centre de ces croyances se trouve l'idée que tout repose sur la responsabilité individuelle, celle-ci étant d'autant plus forte que l'on retrouve la notion d'un divin immanent qui ne demanderait qu'à être exploité. On voit bien ici que se répondent exigence de réalisation personnelle et discours éthique orienté vers la recomposition d'un sens global et unifiant. Or, cette tendance peut être appliquée à un niveau plus général que celui des croyances mystiques-ésotériques.

Ainsi, M. Gauchet constate un certain retour de la « morale » après que celle-ci ait été éclipsée un temps par la domination de l'idéal d'émancipation des autorités traditionnelles⁷³. La réaffirmation d'une telle préoccupation accompagnerait la généralisation d'une demande de sens liée à la désaffection des idéologies religieuses et politiques et à une reconfiguration des logiques du croire. Désormais, les individus mobiliseraient des ressources symboliques pour qu'elles leur fournissent une vision globale et explicative du monde et du sens de l'action : diffuse et généraliste, cette demande aurait tendance à niveler les ressources de sens et à relativiser leurs différences. En effet, selon M. Gauchet, « la légitimité a basculé de l'offre de sens à la demande de sens⁷⁴ ».

Ce basculement implique une transformation de l'« essence » même de la religion : celle-ci ne fonctionnerait plus en tant que vision eschatologique englobante

⁷² F. Champion, « La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psycho-religieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains », in F. Champion, D. Hervieu-Léger (dir.), *De l'émotion en religion, Renouveaux et traditions*, Éditions du Centurion, 1990, pages 18 à 69.

⁷³ « Une révolution du croire », in *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, Le débat, 1998, pp. 104-110.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 107.

mais comme simple discours « compréhensif ». Selon cette hypothèse, la religion perd son monopole et se retrouve discours *parmi d'autres*. La fonction contemporaine du discours symbolique est étroitement liée au retour en force de la préoccupation morale que l'auteur évoque: la mobilisation individualisée d'un discours compréhensif met en lumière la demande d'un sens qui oriente les conduites, non sur le mode traditionnel de l'autorité et de la soumission mais sur celui de la quête⁷⁵. Or, c'est bien cette notion de « quête » qui réapparaît constamment dans nos sociétés modernes, et qui ne fait que renforcer l'idée selon laquelle chacun est en charge de construire son propre sens en utilisant les ressources symboliques disponibles. D'autre part, l'atténuation d'une séparation claire entre croyants et non-croyants, principalement du fait de la distension entre croyance et appartenance, contribue à unifier les orientations idéologiques autour d'une demande de sens très séculière tout en justifiant l'exploration de plusieurs traditions ou systèmes de sens⁷⁶.

La dimension éthique était déjà très présente dans les orientations des nouveaux groupes religieux et spirituels apparus dans les années 1970. A propos de la nébuleuse mystique-ésotérique, F. Champion souligne le travail de « réassurance éthique » qui a pu, au sein des nouvelles expériences communautaires, se mettre en place dans les « groupes de rencontre » et de partage . Ainsi, cette orientation éthique recouvrait l'établissement de « valeurs », de « normes », de « règles de conduite », permettant aux adeptes de « restructurer leurs conceptions, de modifier leurs attitudes, et d'adopter tel ou tel comportement précis »⁷⁷.

Cette dimension éthique constitue un axe très important de la « quête de sens » contemporaine, au sens où cette quête repose sur deux grands piliers ; la recherche de « soi », et la recherche plus large d'un sens à donner au monde qui oriente les

⁷⁵ M. Gauchet parle de « morale », mais nous parlons ici plus généralement d'« éthique ». En effet, l'éthique recouvre la morale puisqu'elle s'intéresse aux fondements du devoir et de l'action mais elle porte également sur le sens et les fins de la vie humaine ; c'est pourquoi s'agissant de la « quête de sens » actuelle, la notion d'éthique nous semble plus appropriée.

⁷⁷ « La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains », in F. Champion, D. Hervieu-Léger (dir.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Le Centurion, 1990, pp. 47-49.

comportements individuels. L'éthique est ainsi aujourd'hui à ressaisir dans un contexte où l'individualisme religieux est très poussé et où le croire est encore plus flottant.

I.3.5 Un religieux « épuré »

Nous l'avons vu, au sein de plusieurs traditions religieuses, le tournant qui a été amorcé dans les années 1970 a coïncidé avec l'affirmation de la dimension émotionnelle de l'expérience religieuse se traduisant dans la construction individuelle et collective des croyances et dans leur mode de validation. Cette dimension, d'ailleurs, s'articulait très étroitement avec les diverses « réinventions » de la communauté.

La place impartie à l'émotion continue d'être centrale dans nombre de mouvements issus des renouveaux religieux. Elle est tout particulièrement déterminante dans les groupes protestants évangéliques, auxquels sont accordés une place très importante dans le champ religieux contemporain, comme le montre les nombreux travaux que la sociologie des religions y consacre. A l'opposé de ces expressions religieuses, se développe également un « religieux épuré », qui fait la part belle à l'éthique.

Il convient de souligner tout d'abord les déséquilibres qui se créent entre plusieurs modes de recours et d'identification à la religion alors que l'institution ne tient plus ensemble les principales dimensions constitutives de l'expérience religieuse. Si l'expérience religieuse désigne une réalité morcelée, les décompositions qui sont à l'œuvre ne sont pas équivalentes d'un point de vue sociologique : il apparaît en effet dans ces processus des inégalités dans la façon dont les individus s'approprient les

ressources symboliques et dans leur identification religieuse. D. Hervieu-Léger⁷⁸ montre à ce sujet la tension qui s'installe entre l'accélération d'une circulation des croyances ne déterminant aucune appartenance religieuse concrète et le renforcement d'un autre côté d'un religieux structuré autour d'une communauté qui valide un croire dûment constitué. Dans ce contexte de « dé-totalisation⁷⁹ » de l'expérience religieuse, -« détotalisation » qui s'opère « à partir de l'individu et de ses problèmes »-, elle dégage une modalité d'identification au christianisme qui rassemble plus particulièrement les élites culturelles et les intellectuels. Ces dernières seraient en effet plus disposées à prendre dans la religion sa dimension « culturelle » et « éthique » ; ils valident un ensemble de valeurs qu'ils peuvent concevoir comme étant universelles mais n'adoptent pas pour autant les croyances religieuses soutenues par la même tradition (« en Dieu, au péché, au salut, en la divinité de Jésus, etc. »). Dans ce cas, la dimension religieuse de l'identification est selon la sociologue « euphémisée à l'extrême », au sens où elle s'est désolidarisée des autres dimensions assurant la cohésion et l'unité de l'expérience religieuse classique.

Si les individus sont plus libres aujourd'hui de composer leur propre sens, de choisir leurs croyances et leurs pratiques en fonction de leur vécu, les bricolages contemporains restent soumis à des logiques idéologiques et sociales bien repérables. Ainsi, la ligne de fuite du religieux vers l'éthique qui s'accompagne notamment d'un repoussement des contenus magiques des croyances et des pratiques, semble très lié au processus de psychologisation de la religion qui lie la recherche d'un sens individuel et la recherche d'un sens global. Dans ce cas de figure, le principe de responsabilité individuelle est très présent ; cette ligne de fuite peut tout à fait croiser la construction d'une « spiritualité » diffuse qui impliquerait davantage des individus qui valorisent un cheminement individuel et très intériorisé, et qui disposent d'un certain capital culturel.

⁷⁸ D. Hervieu-Léger, « Crise de l'universel et planétarisation culturelle : les paradoxes de la mondialisation religieuse », in J.-P. Bastian, F. Champion, K. Rousselet (dir.), *La globalisation du religieux*, L'Harmattan, 2001, pp. 88 -96.

⁷⁹ « La fin des identités religieuses héritées », *Le pèlerin et le converti*, Paris, 2000, Flammarion, pp. 61-87.

La tendance à une euphémisation du religieux et la prédilection accordée aux conceptions éthiques a été également repérée par V. Rocchi dans les réseaux « psychomystiques » contemporains⁸⁰. Celle-ci souligne l'existence d'une tension entre une orientation « magique » et une orientation « spiritualiste » qui a été définie ainsi par F. Champion

« des pratiques marquées par une aspiration au renoncement des désirs de toute-puissance ou de satisfactions immédiates au profit de symbolisations sur le sens de la vie et de conceptions éthiques »⁸¹.

Dans une telle orientation, la conception du divin est très « épurée » et la référence à une réalité supra empirique « molle » ; V. Rocchi précise que cette sensibilité se retrouve le plus souvent chez des leaders de la nébuleuse psychomystique qui mettent l'accent sur la transformation personnelle et une spiritualité intériorisée.

Comme tendent à le prouver les orientations de la « quête de sens » dans le contexte actuel, l'axe éthique est devenu une composante majeure du champ du croire. Éthique qui se donne ici à entendre comme la mise en oeuvre des moyens permettant de parvenir au bonheur « ici-bas ». Ce souci éthique, qui s'affirme au niveau de l'individu, doit être mis en perspective avec le débordement des ressources de sens du champ religieux et la mise à jour de nouvelles interactions entre la religion et de nouvelles offres existentielles.

Nous proposons dès à présent d'examiner plusieurs phénomènes témoignant de ces transformations du champ du croire contemporain en nous basant sur plusieurs travaux. Ils renvoient aux expressions contemporaines du Nouvel Âge et aux « nébuleuses » de croyances hétérodoxes en France : nous nous intéresserons aux

⁸⁰ V. Rocchi, *Du religieux au thérapeutique : étude sociologique des réseaux psycho-mystiques contemporains*, Thèse, Paris V, 1999.

⁸¹ Citée par V. Rocchi, *ibid.*, p. 321.

manières dont celles-ci s'inscrivent par rapport au champ religieux mais aussi à leur adaptation à certains aspects de la culture individualiste. Ceci nous permettra de prendre la mesure du processus de décomposition de la religion, et la ré-articulation de ses ressources dans des bricolages qui exigent de travailler aux frontières de plusieurs champs, là où de nouveaux « croires » se cristallisent, en affinité avec le contexte de sécularisation de la modernité tardive.

I.4 Des « nébuleuses » de croyances dans une nouvelle économie du croire

Nous nous intéresserons ici aux travaux portant sur le Nouvel Âge qui tendent à dégager les affinités de ses croyances et de ses pratiques avec le libéralisme culturel et l'existence d'un nouveau « marché » des ressources prônant le bien-être individuel. Ceci doit nous permettre de faire le point sur les caractéristiques des croyances et des pratiques qui continuent d'être identifiées aujourd'hui à cette mouvance.

I.4.1 Le devenir du Nouvel Âge dans la culture individualiste contemporaine

Nous avons vu que le Nouvel Âge, bien qu'il s'est défini d'emblée comme un ensemble très mouvant aux contours imprécis, avait pu consolider certaines croyances à l'appui d'une dynamique utopique établissant une stricte équivalence entre la transformation intérieure des adeptes et la transformation radicale du monde. Avec le reflux de la contestation portée par la contre-culture dans les années soixante et

soixante-dix, le Nouvel Âge a considérablement évolué et tenté de s'adapter à l'expression de nouvelles demandes, dont, en premier lieu celle d'une transformation tournée vers le mieux-être individuel.

Dès les années 1980, un ensemble de croyances et de pratiques étiquetées Nouvel Âge se sont répandues et, surtout, se sont normalisées, alors que se mettait en place un marché religieux diversifié et concurrentiel. Ainsi, pour P. Heelas, la religiosité new age, en se recentrant sur le « sujet psychologique », a pu développer de nombreuses affinités avec les valeurs de perfectibilité et d'efficacité véhiculées par l'économie libérale et la culture de la consommation. Certaines pratiques du Nouvel Âge visant l'augmentation du potentiel individuel convergeraient avec les méthodes de travail en vogue dans l'entreprise telles que le *Training* ou le *Management*⁸² ; en outre, tout en continuant de nourrir une critique de la modernité, le Nouvel Âge offrirait la possibilité de conserver une spiritualité librement consentie privilégiant la transformation individuelle à la révolution de l'ordre établi. Cette réorientation vers la transformation de soi est qualifiée par P. Heelas de « révolution douce », concernant notamment des individus de la génération du baby-boom qui cultiveraient une méfiance globale à l'égard des institutions, et qui entendraient conserver une « spiritualité » en dehors de toute appartenance religieuse.

L'idée d'une dilution partielle du Nouvel Âge dans la société de consommation s'appuie du constat de la diffusion très large de ressources, de pratiques et de services dédiés à l'obtention d'un bien-être physique et psychologique. Aux Etats-Unis particulièrement, le Nouvel Âge peut être associé à un marché de pratiques qui évoquent l'harmonie du corps et de l'esprit; c'est le cas de médecines douces, de pratiques naturelles « traditionnelles », de l'alimentation macrobiotique, ou encore de pratiques orientales comme le tai-chi ou le yoga, qui connaissent un très large développement⁸³. Selon Kimberly J.Lau, la commercialisation de ces pratiques serait

⁸² P. Heelas, *The New Age Movement*, *op. cit.*, pp. 91-96.

⁸³ Voir Kimberly J. Lau, *New Age Capitalism. Making Money East of Eden*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2000.

également, outre le fait qu'elle répondent à une demande de bien-être et de bien-vivre qui se retrouve dans l'approche holistique du new age, une forme de réponse aux nouveaux « risques » engendrés par la modernité tardive ; ainsi, la mobilisation de techniques et l'usage de produits vantant les mérites des ressources naturelles seraient l'un des effets des menaces engendrées par la destruction de la planète et la présence de nouvelles armes chimiques ou nucléaires⁸⁴.

De la sorte, la visée de transformation de soi pourrait être ré-accordée sur un autre mode au projet de transformation de la société et du monde, car les individus, au travers de pratiques de type holiste, pourraient établir des liens entre le local et le global, entre le soi et la communauté. Ainsi, Christian Ghasarian⁸⁵ souligne que le principe de responsabilité qui est au centre des croyances et des pratiques du Nouvel Âge est attribué à l'individu mais articulé à l'idée que l'optimisation de son être va rejaillir positivement sur l'extérieur. Cette perspective pourrait expliquer la prédominance aujourd'hui, dans les offres que cette mouvance propose, de la dimension « thérapeutique », tant dans ses aspects préventifs que curatifs. Cela contribuerait à la dissémination de ses croyances et pratiques dans les bricolages individuels et à la l'affirmation du Nouvel Âge comme « champ des possibles » et « culture substantialisée plus ou moins différemment selon chacun ».

La plupart des analyses qui portent sur les expressions contemporaines du new age mettent ainsi en avant la plasticité du croire new age et sa grande capacité d'adaptation au marché spirituel. Pour Hildegard Van Hove⁸⁶ la faiblesse institutionnelle du new age et l'absence d'instance régulatrice expliquerait qu'il s'organise aujourd'hui en petits réseaux mobiles capables de fournir des services à « la carte ». Plus largement, elle considère que les diverses mouvances religieuses ou

⁸⁴ L'auteur fait notamment référence aux analyses d'Ulrich Beck qui voit dans la modernité une nouvelle « société du risque ». Cf. U. Beck, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Aubier, Paris, 2001, pour la traduction française.

⁸⁵ « Santé alternative et New Age à San Francisco », in R. Massé, J. Benoist (dir.), *Convocations thérapeutiques du sacré*, Médecines du monde, Karthala, 2002, pp. 144-160.

⁸⁶ « L'émergence d'un marché spirituel », *Débat autour du Nouvel Âge*, *Social Compass*, 46(2), 1999, pp. 161-172.

spirituelles qui ont émergé dans les années 1970 obéissent à une logique de « désintégration » des ressources symboliques, d'« individualisation » et de « commercialisation ».

La généralisation de la logique de marché contraindrait de plus en plus les instances religieuses à s'aligner sur le modèle de l'offre et de la demande, celles-ci ne bénéficiant plus d'un statut privilégié préservant son autorité morale. H. Van Hove souligne que le pluralisme engendré par la privatisation de la religion est devenu une norme expliquant la démarginalisation de certaines croyances auparavant jugées déviantes. Dans le cas du Nouvel Âge et, plus globalement, du *Cultic Milieu* défini par Colin Campbell⁸⁷, correspondant à la formation d'une nébuleuse de spiritualités alternatives au début des années 1970, la « déviance » des croyances et des pratiques était soutenue par une « idéologie de la quête » qui justifiait le choix de l'éclectisme et de l'individualisme. Or, C. Campbell soutient qu'avec le processus de sécularisation, les caractéristiques du *Cultic Milieu* sont devenues simplement des « variantes » religieuses. À partir des analyses de Campbell, H. Van Hove tient à démontrer le passage du *Cultic Milieu* et du Nouvel Âge au marché spirituel d'aujourd'hui en se basant sur le constat d'un renforcement de l'individualisme religieux. La recherche d'une alternative et la contestation des institutions seraient devenues très peu décisives alors que l'individualisme et le recours à des ressources symboliques pour le développement personnel se seraient radicalisés. Cela entraînerait une désagrégation encore plus poussée de ces ressources et un renforcement de leur récupération sur le marché spirituel sur lequel on trouveraient principalement des « fragments de religions », des « philosophies vulgarisées », des « thérapies spiritualisées », des « innovations » ou encore des « anciens enseignements réinventés ».

De par ces caractéristiques, le Nouvel Âge est une religiosité qui peut être vue comme particulièrement bien adaptée au mouvement de globalisation qui redessine les contours du champ religieux contemporain. C'est la perspective privilégiée par

⁸⁷ « The Cult, the Cultic Milieu and Secularization », in M. Hill (ed.), *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, vol. 5, London, SCM Press, 1972.

Michael York⁸⁸ qui insiste sur la décomposition du Nouvel Âge en offres spirituelles circulant sur le marché. En conséquence, le mouvement se diluerait dans une « culture mondiale » au sein de laquelle se mêleraient des ressources de tous horizons : la formation d'une religiosité sans frontière et multiforme ferait surgir aléatoirement tel ou tel aspect du Nouvel Âge, exposant ainsi de plus en plus d'individus à une ou à plusieurs de ses pratiques ou croyances, et ce, dans des contextes socio-culturels divers⁸⁹.

Avec sa valorisation de l'individualisme spirituel et de l'éclectisme, le Nouvel Âge au sens large semble avoir véhiculé un nouveau modèle de croire adapté au refus des contraintes de l'appartenance à une religion et à la recherche d'un mieux-être ici-et-maintenant. Ses évolutions pourraient ainsi coïncider avec la relation individu-société⁹⁰ typique de la modernité tardive, clairement résumée ici par Alain Touraine :

« le rejet des contraintes collectives, des interdits religieux, politiques ou familiaux, la liberté de mouvement, d'opinion et d'expression, sont des demandes fondamentales qui rejettent comme « dépassées » ou même réactionnaires toutes les formes d'organisation sociale et culturelle qui entravent la liberté de choix et de comportement »⁹¹

Bien qu'il est vu comme recouvrant des croyances et des pratiques très diversifiées, le Nouvel Âge pourrait ainsi se donner une forme d'unité en tant qu'il répondrait aux grandes tendances de la demande de sens dans la société

⁸⁸ « Le supermarché religieux : ancrages locaux du Nouvel Age au sein du réseau mondial », *Social Compass*, op. cit., pp. 173-179, et « Alternative Spirituality in Europe : Amsterdam, Aups and Bath », in S. Sutcliffe, M. Bowman (ed.), *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000, pp. 118-134.

⁸⁹ Ceci se traduirait par le succès des « disciplines orientales », des « médecines douces », des techniques « psycho-spirituelles » issues du potentiel humain, de l' « alimentation végétarienne », et de divers produits ou objets mobilisés dans une optique spirituelle (cristaux, encens, produits naturels, musique, littérature, etc.).

⁹⁰ Nous pouvons nous référer ici à l'opposition établie par L. Dumont entre « holisme » et « individualisme ». Alors que la société holiste donne sa valeur au sujet en tant qu'entité inscrite dans un tout et indissociable de celui-ci, la société individualiste repose sur l'isolement et l'arrachement du sujet à l'unité. Cf. L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Le Seuil, 1983.

⁹¹ A. Touraine, *Critique de la modernité*, Fayard, 1992, p. 331.

contemporaine. Ainsi, Martin Geoffroy⁹² voit dans le Nouvel Âge, qu'il étudie surtout sur le terrain québécois, une « nouvelle forme d'organisation de la vie spirituelle adaptée à la vie des sociétés Occidentales postmodernes ». Cette « nouvelle façon de vivre la religion au quotidien » s'articulerait autour de « dimensions idéologiques⁹³ » suffisamment fortes pour que le new age soit considéré comme un mouvement religieux structuré.

Les définitions actuelles du Nouvel Âge oscillent entre son interprétation comme une sensibilité spirituelle diffuse et de type « consumériste » qui creuse un écart avec la religion ou à l'opposé comme une reconstitution de la religion en accord avec la culture Occidentale contemporaine. Il semble ainsi que ces interprétations reposent sur des conceptions bien différentes de l'objet « religion », et que ceci les conduit alors à délimiter différemment le phénomène du Nouvel Âge. Or, ces définitions rencontrent respectivement leurs propres limites : le Nouvel Âge, en tant qu'il repose sur des pratiques et des croyances qui ont des finalités bien précises, notamment la réalisation d'une unité individuelle et l'attribution d'un sens au monde, ne peut être réduit à un pur produit de la « marchandisation » des biens symboliques. A l'inverse, si on le considère comme une nouvelle religion fonctionnant selon ses propres règles, on risque de pas mesurer pleinement les ruptures et les nouveautés qui se créent par rapport au champ de la religion classique.

Ainsi, le Nouvel Âge doit-il être replacé dans le processus de sécularisation de la religion et de la société dans sa totalité : c'est notamment la thèse défendue par Steve Bruce⁹⁴. Ce dernier voit dans le Nouvel Âge un ensemble de présupposés et de principes qui reflètent les évolutions culturelles globales des sociétés contemporaines telles que la recherche de la vérité en soi-même, la dimension holiste prévalant dans

⁹² « Pour une typologie du nouvel âge », *Cahiers de recherche sociologique*, Montréal, UQUAM, n°33, 1999, pp. 51-83.

⁹³ Il en distingue quatre : « sociale », « culturelle », « ésotéro-occultiste », et « biopsychologique ». Autour de ces dimensions se créerait de nouvelles formes de sociabilité rassemblant des individus de tous les couches sociales.

⁹⁴ « The New Age and Secularisation », in S. Sutcliffe, M. Bowman (ed.), *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*, op.cit, pp. 220-235.

les conceptions de la santé psychologique et physique, la contestation des autorités traditionnelles, et l'éclectisme des choix et des références. En ce sens, le new age apporterait un ensemble de réponses au « multiculturalisme » social en validant l'individualisation et la relativisation des croyances tout en établissant des valeurs d'unité et d'égalité.

Le Nouvel Âge a la particularité de se diffuser assez librement et de s'adapter à la « globalisation » religieuse qui voit la montée en puissance du bricolage des ressources de sens et des pratiques spirituelles. Toutefois, beaucoup de variables liées aux contextes historiques et nationaux viennent relativiser l'idée d'une diffusion homogène des croyances et des pratiques du Nouvel Âge dans les sociétés individualistes. Ainsi, l'existence d'un marché religieux renvoie en Amérique du Nord à une réalité bien différente d'un pays comme la France qui ne se confronte pas de la même façon au pluralisme. De fait, les croyances spirituelles alternatives sont aussi prises dans le processus de sécularisation et ne se déterminent pas toutes en référence à la « religion » new age. Aujourd'hui, la pluralité des bricolages spirituels et la diversification des références et des pratiques qui débordent le champ religieux classique débouchent sur la constitution de mouvances diffuses et par conséquent difficilement repérables. Ceci tient au fait que leurs croyances restent imprécises mais aussi à la structure même de ces mouvances dont les frontières sont extrêmement poreuses.

Ainsi, F. Champion⁹⁵ voit-elle la disparition du mouvement du Nouvel Âge en France dès les années quatre-vingt, disparition qu'elle rattache en premier lieu à la fin de la contre-culture à laquelle succède un « basculement attestataire » global. Aujourd'hui la « postérité » du Nouvel Âge consisterait en :

⁹⁵« "Il New Age", una religione indefinita per le incertezze dell'individuo del nostro tempo », *Quaderni di sociologia*, vol.XLIII, 1999, 19, pp. 23-35.

« des pratiques psycho-corporelles, bricolages de techniques empruntées aux religions, à la psychologie humaniste et aussi, de plus en plus, à la psychologie comportementale et cognitive ».

Parler de Nouvel Âge aujourd'hui renvoie à une réalité très vaste que les catégories religieuses ne peuvent entièrement contenir. Ce mouvement peut être ainsi considéré comme un précurseur d'une sensibilité plus large qui allait le déborder et diffuser dans plusieurs tendances qui se distinguent en fonction de leurs pratiques, de leurs références et de leur organisation. Ces tendances sont repérables au sein de « nébuleuses » diverses qui reposent sur des logiques spécifiques qui se distinguent des modes d'organisation religieuses traditionnelles, au travers desquelles le Nouvel Âge pouvait jusqu'à un certain point se laisser appréhender.

I.4.2 Des « nébuleuses d'hétérodoxies »

A la fin des années quatre-vingt, Jacques Maître⁹⁶ a proposé une analyse donnant à comprendre de nouvelles interactions entre « nébuleuses d'hétérodoxies » et « instances officielles de régulation idéologique »- ces dernières étant l'Etat, la science, et la religion dominante. Les interactions qui s'affirment entre ces instances et les nébuleuses d'hétérodoxies sont évolutives car conditionnées par les évolutions globales de la société : elles peuvent tout aussi bien se caractériser par des tensions et des écarts fortement revendiqués par les acteurs que par des consensus profitant aux différentes parties. Nous allons nous pencher ici sur les modalités d'organisation et de structuration de ces nébuleuses de croyances: ceci nous permettra de justifier la pertinence de l'usage de la catégorie de « nébuleuse » pour rendre compte de nouvelles offres de sens dans le paysage du croire contemporain.

⁹⁶ « Régulations idéologiques officielles et nébuleuses d'hétérodoxies. A propos des rapports entre religion et santé », *Social Compass*, XXXIV(4), 1987, pp. 353-364.

Les nébuleuses d'hétérodoxies élaborent une rationalité spécifique qui se nourrit de la contestation de « l'officiel » ou qui se pose en rivalité avec celui-ci dans l'optique de le supplanter ; dans le cas de l'astrologie par exemple, phénomène que J. Maître a précisément étudié⁹⁷, nous avons affaire à une agrégation de croyances qui se diffusent contre les orthodoxies religieuses et scientifiques. Il en va ainsi également de la « voyance », de la « magie », des « méthodes de domination de soi et des autres », du « spiritisme », du « yoga », des « thérapies non-scientifiques », mais aussi du « culte des vedettes », qui ont en commun d'être des pratiques et des croyances qui entrent dans une culture médiatique de masse.

L'expansion de cette nébuleuse de croyances parallèles fonctionne comme un « réservoir » de contestation des rationalités disponibles dans une période où les institutions ne sont plus en situation d'« hégémonie idéologique ». De telle manière que ces instances donnent à voir des « manques » susceptibles d'être récupérés ensuite par des mouvances proposant d'autres explications du sens de l'existence et du monde. Il faut souligner que, tout en se constituant contre les modèles officiels, ces hétérodoxies réinvestissent alors des éléments qu'elles empruntent aux systèmes symboliques dominants.

S'agissant des religions instituées, J. Maître met en avant la nécessaire « faiblesse de la rationalité » compensée par l'affirmation de croyances « orthodoxes obligatoires » assurant un rapport de causalité cohérent et justifiant le passage de l'objectivité à la subjectivité. Alors que la religion instituée n'est plus en position hégémonique, elle laisse vacant un espace que J. Maître désigne comme étant le « signifiant flottant », c'est-à-dire le surplus de signification en proie au « langage de désir »⁹⁸. Dans les sociétés fortement sécularisées, le politique, la science et les

⁹⁷ Voir sur ce point J. Maître, «La consommation d'astrologie dans la société contemporaine», *Diogène*, n°53, 1966, pp. 92-109.

⁹⁸ J. Maître appuie sa démonstration sur les analyses de C. Lévi-Strauss concernant la notion de « mana », dans son introduction à l'œuvre de M. Mauss, dans laquelle il fait référence au « signifiant flottant ». Selon C. Lévi-Strauss, toutes les instances de régulations idéologiques entreprennent de mettre en adéquation la production de ses signifiants avec le signifié face auquel les hommes sont de tout temps confrontés et qu'ils tentent de décrypter et de rendre compte. La science moderne est l'une

confessions dominantes, sont traversés par un même processus de rationalisation qui évacue progressivement le recours à ce type de langage, et rendrait de plus en plus probable le développement de mouvances autorégulées s'autorisant à construire du sens de façon très libre.

Comme le souligne J. Maître, le domaine de la « vie » et de la « santé » constitue le lieu par excellence d'expression des croyances s'inscrivant dans les nébuleuses d'hétérodoxies. Les thèmes de la « sexualité » et de la « mort » en sont les points névralgiques, en raison des insuffisances et les limites des instances idéologiques officielles révélées dans le processus de sécularisation de la modernité tardive⁹⁹. Le pouvoir compensatoire des hétérodoxies intervient selon J. Maître quand l'institution « régresse » sur le plan de l'efficacité de son discours symbolique, ceci étant exemplifié par le recul des justifications religieuses dans le champ de la santé¹⁰⁰.

De nouvelles compositions peuvent alors s'imposer, comme une spiritualité à prétention thérapeutique repoussant les frontières balisées par les orthodoxies. Ainsi de la progression de approches « post-psychanalytiques »¹⁰¹ proposant des pratiques « psycho-corporelles ». Les glissements du thérapeutique au spirituel seraient d'autant plus facilités que la psychanalyse a eu, selon J. Maître, un caractère « dissolvant » sur

de ces grandes entreprises explicatives et de réduction de « l'aléatoire » de l'existence. Mais, comme aucun système de connaissance ne peut entièrement combler la distance entre le pôle du signifiant et celui du signifié, il persiste de manière plus ou moins prononcée un signifiant flottant qui rend divers investissements possibles ; C. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, (1950), Paris, PUF, 2001.

⁹⁹ J. Maître impute à la révolution copernicienne une première cause des limitations inhérentes à la science et à son pouvoir explicatif : le développement des sciences et des techniques aurait négligé d'intégrer le « vivant » causant ainsi au niveau de la conscience collective une profonde « blessure narcissique ». Nous pouvons ainsi comprendre que nébuleuses d'hétérodoxies et croyances parallèles proposent des formes particulières de compensation qui s'installent au cœur de la « subjectivité individuelle » ou dans des « idéologies collectives ».

¹⁰⁰ J. Maître parle notamment de la difficulté de l'église à justifier les maladies ou des épidémies comme le Sida, difficulté d'autant plus grande que disparaît la croyance aux miracles.

¹⁰¹ Robert Castel a rigoureusement rendu compte des transformations du champ et de la psychiatrie et de la psychanalyse. Les années 1980 représentent une phase de rupture après que la psychanalyse se soit posée en adversaire principal de la psychiatrie traditionnelle. Avec le dépassement du conflit de ces deux pôles, le champ de la santé mentale a vu surgir des décompositions et des recompositions inédites : l'une des principales lignes de fuite correspond au « dérapage » de l'orientation psychothérapeutique et sa dilution dans une culture psy qui efface les frontières entre le normal et le pathologique. Cf. R. Castel, *La gestion des risques. De l'anti-psychiatrie à l'après-psychanalyse*, Éditions de Minuit, Paris, 1981.

les questions liées à la spiritualité. Si bien que les hétérodoxies peuvent se permettre de totaliser une certaine expérience qui s'occupe à la fois de la gestion du psychisme et de celle de la vie spirituelle : de plus, la question de l'équilibre psychique en vient à se confondre avec celle de l'épanouissement individuel, ce qui laisse d'autant plus de place aux mouvances qui débordent les catégories de la science classique. Ainsi, le domaine de la « santé » constitue un carrefour où se croise un foisonnement de « croyances parallèles » et de nouveaux mouvements qui vont des « médecines douces » aux « techniques psycho-corporelles orientales », en passant par l'« ésotérisme », la « voyance » ou l'« astrologie ».

Les évolutions contemporaines du champ du croire indiquent l'intensification du *floutage* des frontières distinguant les hétérodoxies des orthodoxies. De même que les hétérodoxies revisitent les ressources des orthodoxies, ces dernières intègrent progressivement des croyances parallèles ou alternatives.

I.4.3 De nouvelles offres de sens dans le domaine de *l'existentiel*

Les recompositions contemporaines du sens sont d'autant plus intéressantes à dégager que la religion institutionnelle ne constitue plus une référence exclusive mais qu'elle tend à devenir une *ressource parmi d'autres*, et que, par conséquent, le croire aujourd'hui ne se fabrique plus exclusivement en référence à un contenu établi et contrôlé par l'institution. Parallèlement, la question du sens de la vie s'est semble-t-il démocratisée : pour preuve, le florissement de nouvelles offres dont une partie s'inscrivent, non pas spécifiquement dans le champ de la religion, mais dans un domaine que l'on qualifie d'*existentiel*.

C'est le cas des nouvelles offres de sens recouvrant des ressources issues de la philosophie et de la psychologie qui n'apparaissent pas structurées à la manière des

groupes ou des réseaux religieux. En outre, elles sont représentées par des figures et des entreprises qui paraissent se situer entre les orthodoxies et les hétérodoxies.

Les phénomènes le plus visibles de l'émergence d'une philosophie orientée vers la question du « sens » sont les Cafés Philo apparus en France dans les années 1990, ainsi que le succès de livres s'adressant à un grand public cultivé et affirmant renouer avec des préoccupations morales et éthique, alors que cette philosophie avait déserté la philosophie française depuis plusieurs décennies.

Ce qui s'est présenté comme un « renouveau » de la philosophie de la philosophie éthique et morale s'est d'emblée affirmé en rupture avec la pensée structuraliste et la radicalité politique caractéristique des années 1960 et 1970. Plusieurs tendances qui ont marqué le champ de la philosophie depuis les années 1980 ont participé de la réactivation des questionnements autour du fondement des valeurs, de la vie des sociétés démocratiques et pluralistes, et de la gouvernance de soi. Les plus fameuses sont la tradition « critique » portée par un philosophie comme Jürgen Habermas¹⁰², la tradition « humaniste » par Hans Jonas¹⁰³ et « utilitariste » par John Rawls¹⁰⁴. Enfin, la conception de la philosophie comme éthique et « art de vivre », ayant trait aux questions de la liberté, du bonheur et d'une certaine « sagesse », s'est réaffirmée via diverses figures en France, dont Paul Ricœur, Tzvetan Todorov, Marcel Conche, Clément Rosset, Robert Misrahi, André Comte-Sponville, Luc Ferry ou encore François Jullien. Monique Canto-Sperber est également une représentante¹⁰⁵ et une analyste de la philosophie morale contemporaine. Elle en donne une définition

¹⁰² Parmi ses ouvrages les plus connus, *La technique et la science*, Paris, Gallimard, 1973, et *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard 1987, pour les trad. françaises.

¹⁰³ H. Jonas (1903-1993) s'est fait le défenseur d'une éthique de l'environnement reposant sur le principe de responsabilité individuelle et collective ; cf. notamment *Le principe de responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Le Cerf, 1990, pour la trad. française.

¹⁰⁴ J. Rawls (1921-2002) a inspiré une éthique appliquée en s'intéressant aux fondements du contrat social et de la justice dans la société démocratique et aux possibilités d'y inclure les poursuites du bien-être et du bonheur individuels.

¹⁰⁵ Elle est vice-présidente du Comité Consultatif National d'Éthique. Elle est l'auteur, parmi d'autres ouvrages consacrés à l'histoire de la philosophie morale et à la philosophie grecque, de *L'inquiétude morale et la vie humaine*, PUF, Paris, 2001.

générale qui caractérise bien les orientations principales des nouvelles compositions philosophiques :

« On peut en donner une définition conceptuelle : c'est une philosophie qui parle du bien, du juste, du courage, du bonheur, etc. Mais c'est aussi l'héritage cumulé de plus de deux millénaires de réflexion sur ce que les grecs appelaient l'éthique [...]c'est une philosophie pratique, au sens large, qui concerne la vie humaine comme suite d'actions tournées vers des buts. Comme le soulignait déjà Aristote, la philosophie morale n'est pas une science exacte, mais une réflexion nourrie d'expériences, de traditions et de beaucoup d'autres connaissances, allant de la littérature à la religion.¹⁰⁶ »

Cette considération en particulier de la « religion » comme partenaire éventuel de la philosophie morale et éthique apparaît donc ici tout à fait nouvelle par rapport à la tradition du structuralisme et du déconstructionnisme, dont l'influence et l'apport aux sciences humaines ont été extrêmement forts¹⁰⁷. Rompant avec la pratique de la déconstruction des idéologies sociales et politiques, cette philosophie entend donc se réinscrire dans un pragmatisme existentiel, bien mis en évidence par les Cafés Philos. Dans l'enquête qu'il a mené sur l'organisation et le déroulement des Cafés Philos, J. Diamant¹⁰⁸ en vient à conclure que :

« l'étude ou la pratique de ladite philosophie, en soi ne paraît pas constituer l'élément essentiel du phénomène »¹⁰⁹.

En effet, outre la prédominance selon lui d'un « besoin de communication avec autrui », les individus demanderaient avant toute chose :

« du sens, des valeurs et des croyances »¹¹⁰.

¹⁰⁶ « Le regain de la philosophie morale », entretien avec M. Canto-Sperber, in J.-F. Dortier (dir.), *Philosophies de notre temps*, Auxerre, Editions Sciences Humaines, 2000, pp. 193-196.

¹⁰⁷ Cette philosophie, portée par des figures telle que Derrida, Foucault, Deleuze et Lyotard, est semble-t-il plus prégnante aujourd'hui dans un pays comme les Etats-Unis.

¹⁰⁸ *Les « Cafés de Philosophie ». Une forme inédite de socialisation par la philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2001.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 109.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 25.

Nous sommes par conséquent assez loin d'une approche de la philosophie comme pure exercice de la « raison » afin de se rapprocher de la « vérité », approche qui correspond pourtant à l'une des définitions classiques de cette discipline. Le type d'attente à l'égard des nouvelles pratiques de la philosophie est précisé par le constat de J. Diament selon lequel

« A travers la diversité apparente des réponses [à la question « qu'attendez-vous de la philosophie ? »] on remarque que [...] près de 60% concernent des préoccupations d'ordre existentiel »¹¹¹.

De fait, des liens sont apparus entre ces nouvelles approches philosophiques et d'autres milieux proposant des ressources pour répondre à la « quête de sens ». Or, le raccordement de la philosophie à une recherche de sens individuelle et intra-mondaine renvoie en tant que tel au développement d'autres ressources « pratiques » dans le domaine existentiel.

En effet, une certaine recherche « éthique » se formulant en termes de « mieux-vivre » et de construction de soi, constitue une orientation très forte des pratiques psys dites « post-psychanalytiques ». Autonomes du champ de la psychanalyse classique et de la psychiatrie, elles peuvent s'autoriser en effet la pratique de nouveaux bricolages en appelant à d'autres ressources que celles de la psychologie classique. Le développement de ces pratiques psys participe pleinement des transformations majeures que connaît le champ de la santé psychique depuis les années soixante-dix. Pour R. Castel¹¹², ces nouvelles approches, répondant à une généralisation d'un « appétit pour la psychologie », sont venues étendre une sphère « para-thérapeutique » correspondant à une:

¹¹¹ *Ibid.*, p. 85.

¹¹² Voir R. Castel, *La gestion des risques. De l'anti-psychiatrie à l'après-psychanalyse*, Paris, Minuit, 1981.

« nébuleuse d'interventions qui grossit aux limites de la pathologie et du malaise existentiel »¹¹³.

Cette inscription dans le domaine de l'existentiel conduit R. Castel à voir dans l'affirmation de ces approches psychothérapeutiques l'aménagement de voies de substitution à la religion classique:

« Vaste marché des biens de santé en train de remplacer ce marché des biens de salut dont Max Weber faisait l'essence de la religion. ¹¹⁴»

De tels phénomènes, développement de nouvelles entreprises philosophiques et psychologiques en interaction avec la « quête de sens », ne s'organisent pas en référence, pour reprendre les termes de P. Michel, à une « instance régulatrice stable¹¹⁵ ». Ils indiquent au contraire l'existence d'un espace, que nous appelons « existentiel », procédant de la désinstitutionnalisation du croire. Il faut entendre par là la disqualification de la fonction symbolique des institutions traditionnelles comme dépositaires d'un sens établi. Ainsi, selon P. Michel, qui, au regard des évolutions globales des valeurs, analyse un processus d' « absolutisation du relatif » participant d'une nouvelle « économie du croire » dans laquelle la religion ne serait qu'un « satellite » du « soleil croire ».

Pour saisir des évolutions du croire en échappant à la catégorisation selon la référence à la « religion », P. Michel propose de travailler sur des « cartographie des itinéraires de sens », qui permettraient d'échapper à une analyse en termes de « transmission », de « médiation » et de « régulation », qui ne serait pas à même de rendre compte des caractéristiques des nouvelles manières de croire aujourd'hui. L'orientation existentielle d'une philosophie et de pratiques psychologiques

¹¹³ « La nouvelle culture psychologique », *La gestion des risques*, *op. cit.*, pp. 155-197.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 175.

¹¹⁵ « Pour une sociologie des itinéraires de sens : une lecture politique du rapport entre croire et institution », *Archives de Sciences sociales des Religions*, 1993, 82, pages 223 à 228, et « La "religion", objet sociologique pertinent ? », *Qu'est-ce que le religieux ?*, *Revue du MAUSS*, n°22, 2003, pp. 159-170.

conduisent quant à elles à interroger l'existence d'une « nébuleuse » qui renvoie également à un autre type d'organisation que celle de la religion.

C'est cette nébuleuse que cette recherche vise à analyser à partir de différents terrains que nous avons estimés représentatifs des nouvelles offres de sens psychophilo-spirituelles.

II. Construction de l'objet « nébuleuse psycho-philo-spirituelle » et méthodologie

Ce chapitre est consacré aux modalités de construction d'un objet de recherche, la nébuleuse psycho-philo-spirituelle, qui se distingue des objets classiques de la sociologie des religions. Nous introduirons ici les entreprises à partir desquelles nous avons identifié cette nébuleuse. Puis, nous justifierons la méthodologie et les outils mis en œuvre pour exploiter et articuler nos données empiriques.

II.1 La nébuleuse psycho-philo-spirituelle : la construction d'un objet aux marges de la religion classique

Comme nous en avons rendu compte dans notre « état des lieux », les grandes orientations du croire contemporain tendent à se reformer à l'extérieur des logiques institutionnelles qui caractérisent la religion classique. Dans la continuation de ce processus, se forment de nouvelles compositions du sens, qui participent souvent d'une culture diffuse moins facilement repérable que les tendances relayées par des groupes ou des réseaux déjà identifiés. Or, il est particulièrement intéressant aujourd'hui de pouvoir analyser l'élaboration de croyances qui sont, de fait, définies par le bricolage individuel mais qui, d'un autre côté, obéissent à des tendances fortes et à une autre normativité que celle qui prévaut dans le champ religieux traditionnel. Ces croyances se donnent aujourd'hui à comprendre le plus souvent sous la forme nous l'avons dit de « bricolages », bricolages qui assemblent diverses « ressources » auxquelles peuvent venir s'articuler des pratiques spécifiques. En outre, ces ressources ne sont pas nécessairement issues de la religion : aussi, nombre de bricolages

spirituels contemporains mêlent à des ressources religieuses d'autres ressources de sens « laïques¹¹⁶ ».

La nébuleuse psycho-philo-spirituelle répond à ce cas de figure : elle se caractérise par la rencontre de ressources issues du champ religieux avec des ressources issues de disciplines indépendantes de la religion, une philosophie qui renoue avec l'ancien thème de la « sagesse » et une culture psychologique qui se caractérise, en premier lieu, par la diffusion des approches et des pratiques « post-psychanalytiques ». Ces ressources évoluent et participent à des nouvelles compositions de sens qui se sont affranchies des instances officielles de régulation orthodoxe. Les écarts pris avec les différentes orthodoxies sont précisément à l'origine des divers bricolages qui se font au sein de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle.

Nous l'avons dit, l'identification de cette nébuleuse a eu pour point de départ le constat d'un rattachement d'une philosophie à la « quête de sens », alors que la philosophie est de longue date un savoir reposant sur une production livresque peu diffusée à l'extérieur de l'univers académique. Tournée vers le grand public cultivé, cette philosophie pratique a constitué un fil rouge pour interroger un phénomène plus large de diffusion de nouvelles ressources destinées à répondre à une demande de sens marquée par la préoccupation du « comment vivre », dans le contexte de « désenchantement » politique et religieux qui a caractérisé le grand tournant de la modernité. En outre, loin de revendiquer la construction d'une nouvelle « idéologie », ces re-compositions du sens dont participe la philosophie pratique s'opèrent au sein d'une sensibilité apparemment très mouvante se définissant sur le mode d'une « quête » individuelle, par définition, très ouverte.

¹¹⁶ Ce terme est utilisé par les acteurs de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle pour distinguer leur expérience et leur engagement spirituel.

II.2 Des entreprises et des figures phares de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle

La nébuleuse psycho-philo-spirituelle est un ensemble hétérogène et multiforme dans lequel se croisent et s'entremêlent des thématiques et des ressources de sens pratiques portées par des figures et des entreprises phares. Celles-ci peuvent être réparties en trois champs. Le premier est religieux ; le second est celui du « psy » au sens large ; le troisième de la nouvelle philosophie « pratique ».

II.2.1 La revue catholique *Actualité des Religions*

Actualité des Religions est une revue catholique qui a connu de 1953 à 2003 plusieurs formules successives. Elle est éditée par Malesherbes publications, filiale du groupe des Publications de la Vie Catholique¹¹⁷ (PVC).

A l'origine des PVC fut la publication *La Vie Catholique Illustrée*, aujourd'hui *La Vie*, créé en 1924 par Francisque Gay (1885-1963), intellectuel politique qui fut attaché à la mouvance politique Démocratie Chrétienne avant de participer à la Libération à la fondation du MRP (Mouvement Républicain Populaire), parti chrétien-démocrate de centre-gauche. Cette publication est ensuite rachetée par Georges Hourdin, après que ce dernier ait été rédacteur en chef du « Temps Présent », lancé en 1937 avec Ella Sauvageot, Hubert Beuve-Méry (futur fondateur du *Monde*), Stanislas Fumet, François Mauriac et Daniel Rops¹¹⁸. G. Hourdin avait également participé à la création du MRP, dont il dit qu'il avait alors vocation à « rompre avec la vieille droite

¹¹⁷ Pour une vue synthétique de l'organisation de la presse catholique française, voir Y. Guillauma, « La presse catholique au XX^e siècle », in B. Duriez, E. Fouilloux, D. Pelletier, N. Viet-Depaule, *Les Catholiques dans la République. 1905-2005*, Paris, Les Editions de l'Atelier/Editions Ouvrières, 2005, pp. 180-185.

¹¹⁸ En réponse à la condamnation sur ordre des dominicains de l'hebdomadaire *Sept*, influencé par le christianisme social, qui avait publié en 1937 une interview de Léon Blum.

stérile et nostalgique pour faire reconnaître les catholiques français comme citoyens à part entière dans l'Etat¹¹⁹ ». Dans ce cadre, il militera en particulier pour le vote des lois sociales défendues par le Front Populaire, combat considéré alors comme avant-gardiste, au regard de la violente opposition de l'institution catholique au communisme¹²⁰. *La Vie Catholique Illustrée* connaîtra dès l'après-guerre un vrai succès, comptant 100.000 abonnés par an pendant 5 ans ; en 1955, le journal vend 620.000 exemplaires. Il se veut « populaire », « familial », « moderne », d'« intérêt général » et bien sûr, « chrétien ». Le journal tentera également de se faire l'écho des idées des mouvances catholiques de gauche se voulant les héritières de la Résistance : la critique du colonialisme et l'opposition à la guerre d'Algérie, la dénonciation de la précarité des travailleurs immigrés, le soutien des prêtres-ouvriers et la promotion du message « social » du christianisme dans la lutte contre les inégalités et la pauvreté. La publication restera toutefois toujours très modérée et prudente dans ses prises de positions, notamment à l'égard de la décolonisation, afin de ménager un lectorat encore très influencé par le conservatisme de l'Eglise¹²¹.

Le succès populaire de cette revue aura permis par la suite à G. Hourdin de constituer les PVC, qui s'organiseront autour de plusieurs autres publications ayant pour objectif, selon leur fondateur, de « faire connaître et aimer dans la liberté le message évangélique et ses conséquences sociales¹²² » : *Radio Cinéma*, futur *Télérama* naît en 1950, en 1953 est lancé *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, en 1961 *Croissance des Jeunes Nations* aujourd'hui *Alternatives internationales*. Les PVC rassembleront également les revues de Fleurus Presse et de Top Famille, un secteur éditorial, - Desclée de Brouwer, Le Cerf, Cana -, ainsi que les librairies La Procure, formant ainsi un puissant groupe de presse défendant pendant plusieurs décennies une

¹¹⁹ « Georges Hourdin, un siècle d'engagement », *Télérama*, n°2554, 23 décembre 1998, pp. 12-16.

¹²⁰ Comme l'explique P. Portier, dans les années 1960, l'association de la Démocratie Chrétienne et de l'Action Catholique va se déliter, et les élites chrétiennes vont alors abolir la distance qui les séparaient des « forces de gauche », en s'investissant dans le Parti communiste, les groupes maoïstes, et surtout dans le Parti socialiste unifié puis le Parti socialiste ; cf. P. Portier, « Le mouvement catholique en France au XX^e siècle. Retour sur un processus de dérégulation », in J. Baudouin, P. Portier (dir.), *Le mouvement catholique français à l'épreuve de la pluralité. Enquête autour d'une militance éclatée*, Rennes, PUR, 2002, pp. 17-47.

¹²¹ « Georges Hourdin, un siècle d'engagement », *op.cit.*

¹²² Propos cité dans « La bourse ou "La Vie" », *Le Nouvel Observateur*, 27 mars-2 avril 1997, pp. 88-90.

indépendance à l'égard des institutions catholiques qui n'entreront jamais dans le capital du groupe, ses actionnaires étant privés et laïques. Ceci distingue les PVC de son rival, Bayard Presse, qui appartient à la congrégation assomptionniste.

L'Actualité Religieuse dans le Monde se présente à son lancement comme une revue d'« informations religieuses », ancrée dans le christianisme et le monde ecclésiastique¹²³. Dès les premiers numéros, sont proposés des articles qui s'inscrivent dans une perspective œcuméniste et même de dialogue avec l'islam ; néanmoins, les « nouvelles non catholiques », des « autres religions » ou des « non croyants » font l'objet d'un traitement à part et ne sont pas associées au cœur de la revue¹²⁴.

C'est en 1989 que J.-P. Guetny prend la tête de la revue *Actualité Religieuse dans le Monde*, qui devient en 1995 *Actualité Religieuse*. Le titre traverse alors, contrairement à d'autres revues en pleine expansion comme *Télérama*, une phase de crise en raison de la diminution constante de son lectorat : de fait, à l'instar de *La Vie*, dont les ventes avaient également cessé de progresser alors qu'elle avait longtemps été la publication phare des PVC, *Actualité Religieuse dans le Monde* était confrontée à la diminution du nombre des chrétiens pratiquants qui formaient son lectorat, et au-delà, à l'effacement de l'intérêt pour les questions ayant trait au rapport des croyants à l'institution religieuse.

A l'époque, J.-P. Guetny était directeur en chef de *La Vie*, après s'être investi pendant une dizaine d'années dans le créneau de la « santé » et de la « médecine »¹²⁵ ; il avait alors été chargé de lancer un mensuel dans ces domaines par les PVC, dans le cadre d'une « diversification » de leurs publications. Mais, ce projet échoue, faute d'investisseurs. A la même époque, il est informé alors des difficultés d'*Actualité Religieuse dans le Monde* qui avait été rebaptisé *Informations catholiques*

¹²³ « Cinquante ans d'informations religieuses », *Actualité des Religions*, n°49, mai-juin 2003, pp. 4-9.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ Nous exploitons là des informations récoltées dans le cadre d'un entretien réalisé le 23 janvier 2002.

internationales dès 1955 ; après avoir eu jusqu'à 40.000 abonnés, la revue n'en comptait plus que 13.000, et était alors sur le point de s'arrêter.

J.-P. Guetny affirme avoir une « dette très grande » à l'égard de la publication : abonné quand il était étudiant, il avait « découvert » le Concile Vatican II au travers des chroniques qu'y consacrait la revue, et estimait qu'elle donnait une vue claire des « problèmes qui se posaient à l'époque ». Sollicité pour faire part d'idées nouvelles qui pourraient permettre de sauver la publication, il affirme toutefois que cette dernière est « trop institutionnelle », c'est-à-dire à ses yeux trop concentrée sur « l'actualité de Rome », de « l'épiscopat » et des « institutions catholiques », et insuffisamment centrée sur « les problèmes de société » et les manières dont les religions influent sur ces derniers.

Centrant alors son projet sur le concept de « géoreligion », il parvient à convaincre les responsables du groupe et inaugure, en septembre 1989, une formule prônant une ouverture sur le « pluralisme religieux » et la nécessité du « dialogue interreligieux », pour dit-il, « favoriser la paix entre les hommes ». Même si le titre avait déjà soutenu une certaine ouverture aux autres confessions en s'inscrivant dans l'œcuménisme¹²⁶, il s'agissait là d'élargir la politique éditoriale au-delà du judaïsme et de l'islam, et notamment de s'intéresser à un phénomène en pleine expansion, celui de l'arrivée dans le paysage religieux et spirituel des traditions orientales.

L'« intuition » de J.-P. Guetny est en effet que, « la grande confrontation interreligieuse allait être celle du monde occidental pétri du christianisme et du bouddhisme ». Il décide de d'y consacrer en 1993 un numéro spécial : ce sera avec le numéro spécial de 1995 également sur le bouddhisme, l'une des meilleures ventes du mensuel, qui dans les années 1990 vend en moyenne 25.000 exemplaires chaque

¹²⁶ En fait, la revue franchissait progressivement de nouvelles étapes ; ainsi, en 1983, quand elle abandonne le titre d'*Informations Catholiques Internationales* pour celui d'*Actualité Religieuse dans le Monde*, un comité de rédaction avec des personnalités représentatives des trois confessions chrétiennes est mis en place. Cette évolution peut sans doute être considérée comme insuffisante au vu de la nécessité qui s'est fait sentir très rapidement de remanier sur le fond la publication, et de s'engager alors plus avant dans l'interreligieux.

mois : nettement plus donc qu'au moment de sa reprise en 1989, mais aussi nettement moins que dans les décennies cinquante et soixante. Une telle prise en compte des traditions orientales n'avait, selon J.-P. Guetny, rien d'évident au sein des PVC au début des années quatre-vingt-dix. G. Hourdin lui-même lui avait confié qu'il ne « serait pas risqué à sortir du christianisme » ; des critiques auraient également été régulièrement adressées à J.-P. Guetny, lui reprochant en particulier de faire du « syncrétisme », sans doute l'une des principales craintes de nombreuses élites catholiques, même quand celles-ci entendent faire évoluer le conservatisme institutionnel. De telles réticences seraient toutefois devenues plus rares au fil des années, et la publication a pu, à chaque réorientation de la ligne éditoriale, pousser plus avant sa stratégie d'ouverture.

Parallèlement, la revue a continué de ménager une place importante à ce que J.-P. Guetny appelle les « combats ecclésiaux », ayant des implications fortes sur la question de l'attachement à l'institution et au dogme. L'une des illustrations de cette orientation est l'intérêt qui avait été accordé à l'ouvrage polémique de Eugen Drewermann, théologien allemand devenu psychothérapeute, *Fonctionnaires de Dieu*, paru en 1993¹²⁷. Le hors-série¹²⁸ qui portait sur cet ouvrage avait également été vendu à plus de 20.000 exemplaires en quelques semaines¹²⁹. Or, pour J.-P. Guetny, un tel succès reposait sur l'écho qu'il rencontrait chez un public « assez en marge », critique à l'égard des mécanismes de l'institution, et surtout, très attaché à une « recherche de type psychologique ou psychanalytique ». J.-P. Guetny estimait en outre « déborder le champ du religieux classique » avec l'ouverture aux univers de la « nébuleuse mystique-ésotérique¹³⁰ » : il rassemble sous cette appellation l'« ésotérisme » et des

¹²⁷ Albin Michel, Paris.

¹²⁸ « Clés pour comprendre Drewermann », *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, Hors-série, mars 1993.

¹²⁹ Les ventes s'effectuaient alors uniquement par correspondance.

¹³⁰ A l'instar des figures de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle, J.-P. Guetny est très au fait des travaux de sociologie des religions ; il emploie là sciemment le terme utilisé par F. Champion. Les sociologues des religions ont été régulièrement interviewés tant sur les évolutions de la religion classique que sur les phénomènes se développant à ses marges (notamment les « sectes »), dans les pages d'*Actualité des Religions*. L'appui d'un certain nombre d'intellectuels et de chercheurs à la publication est également mis en avant via le comité de parrainage, qui réunit également des représentants des grandes traditions

« écoles de sagesse comme la maçonnerie ». A l'égard de ces mouvances, le ton est à la fois critique et sympathisant : la publication tente d'articuler une vue « neutre » privilégiant les travaux de chercheurs, à une implication plus forte, consistant à tant considérer des apports de pratiques spirituelles nouvelles, qu'à en critiquer d'autres aspects par rapport aux religions classiques qui restent la référence.

L'année 1999 est un tournant important pour la publication qui va affirmer davantage certains de ses choix éditoriaux. Pour marquer la volonté de diversification de son approche du religieux, le titre *Actualité Religieuse* change et devient *Actualité des Religions*. Sur ce point, J.-P. Guetny ne rencontre pas de résistances particulières au sein des PVC : selon lui, il était admis désormais la réalité de la « mondialisation » et de son « aspect religieux », et également reconnue la nécessité de « promouvoir un dialogue interreligieux », dans la mesure où, dit-il, « les religions sont souvent un soufflet sur la cendre ». Il est bien visible ici que pour J.-P. Guetny, une telle ouverture est motivée par un intérêt pour l'altérité qui s'inscrit dans une sensibilité « libérale-progressive¹³¹ », mais aussi poussée de l'extérieur par l'affirmation d'univers religieux étrangers au christianisme face à laquelle ces chrétiens entendent réagir en mobilisant notamment leurs valeurs humanistes – telles la « paix » et la « tolérance ».

religieuses. Y ont participé notamment : les sociologues et historiens des religions R. Azria, J. Baubérot, J. Delumeau, D. Hervieu-Léger, J.-P. Willaime, et les figures intellectuelles et religieuses Pasteur J.C. Basset, Rabbin G. Bernheim, Père H. Bourgeois, J. Brosse, R. Rémond.

¹³¹ Le terme « libéral » se laisse ici entendre de plusieurs façons ; le libéralisme signifie en premier lieu comme l'ont montré F. Champion et M. Cohen l'intégration dans les religions historiques qui façonnent les sociétés Occidentales modernes de valeurs qui se retrouvent dans le consensus des Droits de l'homme ; « Les sectes : un problème social passionnel et complexe », in F. Champion, M. Cohen (dir.), *Sectes et démocratie*, Paris, Seuil, 1999, pp. 7-54. Nous l'associons au terme « progressif » que nous empruntons à J. Ségué, qui l'utilise à propos des « utopies » au sein des communautés religieuses : tout en critiquant par définition l'ordre « présent », l'utopie « progressive » va dans le sens d'une adaptation aux changements sociaux, à l'inverse de l'utopie « rétrogressive » qui voit dans le changement une menace. Nous employons ce terme à propos d'un terrain bien différent, mais il permet de mettre en exergue un double travail de subjectivisation et de relativisation du croire à l'œuvre dans cette sensibilité chrétienne qui revendique son adaptation aux évolutions contemporaines du croire. Nous soulignerons en outre que le terme « progressiste » n'aurait pas été approprié car évoquant davantage une dimension politique. Cf. J. Ségué, *Conflit et utopie, ou réformer l'Eglise. Parcours wéberien en douze essais*, Paris, Cerf, 1999.

Dans la nouvelle formule qui date de 1999, le bouddhisme continue de faire l'objet d'une chronique spécifique, l'« Actualité du bouddhisme », assurée par des spécialistes eux-mêmes convertis (Jean-Paul Ribes, Eric Rommeluère). Il côtoie l'« actualité » du christianisme, du judaïsme, et de l'islam, qui suivent le même principe, consistant à rendre compte de tel ou tel aspect du fait religieux dans un contexte culturel et social particulier. Une rubrique spécifique est consacrée à l'œcuménisme ainsi qu'à l'« actualité interreligieuse ». Des personnalités connues du christianisme sont chargées de rubriques sur des périodes plus ou moins longues, tel que le jésuite Paul Valadier (« Le bloc notes »), connu pour être contestataire et critique à l'égard de la politique papale et du dogme catholique, le pasteur Geoffroy de Turckheim (« La chronique des églises »), attaché à l'œcuménisme, Jean Mouttapa (« Curiosité sans frontières »), catholique engagé dans l'interreligieux, ou encore Jacques Deperne (« En toute sérénité »), catholique converti au bouddhisme.

Le dossier central est chaque mois consacré à une thématique religieuse ou spirituelle. Celle-ci peut correspondre à des sujets de théologie adaptés à des questionnements contemporains ; « Jésus était-il chrétien ? », « La vie après la vie », « Avons-nous tous le même Dieu ? », « Les hérétiques font-ils avancer les choses ? », « Le Dieu de Ben Laden est-il celui de l'Islam ? »¹³². Des thématiques s'inscrivent au croisement du religieux et de l'actualité sociale ; « Se marier avec quelqu'un d'une autre religion », « Guerres, pédophilie, maltraitance, l'enfant brisé », « La tolérance, une réalité française ? », « Politique, économie, religions, ce sacro-saint pouvoir »¹³³. Elles confrontent les religions à un thème général ; « Les religions et l'argent », « Les religions face à la pauvreté », « Esotérisme, franc-maçonnerie et religions »¹³⁴. De rares numéros abordent le corps et la sexualité ; « Le désir est-il diabolique ? », « La nudité en Occident et en islam »¹³⁵. Des dossiers mettent en perspective la religion classique avec d'autres systèmes de sens ; c'est le cas plus particulièrement de la

¹³² Janvier 1999, avril 1999, décembre 2000, octobre 2001, novembre 2001.

¹³³ Janvier 2001, septembre 2001, février 2002, avril 2002.

¹³⁴ Septembre 2000, février 2003, avril 2003.

¹³⁵ Juillet-août 2001, juillet-août 2002.

science, de la psychanalyse et de la philosophie¹³⁶. Enfin, des dossiers posent des questions plus diffuses dans des termes plus ou moins psychologiques, philosophiques ou existentiels ; « Le besoin de silence », « Y a-t-il une spiritualité laïque ? », « A la recherche de la sagesse », « Partir à la recherche de sa vérité »¹³⁷.

Une autre rubrique importante est l'interview d'une personnalité citée en couverture ; celle-ci peut être issue de la religion comme de la philosophie, de l'univers « psy », des médias ou du monde artistique. La revue explique que chacune de ces figures est choisie pour « l'originalité de son parcours spirituel et sa capacité à proposer un chemin de sagesse ».

Enfin, une rubrique se démarque par sa régularité dans les pages d'*Actualité des Religions*, celle de la psychanalyste-psychothérapeute Marie Romanens nommée « Chemin vers soi¹³⁸ ». Elle s'appuie sur le parcours d'individus qu'elle a rencontré dans sa pratique de thérapeute afin d'en tirer des conclusions plus générales sur ce qu'est l'intériorité et les évolutions qu'un « travail » sur soi pourrait amorcer. Auteur d'un ouvrage sur la psychanalyse et la religion, elle s'intéresse également à la mise en perspective de l'économie psychique et des signifiants religieux dans le sillage de l'écrivain Mary Balmory.

Le dernier tournant pour *Actualité des Religions* sera celui du rachat des PVC par le groupe éditorial *Le Monde*. La publication est rebaptisée *Le Monde des religions*, elle réforme et agrandit son équipe éditoriale¹³⁹. Elle s'associe également plusieurs grands noms du champ journalistique, universitaire ou religieux¹⁴⁰. Il est annoncé dans l'éditorial du numéro un :

¹³⁶ « Le divin et le divan. Religions et psychanalyse », avril 2000 ; « Les philosophes et la religion », septembre 2002, « Science de la vie et foi. Nouveaux Défis », novembre 2002.

¹³⁷ Janvier 2000, Mai 2001, Mars 2002, janvier 2003.

¹³⁸ Dans l'*Actualité Religieuse* elle s'intitulait l'*Inconscient dans l'actualité*, et consistait à décrypter un fait de société avec les instruments conceptuels de la psychanalyse.

¹³⁹ Restent notamment Djénane Karech Tager, rédactrice en chef, Jean Mouttapa, chroniqueur, et Marie Romanens, chroniqueuse jusqu'en décembre 2004.

¹⁴⁰ Régis Debray, Edgar Morin, Odon Vallet, Ysé Tardan-Masquelier, Jean Mouttapa (ex chroniqueur d'*Actualité des Religions*), Régis Debray, Eliette Abecassis, Malek Chebel, etc.

« Il existe une brochette de journaux confessionnels, respectables, émanant de groupes religieux. Ils nous donnent des points de vue de personnes engagées dans une démarche spirituelle, soucieuses de faire partager leurs convictions. Le magazine que vous avez en main, et qui prend le relais d'*Actualité des Religions*, est d'un autre type. Le label *Le Monde*, sous lequel il est publié, marque de façon éclatante l'intérêt d'un grand quotidien pour le secteur des religions. Mais il offre surtout la garantie que l'approche mise en œuvre sera "laïque" »¹⁴¹.

A côté de cette garantie d'être « laïque », il est intéressant de voir que la publication définit ailleurs son approche comme étant « objective et crédible »¹⁴².

Peu de temps après, en juillet 2004, Frédéric Lenoir, sociologue des religions sympathisant du bouddhisme, ex-chroniqueur à *Psychologies Magazine*, succède à J.-P. Guetny. Si bien que cette personnalité rend visible le recoupement de deux phénomènes : d'un côté le déclin d'une publication s'inscrivant dans le processus d'« émiettement » du « grand corps catholique français », pour reprendre là les termes de P. Portier¹⁴³, et de l'autre, l'expansion d'une publication organe de la culture psychologique revendiquant la dissociation de la « quête de sens » de la religion classique.

En janvier-février 2005, Frédéric Lenoir inaugure une nouvelle formule du magazine, devenu bimestriel, qui affiche une plus grande prise en compte de l'« histoire des religions » et du « besoin de culture religieuse » mais éviterait tout « syncrétisme »¹⁴⁴. Les enquêtes et les reportages portant sur les cultures religieuses et leur actualité sociale et politique, côtoient une rubrique entièrement consacrée à la

¹⁴¹ « Une approche laïque, pluraliste, sans prosélytisme », *Le Monde des religions*, n°1, septembre-octobre 2003, p. 3. Il est significatif que, alors que J.-P. Guetny était encore directeur de la rédaction, cet éditorial n'ait pas été signé par lui mais par l'« éditeur ».

¹⁴² Elle est définie en ces termes sur le site internet du magazine, <http://www.le-monde-des-religions.fr>.

¹⁴³ « Une Eglise mosaïque », Introduction à J. Baudouin, P. Portier (dir.), *Le mouvement catholique français à l'épreuve de la pluralité. Enquête autour d'une militance éclatée*, Rennes, PUR, 2002, pp. 13-15.

¹⁴⁴ « Les spiritualités au cœur de l'actualité », *Le Monde*, 12 janvier 2005.

« spiritualité » qui propose de découvrir des « lieux sacrés », des « maîtres spirituels contemporains », des « contes » et des « commentaires d'œuvres d'art ».

Le Monde des religions entend toucher :

« le grand public, appartenant ou non à une tradition religieuse, mais avide de découvrir les spiritualités anciennes et contemporaines »¹⁴⁵.

Cette nouvelle édition s'avère assez rapidement fructueuse : en effet, un peu plus d'un an après son lancement, sa diffusion atteint 45.000 exemplaires, ce qui représente plus du double des ventes d'*Actualité des Religions*. La volonté de rupture avec l'identité catholique de cette dernière est d'ailleurs symboliquement traduite par le choix du thème central de la nouvelle formule de janvier-février 2005¹⁴⁶. Intitulé « Sexualité, des interdits à l'érotisme sacré », le numéro propose une série d'articles portant sur « la dictature du phallus », la « chasteté » et propose un sondage sur la sexualité des Français et la religion.

II.2.2 L'association parisienne le «Forum 104»

Le «Forum 104» est un centre associatif constitué selon la loi de 1901 rassemblant des chrétiens et des associations de diverses origines, ancrées plus ou moins fortement et distinctement dans le religieux, le spirituel et le psychologique/thérapeutique. Il compte environ 500 adhérents, chiffre qui augmente légèrement chaque année, et voit passer environ 200 personnes chaque jour qui viennent participer aux activités initiées par la direction du «Forum 104» ou proposées par l'une des associations, qui sont aujourd'hui environ 200.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Le Monde des religions*, janvier-février 2005, n°9.

Foyer d'étudiants catholiques dirigé pendant une centaine d'années par la Société de Marie – qui rassemble la congrégation mariste fondée au début du XIXe siècle -, le «Forum 104» se constitue comme tel en 1984 sur l'initiative des Pères maristes qui entendent continuer de maintenir le lieu dont la vocation à rassembler des étudiants est alors en déclin. De sa naissance en 1984 aux débuts des années 90, le «Forum 104» est exclusivement dirigé par des Pères maristes. Ces derniers, rassemblés dans la communauté Pierre Chanel ont en outre la charge de la chapelle Notre-Dame des Anges qui est attenante à l'espace associatif. Pendant cette période, l'orientation privilégiée par le directeur est l'investigation des liens entre « psychanalyse » et « religion ». Il mobilise alors son propre réseau de personnalités engagés dans une telle démarche et notamment, Françoise Dolto. Des « stages de formation » dans le cadre du « développement personnel » sont également organisés, mais l'accent reste porté sur la « démarche de foi »¹⁴⁷.

C'est à partir de la seconde direction, en 1992, que le «Forum 104» voit arriver en grand nombre des associations qui manifestement s'éloignent des orientations et des intérêts chrétiens. Ces associations sont considérées comme relevant alors du « Nouvel Âge ». Leur accueil au sein du «Forum 104» n'aura rien d'évident puisque le lieu était encore très centré sur le catholicisme. Mais, dans le même temps, ces groupes aux croyances et pratiques très syncrétiques se développaient au sein d'une nébuleuse mystique-ésotérique alors même que la religion classique, elle, poursuivait son déclin.

L'axe "nouvelles spiritualités" s'est de fait imposé rapidement au «Forum 104». Cela n'est pas sans lien avec la laïcisation de sa direction en 2000. Le responsable mariste d'alors propose à Marie-Françoise de Billy de prendre sa suite : cette dernière, psychologue de formation ayant travaillé dans les ressources humaines, avancée dans sa carrière, fréquentait de longue date la communauté mariste et le «Forum 104» :

¹⁴⁷ Nous utilisons les informations qui nous ont été données par l'actuelle directrice du «Forum 104», Marie-Françoise de Billy.

« Ce lieu ne m'étais pas indifférent, je le connaissais et j'y venais, et je me disais, ils ont un sacré toupet de proposer ce type de lieu quand on est une congrégation de religieux catholiques, mais en même temps c'est fabuleux de se tenir là comme ça à la frontière de l'église, avec un pas dedans et fermement enraciné parce qu'ils sont religieux, et puis un pas dehors sur un terrain où il y a toute la question des différentes religions, toute la question des recherches spirituelles plus ou moins évaporées, des questions d'ordre psychologique qui étaient déjà là très présentes »¹⁴⁸.

Le «Forum 104» se définit comme un centre « interspirituel » dont l'équipe de permanents autour de M.-F. de Billy est constituée désormais de personnes issues de plusieurs traditions, dont notamment le bouddhisme, qui dispose d'une visibilité particulière au sein de l'association¹⁴⁹. Néanmoins, l'équipe, ne serait-ce que par l'appartenance de sa directrice, reste clairement et majoritairement ancrée dans un christianisme qui accepte et pratique des bricolages avec certaines autres ressources de sens.

Parmi les activités proposées quotidiennement par l'équipe du «Forum 104», on trouve à la fois des groupes de réflexions et des ateliers privilégiant des pratiques psycho-spirituelles. Ces derniers recouvrent surtout des activités méditatives qui se déclinent sous plusieurs formes : « méditation dans l'esprit du zen », « méditation selon John Main » (« méditation chrétienne »), « méditation à partir des "dialogues avec l'ange " », « méditation dans la tradition du Védanta Bhakti ». On trouve également des activités d'expression artistique avec une visée plus ou moins explicitement d'ordre spirituel ; « peinture », « terre », « contes » et « danses sacrées ». En parallèle, sont présentes des pratiques plus classiquement chrétiennes telles que la « prière du cœur », la « veillée pour la paix », le « chemin d'oraison avec le corps » et les « célébrations eucharistiques ».

¹⁴⁸ Extrait d'entretien, réalisé le 6 septembre 2005.

¹⁴⁹ Outre l'importance des pratiques méditatives inspirées du bouddhisme, l'Université Bouddhique Européenne dispense ses enseignements au sein du «Forum 104».

Les autres ateliers et les « séminaires » font appel à des acteurs religieux, à des psys, à des figures de la spiritualité, de la philosophie, à des universitaires spécialisés dans l'un de ces domaines : c'est aussi bien souvent au croisement de plusieurs champs que se définissent leurs démarches. Le psychanalyste Jacques Arènes propose de se pencher, en 2007-2008, sur l'« articulation entre le psychologique et le spirituel » ; et, en collaboration avec le philosophe Daniel Ramirez et Marguerite Kardos, naturopathe, sur la « spiritualité sans Dieu ». Le psychanalyste jungien Norbert Chatillon anime un séminaire sur « l'intuition », la « sensation » et la « peine » « empêchés » ; Marie Romanens, d'*Actualité des Religions*, un atelier intitulé « changer la vision du monde », avec le psychologue Pierre Guérin ; le psychiatre Philippe Wallon intervient sur « la guérison dans les pratiques ancestrales » ; Colette Poggi, universitaire, spécialiste de philosophie indienne sur « la non-dualité dans la vie spirituelle » ; Jean-Baptiste de Foucauld, président de « Solidarités nouvelles face au chômage » et vice-président de « Démocratie et Spiritualité », anime l'atelier « réussir le vivre ensemble » ; Guy Coq, philosophe membre de la revue *Esprit*, l'atelier « la transmission est-elle possible ? ». L'atelier « Corps et langage », forme de psychothérapie de groupe, est assuré par l'enseignante des « danses sacrées », Geneviève Khemtémourian.

Depuis 1999, la philosophie pratique est entrée au «Forum 104» qui organise un Café Philo un samedi par mois, animé par le philosophe Daniel Ramirez. Cette activité est présentée comme :

« Une instance de rencontre entre les différentes formes de pensées spirituelles et les problématiques essentielles du monde contemporain »¹⁵⁰.

¹⁵⁰ Programme des activités annuelles du «Forum 104» : cette présentation est reconduite d'année en année.

C'est une initiative qui a été prise par un Père Mariste et qui a conduit l'équipe à solliciter D. Ramirez, figure reconnue des Cafés Philos, ex-collaborateur de Marc Sautet, l'initiateur des Cafés Philos en France.

En ce qui concerne les associations accueillies par le «Forum 104», nous avons affaire à des groupes de taille plus ou moins importante et plus ou moins connus, qui s'inscrivent eux-mêmes dans des nébuleuses hétérogènes. Une partie d'entre eux ont des pratiques identifiables à la nébuleuse psycho-mystique-ésotérique ; travail sur le « champ d'argile » pour vivre sa « mémoire et ses dons » (L'argile et la constellation), « astrologie et psychologie archétypale » (Association Française d'Astrologie), « chamanisme » (Ouverture), « regards sur les hiérarchies célestes » (Objectif : Notre Santé), « danse de l'être » (EMEI), lecture des « Dialogues avec l'ange » (Gitta Mallasz), Association rosicrucienne, « occultisme » (Castalie), « danses en cercles », etc.

Un second grand groupe rassemble les pratiques inspirées des traditions orientales plus ou moins ésotériques : « Kundalini Yoga » (Corps à cœur), « Méditation du temps et de l'espace selon Dôgen » (Université Bouddhique Européenne), « Hatha Yoga et méthode Monroe » (Equanime), « Respiration, conscience du souffle, attention, méditation » (RUIZE), « Abishekam, cérémonie et bénédiction au Lingam » (Premananda), « Yoga et calligraphie japonaise » (Galatée), « Yoga de l'énergie » (Pradipika Yoga), « Groupe d'étude sur l'enseignement de Dagpo Rimpotché » (Guépèle), « Etudes et pratiques du bouddhisme tibétain » (Thar Deu Ling), « Pratique de la méditation » (Kriva Yoga), « Avoir un mental fort et un bon cœur » (Bodhitchitta), etc.

Un troisième regroupe des pratiques également synchrétiques qui s'inscrivent davantage dans le domaine de la psychologie "ordinaire" et dans celui des approches psychothérapeutiques alternatives ; « Phobies, dépendances, TOC : comment s'en libérer avec l'EFT » (Share Wood Institute), « Mieux communiquer avec les membres de sa famille » (ADRES), « Méthode Vittoz » (Vittoz-IRDC), « Jamais seuls ensemble :

comment vivre à deux en restant différents » (CLERVIES), « Les lois biologiques de la guérison et le cerveau » (Saveurs de vie), « Constellations familiales, psychogénéalogie », « Exploration de soi à travers contes, mythes et archétypes » (Formation et découverte), « La personne en groupe, approche thérapeutique et psycho-corporelle » (CORLAN), « Hypnose selon Erickson, auto-hypnose » (ARCHE).

Plusieurs associations cultivent plus qu'un rapport de concurrence directe une certaine complémentarité, justifiant, selon M.-F. de Billy, l'établissement de passerelles entre les groupes, même s'il existe naturellement plus d'affinités entre certains, les prédisposant à se rencontrer et à partager leur public. Cela est facilité par la politique du Forum à l'égard des associations, et entre également dans le « cahier des charges » de ces dernières. En effet, outre la procédure initiale qui permet à la direction de se renseigner sur les associations qui se présentent – le « Forum 104 » est en lien avec le service « croyances nouvelles » du diocèse de Paris dirigé par Yvon Lemince¹⁵¹ - elle exige de leur part qu'elles participent aux après-midi d'échange régulièrement organisés dans l'année et aux débats inter-associatifs : l'un des critères avancés par M.-F. de Billy est donc la capacité d' « ouverture » et, surtout, qu'ils « ne pratiquent pas entre eux.¹⁵² »

La perspective d' « accueil » du « Forum 104 », d'associations assez largement représentatives des pratiques spirituelles qui fleurissent aux marges de la religion, ainsi que d'autres pratiques areligieuses revendiquant un intérêt pour le « spirituel », se traduit également dans le choix de ses partenariats. Une collaboration – consistant dans l'organisation et l'animation de conférences et d'ateliers-, s'est ainsi mise en place avec la revue mystique-ésotérique *Troisième Millénaire*, ainsi qu'avec l'association de « danses sacrées », « Le Mouvement et la Vie » (G. Kemtémourian),

¹⁵¹ Ce service diocésain se présente comme un « lieu d'accueil et de discernement » concernant les « sectes et croyances nouvelles ». Il valorise l' « étude » et l' « observation » des « nouveaux mouvements religieux » et entend privilégier l' « accueil » de ces mouvances plutôt que le rejet. Ce service est en contact avec l'ADFI. Le Père Yvon Lemince est l'un des membres de l'équipe chargée de l'animation du programme culturel.

¹⁵² M.-F. de Billy, entretien, juin 2005.

et l'association « Art Vivant » (C. Tual). Une autre avec un centre de « méditation » chrétien (« La Maison de Tobie »), ainsi qu'avec la revue mariste *Approches* (dirigée par Norbert Chatillon, psychanalyste jungien). Enfin, le «Forum 104» a pour autres partenaires un groupe psychanalytique non classique, le Groupe International du Rêve éveillé en psychanalyse (GIREP), et le « Forum philosophique de Paris », qui organise des Cafés Philos, et dont participe D. Ramirez.

II.2.3 Deux espaces de « recherche spirituelle » inspirés par les traditions orientales

L'association « les amis d'Hauteville » et le «Centre Dürckheim» sont des espaces dédiés à la « spiritualité » se référant directement à une tradition orientale. Ils sont dirigés par Arnaud Desjardins et Jacques Castermane, qui sont également des auteurs écrivant pour un large public et des figures de référence pour les supports des spiritualités contemporaines. Présentant nombre de similitude au niveau de leur conception de la pratique spirituelle, les démarches de ces deux leaders présentent également chacune des spécificités qui permettront d'affiner nos analyses des bricolages entre psychologie, philosophie et spiritualité.

II.2.3.1 Arnaud Desjardins et l'ashram « les amis d'Hauteville »

Les « Amis d'Hauteville », association constituée selon la loi 1901, l'ashram dirigé par Arnaud Desjardins. Il est installé à côté de Saint-Laurent-du-Pape dans la Drôme, et compte aujourd'hui plus de 1700 adhérents.

Arnaud Desjardins a été rendu célèbre en France au début des années soixante, quand, alors journaliste pour la télévision, ont été diffusés les documentaires réalisés lors

de ses voyages en Inde, au Tibet et en Afghanistan, portant sur la vie d'ashrams et faisant le portrait de maîtres spirituels. Ces films rencontreront un écho très fort auprès du grand public¹⁵³, à une époque où à la fois la spiritualité orientale était encore assez méconnue du plus grand nombre tout en faisant l'objet d'une curiosité nouvelle. Son premier film *Au cœur de l'Inde* passe salle Pleyel puis à la télévision en 1960 : il présente la très populaire femme-gourou Ma Ananda Mayi, le fondateur de la célèbre communauté « Divine Life Society » Sivananda, l'ashram de Ramana Maharshi, et inclut une séquence de hatha-yoga – qui connaîtra une expansion très forte en Europe à partir des années 70. En 1962 sort *Ashrams, les yogis et les sages*, puis un livre qui porte le même titre. En 1966, est diffusé son film le plus connu, *Le message des tibétains* ; c'est aussi au contact des moines rencontrés alors qu'A. Desjardins dira avoir senti le « besoin » de s'engager dans une voie spirituelle.

Cette aspiration se concrétise lors de sa rencontre en 1964 avec Swami Prajnanpad, qui deviendra son gourou, et celui de sa première épouse, Denise Desjardins. Il suit son enseignement régulièrement au sein de son ashram indien jusqu'en 1974, date de la mort de S. Prajnanpad, et y expérimente ce qu'il appelle un « éveil », une « conversion », une « transformation radicale » se traduisant par une cessation de la « force d'inertie des habitudes émotionnelles, physiques et mentales¹⁵⁴ ».

C'est ce dernier qui incitera A. Desjardins à ouvrir à son tour un ashram en France, afin de « retransmettre » l'enseignement qu'il avait reçu. Il avait alors déjà publié les deux premiers tomes de son célèbre ouvrage *Les chemins de la sagesse*¹⁵⁵, plusieurs fois réédité et qui reste une référence très importante des milieux de la spiritualité : c'est notamment l'une des figures de « maîtres spirituels » privilégiée par

¹⁵³ A. Desjardins peut être considéré comme le « troisième grand vulgarisateur » de la spiritualité orientale et de ses pratiques en France après Romain Rolland et Jean Herbert ; toutefois, le public et le lectorat touché par A. Desjardins, quelques millions de téléspectateurs et de lecteurs, dépassera de loin l'impact des deux premiers sur la diffusion de telles croyances et pratiques ; voir S. Ceccomori, *100 ans de Yoga en France*, Edidit, Paris, 2001.

¹⁵⁴ A. Desjardins, G. Farcet, *Confidences impersonnelles*, Critérior, Paris, 1991, p. 34.

¹⁵⁵ Aux éditions de la Table Ronde, Paris, 1972.

le magazine *Nouvelles Clés*. Le livre¹⁵⁶ publié par A. Desjardins après l'ouverture, en 1974, de son ashram « Le Bost », annoncera le passage d'une transmission littérale de l'enseignement de S. Prajnanpad au sien propre, et la consécration de son statut de « gourou ». Il continue de publier des ouvrages très régulièrement aux éditions de la Table Ronde et Albin Michel.

Le Bost se voulait initialement un « petit ashram » le plus proche possible du modèle indien qu'A. Desjardins avait connu, fonctionnant sur le mode de la « rigueur ». Mais, l'endroit se trouve rapidement victime de son succès, et la notoriété d'A. Desjardins attire de nombreuses demandes débordant la volonté initiale de réserver son « enseignement » à « quelques élèves profondément engagés¹⁵⁷ ». En 1985, s'ouvre un nouvel ashram « Font d'Isière » qui succède au Bost : plus grand, le lieu est conçu pour mieux s'adapter à cette réalité et se veut un lieu moins « austère ». En revanche, il aurait été également synonyme pour certains de « relâchement de l'exigence » : en janvier 1995, un nouveau lieu, « Hauteville », ouvre ses portes en revendiquant l'héritage des deux expériences précédentes, se souhaitant ainsi « entre la rigidité et le relâchement », un « lieu où [...] chercher ce que nous ne pouvons pas trouver dans la vie courante » ;

« Un lieu dédié à la recherche spirituelle. Il concerne des hommes et des femmes de toutes confessions et de tous milieux sociaux qui viennent y faire des séjours de durée variable pour approfondir leur propre quête.¹⁵⁸ »

Hauteville ne revendique aucune appartenance religieuse spécifique, à l'image d'A. Desjardins, qui, élevé dans la tradition protestante ne s'est « converti à aucune religion ». Chacun est encouragé à s'engager sur une seule « voie », c'est-à-dire à recevoir l'enseignement d'un maître-, tout en s'ouvrant à « la richesse des autres traditions spirituelle ». Chaque année, l'ashram organise une assemblée générale et des « journées-rencontres » où sont reçus des représentants de différentes traditions

¹⁵⁶ *A la recherche du Soi*, La Table Ronde, Paris, 1977.

¹⁵⁷ A. Desjardins, G. Farcet, *Confidences impersonnelles*, *op. cit.*, p. 63.

¹⁵⁸ Documentation offerte aux visiteurs d'Hauteville.

religieuses, des leaders spirituels et, des « philosophes laïcs » : ont été reçus parmi d'autres Le Cheik Bentounès, Le Père Stan Rougier, Le Père Christian Delorme, Chandra Swâmi, le bouddhiste Matthieu Ricard, le leader spirituel américain Lee Lozowick, Stephen Jourdain, ainsi que le philosophe André Comte-Sponville. En outre, une salle d'étude juive, une petite chapelle chrétienne et une petite mosquée ont été construites à Hauteville pour « permettre à ceux qui le souhaitent de retrouver leurs racines religieuses¹⁵⁹ ». Une chapelle tibétaine a aussi été construite en hommage aux « maîtres » fréquentés par A. Desjardins.

A Hauteville, A. Desjardins est entouré par une équipe de permanents dont une partie se trouve à ses côtés depuis les années soixante-dix. Ses principaux collaborateurs sont également des anciens élèves qui désormais transmettent son enseignement au sein de l'ashram et animent des sessions de questions-réponses : Annick d'Astier, Marie-Pierre Chevrier, Daniel Morin, Gilles Farcet, Alain Bayod, et son épouse Véronique Desjardins. Marie-Pierre Chevrier est psychologue, elle continue de collaborer avec Hauteville mais poursuit ses activités à l'extérieur. Gilles Farcet a consacré plusieurs biographies à des maîtres spirituels, dont A. Desjardins, auprès duquel il reste à Hauteville de 1996 à 2007 : tout en menant une activité de thérapeute, il animait à Paris des groupes autour de l'enseignement d'A. Desjardins, ce qu'il poursuit aujourd'hui tout en continuant d'intervenir régulièrement dans l'ashram. Il est dit que chacun de ces collaborateurs « apporte [sa] contribution à l'ensemble de la vie de l'ashram et l'aide psychologique et spirituel que [l'on peut] attendre d'eux s'intègre directement à la voie qui est proposée à Hauteville.¹⁶⁰»

Les activités proposées quotidiennement à Hauteville se répartissent donc entre les deux demies-heures de méditation quotidienne, la réunion de questions-réponses avec A. Desjardins ou l'un de ses disciples-collaborateurs, un « travail corporel » - des exercices inspirés des *asanas* de hatha-yoga- proposé l'après-midi, et des séances d' « approfondissement » en petit groupe. Des entretiens en tête à tête avec A.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ *Ibid.*

Desjardins ou l'un de ses collaborateurs sont possibles sur demande mais réservés, tout particulièrement avec le premier, aux disciples les plus assidus.

II.2.3.2 Jacques Castermane et le « Centre Dürckheim »

Le «Centre Dürckheim» se présente comme un « centre de spiritualité, sagesse et méditation ». Il a été fondé par Jacques Castermane en 1981. Il se trouve à Mirmande dans la Drôme, non loin de l'ashram d'Hauteville. Il accueille environ 300 personnes chaque année¹⁶¹.

Jacques Castermane enseigne la « Voie de la technique », également appelée « Voie de l'action », qui lui a été transmise par le maître spirituel allemand Karl Graf Dürckheim (1896-1988)¹⁶². Ce dernier avait défini la « Voie » au croisement des spiritualités orientales, de la psychologie jungienne et d'une certaine mystique chrétienne inspirée par Maître Eckart.

Le «Centre Dürckheim» présente cette voie comme concernant :

« [...] toute personne qui, quelque soit sa place dans le monde, ses intérêts philosophiques ou religieux, sent le besoin de tendre vers la sagesse. La Voie de la technique est un bon chemin pour toute personne qui est en recherche d'un art de vivre.¹⁶³ »

L'enseignement proposé au «Centre Dürckheim» fait également l'objet de conférences données par J. Castermane un peu partout en France, en divers endroits : il est notamment déjà intervenu au «Forum 104». Il est l'auteur de plusieurs ouvrages

¹⁶¹ A ce chiffre, qui nous a été donné par le centre, doit être ajouté le nombre de personnes qui se rendent à ses conférences. Celle à laquelle nous avons assisté en banlieue parisienne rassemblait une trentaine de personnes.

¹⁶² K.G. Dürckheim fût également professeur de philosophie et de psychologie aux universités de Kiel et de Munich

¹⁶³ J. Castermane, *La sagesse exercée*, La table Ronde, Paris, 2005, p. 24.

présentant l'enseignement de K.G. Dürckheim et celui qu'il dispense lui-même¹⁶⁴ ; il a également collaboré à un ouvrage collectif sur la « méditation et la psychothérapie »¹⁶⁵, et à un ouvrage avec d'autres auteurs, dont des chrétiens, sur des malades du sida confrontés à la tradition de la marche sur le chemin de Saint-Jacques-de-Compostelle¹⁶⁶. Un autre de ses livres rassemble les chroniques que J. Castermane a écrit pour *Terre du Ciel*¹⁶⁷, revue qui croise la spiritualité, l'écologie, les pratiques thérapeutiques et les psychologies alternatives.

Le parcours spirituel de Jacques Castermane commence par la pratique du tir à l'arc puis de l'aïkido, art martial japonais, alors étroitement liés à ses yeux à la voie du zen. Dans les années 60, après ses études universitaires, il ouvre un cabinet de kinésithérapie à Bruxelles. En 1967, il se rend à une conférence organisée par le centre Teilhard de Chardin ayant pour thème « l'essentiel dans le quotidien », dans laquelle intervient K.G. Dürckheim : J. Castermane connaissait l'un de ses ouvrages portant sur le « hara », terme japonais qui désigne le « centre vital » et le « point de gravité » du corps situé dans la région du bas-ventre. C'est à la suite de cette rencontre que J. Castermane débute la pratique du zazen, une méditation « sans objet » qui s'effectue dans une position assise simple, les jambes croisées et le dos droit, l'attention concentrée sur la « respiration ».

J. Castermane reçoit pendant cinq ans l'enseignement de K.G. Dürckheim dans son centre installé en Forêt Noire, à Rütte, où il forme de nombreux disciples. Soucieux de connaître l'orient spirituel, et pense-t-il, de rencontrer la « sagesse exercée », J. Castermane part suivre dans les années 1970 les leçons de tir à l'arc et de zen données par le successeur du maître de Dürckheim, Kenran Umeji Roshi. Il

¹⁶⁴ K.G. Dürckheim, *Le centre de l'être. Propos recueillis par J. Castermane*, Albin Michel, 1992 pour l'ed. de poche ; *Les leçons de K.G. Dürckheim. Premiers pas sur le chemin initiatique*, Editions du Rocher, 1996 ; *La sagesse exercée*, La Table Ronde, 2005.

¹⁶⁵ *Méditation et psychothérapie*, Albin Michel, 2006.

¹⁶⁶ *Sur le chemin du cœur, pour un pas de plus : Marche sur le chemin de Saint-Jacques de Compostelle*, L'Harmattan, 2006 ; avec entre autres les collaborations des deux auteures chrétiennes Marie de Hennezel et Annick de Souzenelle.

¹⁶⁷ *Garçon !... Un valium et deux aspirines*, Editions Terre du Ciel, 1994. La revue *Terre du Ciel* se situe dans la même mouvance que *Nouvelles Clés*.

s'initie également, alors qu'il ouvre son propre centre de méditation, à la « cérémonie du thé » avec une japonaise, Michiko Nojiri.

Malgré sa fréquentation des traditions japonaises, J. Castermane en vient rapidement à s'interroger sur la possibilité d'adapter ces apprentissages à la demande qui s'affirme en Occident. K.G. Dürckheim lui-même proposait, dans les années cinquante, un « travail dans l'esprit du zen¹⁶⁸ », voulant distinguer son enseignement d'une voie spécifiquement bouddhique et le rendre alors unique. Dans la continuité de ce projet, J. Castermane entend proposer une « Voie » qui serait dégagée de toute « religion » ou « école de pensée » s'adressant aussi bien aux « chrétiens » qu'aux « athées ».

Les activités du «Centre Dürckheim» s'organisent autour de plusieurs pôles. Le principal correspond à l'enseignement par J. Castermane et son équipe de la « Voie de l'action » : celle-ci est basée sur la « pratique méditative sans objet » (*zazen*), « la marche méditative » (*kin-hin*), « le quotidien comme exercice » (*samu*), et sur le « silence ». Cet enseignement se répartit en plusieurs sessions pendant l'année qui dure chacune quatre jours¹⁶⁹. En parallèle sont proposées des *sesshin* qui sont des « cures de silence et de pratique intensive »¹⁷⁰, alternant *zazen* et pratique de la marche. Enfin, au cours des sessions, les participants peuvent sur demande suivre individuellement des séances de *Leibtherapie*, la méthode thérapeutique mise au point par K.G. Dürckheim, basée sur un travail corporel et visant l'accomplissement de la « non-dualité » entre le corps et l'esprit.

Le centre fonctionne en outre avec l'organisation de « sessions à thème » animés par des intervenants extérieurs¹⁷¹. La partie la plus importante de ces sessions recouvre des pratiques psycho-corporelles avec une visée spirituelle : « Travail sur la

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 153.

¹⁶⁹ Le prix d'une session est de 360 euros.

¹⁷⁰ Chaque *sesshin* dure 6 jours, leur prix s'élève également à 360 euros.

¹⁷¹ Ces sessions ont lieu pendant quatre jours ou un week-end (c'est le cas de la session philosophique), les frais de participation sont de 390 euros.

voix » (Benoît Tremblay), « Danse orientale » (May Kazan, disciple d'A. Desjardins), « Mouvement authentique » (Rosa Schaller), « Danse méditative » (Florence Burrus). Une session est consacrée à la psychanalyse Jungienne (Renate Oppikoffer, ancienne disciple de K.G. Dürckheim), ou bien « Psychologie des profondeurs » assurés par des membres de l'Institut Jung de Zurich. Depuis quelques années, une session est entièrement consacrée à la philosophie, avec l'intervention d'André Comte-Sponville, devenu proche collaborateur du Centre¹⁷².

II.2.4 Des compositions de sens philosophiques et psychologiques

Présentons brièvement, dans un premier temps, les phénomènes significatifs de l'affirmation dans la sphère publique d'offres de sens qui se rattachent à la philosophie pratique et à la culture psychologique.

II.2.4.1 La philosophie pratique

Les entreprises philosophiques qui s'affirment dans les années 1990 en France, et prétendent renouer avec des questions de type existentiel, renvoient à des initiatives diversifiées ne constituant pas un milieu homogène mais une mouvance assez lâche -, qui se distingue par la prédilection qu'elle accorde aux applications concrètes de la philosophie sur la « manière de vivre » au niveau individuel. Ceci constitue un axe central de cette mouvance, c'est pourquoi nous l'avons qualifiée de philosophie "pratique".

Nous l'avons mentionné, parmi les phénomènes indiquant le développement d'une philosophie s'inscrivant en dehors du champ universitaire figurent des *best-*

¹⁷² Ce dernier a rédigé la préface de *La sagesse exercée*, *op. cit.*

sellers sur lesquels les médias se sont appuyés pour proclamer un « nouveau » de la philosophie. Vendu à environ 20 millions d'exemplaires, *Le Monde de Sophie*¹⁷³, est l'ouvrage d'un enseignant de philosophie norvégien, Jostein Gaarder, initialement destiné au jeune public, proposant une introduction romancée à l'histoire de la philosophie. « Chrétien », « écologiste » et « pacifiste » J. Gaarder voit la philosophie comme un « élément essentiel de la culture populaire », permettant d'« accéder à la connaissance et de trouver un langage commun »¹⁷⁴. *Le Monde de Sophie* raconte le parcours initiatique d'une adolescente de 15 ans qui chaque jour reçoit une lettre l'ouvrant à une nouvelle interrogation philosophique, le « mystère de la vie », l'« existence de Dieu », l'« immortalité de l'âme », l'« univers », etc., - et l'initiant à la pensée de grands philosophes - Héraclite, Platon, saint-Augustin, Spinoza, Hume, Berkeley, Kant, Hegel, Kierkegaard. Le succès rapide et assez inattendu du livre aura fait émerger plusieurs discours- que l'on trouve alors surtout dans les grands quotidiens et les hebdomadaires généralistes -, commentant le développement d'une philosophie non universitaire, discours dont les logiques respectives peuvent se retrouver encore aujourd'hui : des journalistes saluent la « démocratisation » du savoir et soulignent l'existence d'une « quête » supposant le « retour aux sources du savoir » ; d'autres accusent la « vulgarisation » d'une discipline qui en perdrait son sens¹⁷⁵. Un philosophe comme Luc Ferry identifie, lui, un nouveau « besoin de philosophie »¹⁷⁶.

D'autres ouvrages ont particulièrement bien représenté la tendance consistant à revisiter l'histoire de la philosophie pour répondre à des préoccupations concrètes. C'est le cas des *Consolations de la philosophie*¹⁷⁷, d'Alain de Botton, qui applique la pensée de différents philosophes – Socrate, Sénèque, Epicure, Montaigne, Nietzsche -, à des difficultés qui se posent dans la vie ordinaire, « manque d'argent », « chagrins

¹⁷³ Le Seuil, Paris, 1995 pour l'éd. française. Il est traduit dans une cinquantaine de langues.

¹⁷⁴ J. Gaarder, « La philosophie, c'est le rock des années 90 », *L'Express*, 16 juillet 1998, pp. 12-15.

¹⁷⁵ « Sophie, Théo et les autres », *Le Monde*, 25 septembre 1998 ; « Pourquoi Sophie a-t-elle été ratée ? », *Libération*, 17 octobre 1997.

¹⁷⁶ L. Ferry, « Les défis de la philo », *Le Point*, 4 mars 1995.

¹⁷⁷ Mercure de France, 2001, pour l'édition française. Le livre s'est vendu à plus de 50.000 exemplaires en France. En Angleterre, où enseigne à l'Université de Londres A. de Botton, *Les consolations* ont été adaptées à la télévision sous forme de six émissions reprenant chacune une leçon.

d'amour », « frustration », etc. Un autre auteur qui rencontre un grand succès est le philosophe américain Lou Marinoff, auteur de *Plus de Platon moins de Prozac*¹⁷⁸, livre dans lequel il rend compte de ses « consultations philosophiques » ; il propose notamment de mobiliser conjointement les traditions occidentales et orientales pour résoudre les maux des individus ayant classiquement recours à la psychiatrie ou aux psychothérapies.

Sur la même période, qui s'étend de la première moitié des années 1990 à aujourd'hui, se sont imposées, d'une part, des pratiques philosophiques alternatives à l'enseignement universitaire, et d'autre part, des figures de la philosophie dont la production et la médiatisation sont stables. Les premières se répartissent en deux grandes tendances qui sont celles des « Cafés Philos » et des « universités populaires » ; les premiers ont essaimés dans toute la France depuis leur ouverture à Paris par Marc Sautet en 1992. Les universités populaires, elles, sont issues d'une tradition qui remonte à la fin du XIX^e siècle, mais connaissent depuis quelques années un renouveau via le développement de la philosophie pratique.

En France, André Comte-Sponville, Luc Ferry, Michel Onfray, Roger Pol-Droit et Pierre Hadot sont des figures phares de la nouvelle philosophie pratique. Bien qu'issus d'horizons différents et s'inscrivant dans des milieux distincts, ils produisent des ressources et des compositions qui nourrissent directement la nébuleuse psychophilo-spirituelle ou représentent des références centrales. Ces compositions s'inscrivent en particulier dans le domaine de la « morale », de l'« éthique » et de la « spiritualité ». Aussi, bien qu'une partie de ces compositions sont le fait de philosophes inscrits dans le champ universitaire, elles ont, en investissant ou en revisitant ces domaines, engendré une rupture avec la production philosophique dominante. C'est cette rupture qui place la philosophie pratique dans un espace du

¹⁷⁸ Auteur notamment de *La philosophie c'est la vie. Réponses aux grandes et petites questions de l'existence*, La Table Ronde, Paris, 2004, pour l'éd. française ; *Platon pas Prozac !*, Editions Logiques, Paris, 2000. L. Marinoff est Professeur de philosophie au City College de New York, et Président de la « Fédération Américaine de Philosophie Pratique ».

« sens » où s'inscrivent d'autres entreprises et ressources de sens religieuses et a-religieuses.

II.2.4.2 Psychologies magazine

Psychologies magazine s'est imposé, en l'espace de quelques années, comme l'un des plus puissants supports de la culture psychologique en France. Lancé en 1970, *Psychologies magazine* était dirigé depuis 1982 par Bernard et Agnès Loiseau. Confronté à une baisse de son lectorat, le titre s'était vraiment trouvé menacé quand *Le Canard Enchaîné* a rendue publique l'appartenance du couple au mouvement « Invitation à la Vie », taxé en France de mouvement sectaire¹⁷⁹.

Le patron de presse Jean-Louis Servan-Schreiber rachète la publication en 1997 et élabore une nouvelle formule. Il s'inspire directement de la revue américaine *Psychology's Today* qui propose une psychologie appliquée. *Psychologies magazine* propose des dossiers consacrés au développement personnel, à la famille, à la sexualité mais aussi à la spiritualité ; le traitement de ces différents domaines se réclame de la recherche individuelle de « mieux-vivre ».

Alors que la presse française traverse une crise importante due à une conjoncture publicitaire difficile¹⁸⁰, *Psychologies magazine* a enregistré en presque 10 ans une progression de ses ventes de 330%¹⁸¹. Il est vendu actuellement en moyenne à 320.000 exemplaires contre 70.000 en 1997, avec une estimation de 2.500.000

¹⁷⁹ L'association IVI (loi 1901) est fondée en 1983 par Yvonne Trubert autour de groupes de prières qui accordent une place centrale à la guérison. Le mouvement opère une synthèse entre la religion et le thérapeutique ; il associe des pratiques religieuses traditionnelles (culte des saints, récitation du rosaire, culte marial, pèlerinage) à des pratiques et croyances de type Nouvel Âge qui empruntent aux spiritualités orientales (massage énergétique des chakras, réincarnation). Voir R. Dericquebourg, « Les religions et les religiosités parallèles dans l'évolution du champ religieux », in *Vivre*, printemps 1998/1, pp. 63-80.

¹⁸⁰ « Les licenciements se multiplient dans la presse écrite » et « *Psychologies* a plus que doublé ses ventes en quatre ans », dans *Le Monde*, samedi 17 novembre 2001.

¹⁸¹ Il enregistre en 2003 un chiffre d'affaires de 20 millions d'euros.

lecteurs¹⁸². Il emploie une quarantaine de salariés, essentiellement des femmes. En 2004, le groupe Hachette Filipacchi Médias (Lagardère), premier éditeur mondial de magazines, est entré au capital de Finev, société éditrice de *Psychologies*, à hauteur de 49% ; 51% restent détenus par Jean-Louis Servan-Schreiber qui demeure président, et par son épouse. Cet accord a permis le lancement à l'étranger par le biais des filiales internationales de HFM de formules identiques à *Psychologies magazine*. Le groupe a la responsabilité de l'édition et du management des nouveaux titres pendant que *Psychologies* assure la formation des rédactions, le contrôle de la qualité des sommaires, ainsi que l'accès à sa banque de données d'articles et de sujets¹⁸³.

Le lectorat de *Psychologies magazine* est composée à 70% de femmes actives âgées de 30 à 40 ans, appartenant aux classes moyennes supérieures, vivant majoritairement en milieu urbain, titulaires d'un diplôme universitaire, et disposant d'un revenu moyen à élevé¹⁸⁴.

Les thèmes abordés se répartissent dans le registre du développement personnel et de la connaissance de soi ; « Trouver la force en soi », mars 2002, « Comment devenir soi », septembre 2002 , « Vivre avec nos culpabilité », avril 2002 , « Cesser de culpabiliser pour rien », septembre 2006, « Oser, les clés de la confiance en soi », mai 1998.

Dans le domaine de la famille et de l'éducation ; « Peut-on être de bons parents », septembre 2000, « Votre famille entre contrainte et plaisir », décembre 2000, « Qu'est-ce qu'une bonne mère ? », décembre 2002 , « Accepter ses parents », décembre 2003, « Comment va votre famille ? », septembre 2005 , « Qu'est-ce qu'un enfant épanoui ? », novembre 2004.

¹⁸² Il est placé en deuxième place des magazines féminins « haut de gamme » derrière le *Marie-Claire*.

¹⁸³ *Psychologies* compte aujourd'hui cinq éditions internationales ; en Italie, en Espagne, en Belgique, au Royaume-Uni, en Russie et en Chine. Il doit prochainement paraître en Afrique du Sud et en Roumanie.

¹⁸⁴ Source éditeur.

Dans le domaine du couple et de la sexualité ; « Hommes-femmes, vive nos différences », novembre 2001, « Hommes-femmes, ces différences qui créent le désir », mars 2007, « Aimer et rester libre », octobre 2005 », « Inventer son couple », juillet-août 2002, « Faire vraiment l'amour », février 2004, « Peut-on apprendre à faire l'amour ? », février 2006.

Ils renvoient au corps ; « Mon corps, adversaire ou partenaire ? », novembre 2000 , « Se réconcilier avec son corps », juin 2002 , « Tout ce que nous dit notre corps », avril 2007.

Ils concernent les psychothérapies ; « Psychothérapies : y aller ou pas ? », mai 2001, « Avons-nous tous besoin d'un psy », septembre 2003.

Ils recouvrent les questions d'ordre existentiel et spirituel ; « Donner du sens à sa vie », décembre 2005, « Aimer sa vie », mai 2006, « Trouver la vie qui nous va », juin 2004, « Jouir de la vie », juillet-août 2005, « La spiritualité, notre nouveau besoin ? », décembre 1999, « Croire aide-t-il à vivre ? », décembre 2001, « Méditer », janvier 2004, « Avoir moins peur de la vie et de la mort », novembre 2003 , « Notre besoin d'irrationnel », mai 2003.

Psychologies magazine rassemble ainsi un ensemble de problématiques qui vont du domaine de la vie ordinaire à celui de l'existentiel, en associant toujours aux interprétations psychologiques des ressources pratiques, des outils, que le lecteur est incité à s'approprier. Ces ressources correspondent en premier lieu aux méthodologies psychothérapeutiques, mais sont également empruntées à la philosophie pratique et aux traditions spirituelles.

Or, la publication s'est véritablement imposée dans ce créneau face à une concurrence restée faible. Deux publications ont tenté de s'imposer dans ce domaine

en 2001 ; *Le Divan* et *Questions Psys*¹⁸⁵. La première, à l'instar de *Psychologies magazine* se présentait comme le magazine « des psychologies » et visait le grand public cultivé, la deuxième revendiquant une « accessibilité » plus grande que *Psychologies* et une dimension « populaire ». Les deux ont échoué et se sont rapidement arrêtées¹⁸⁶.

Aussi la concurrence de *Psychologies magazine* reste-elle éclatée donc moindre : elle est principalement issue des magazines féminins qui partagent le même lectorat mais ne peuvent s'imposer entièrement dans le même domaine. En revanche, *Psychologies* a représenté une concurrence directe pour des publications défendant des thématiques psychologiques et spirituelles mais dans un cadre "alternatif" – à la religion classique, à la science établie-, ou confessionnel; c'est le cas de *Nouvelles Clés* et, jusqu'en 2003, d'*Actualité des Religions*.

II.3 Problématique et méthodologie

La nébuleuse psycho-philo-spirituelle recouvre un ensemble de croyances, de discours et de pratiques repérables chez différents acteurs et entreprises qui mobilisent des ressources issues de la philosophie, de la psychologie au sens large, et des traditions religieuses et spirituelles.

Etant donné qu'il s'agit d'un phénomène qui rassemble des figures et des initiatives diversifiées, et que les compositions de sens produites ne se donnent pas à saisir au sein d'un milieu homogène, ce sont les collaborations et les passerelles existant entre ces figures et initiatives qui ont guidé la délimitation de nos terrains et déterminé les outils à utiliser.

¹⁸⁵ Les deux publications ont été éditées par VIP international.

¹⁸⁶ *Le Divan* après le premier numéro, et *Questions Psys* après 4 numéros.

Aussi cette recherche vise t-elle à dégager d'une part les logiques des acteurs/entreprises qui produisent des compositions/ des offres de sens pour répondre à une recherche définie prioritairement en termes de recherche de « sens », mais aussi d' « art de vivre » et de « mieux-vivre » ; et, d'autre part les logiques de rencontre entre les différentes ressources mobilisées, comment elles se mêlent, s'articulent, mais aussi comment elles peuvent être amenées à entrer en tension.

L'analyse de ces logiques permettra de mettre en évidence la constitution d'une sensibilité plus large, au vu de l'expansion de ces compositions de sens dans divers espaces sociaux. En ce sens, la nébuleuse psycho-philo-spirituelle, à la fois dans son hétérogénéité et son unité, sert de miroir pour observer des réorganisations et des ré-articulations de croyances, religieuses et areligieuses, dans le contexte des transformations contemporaine de la religion impliquant de regarder au-delà de ses frontières.

Il nous faut expliciter ici le choix de concentrer cette recherche sur des figures phares et leurs compositions de sens et de ne pas l'étendre au public auquel elles s'adressent. Nous avons vite pu constater que l'étude des offres de sens psycho-philo-spirituelles constituait un objet en soi, et qu'une enquête auprès du public afin d'en comprendre la réception et les usages en amont ferait l'objet d'une autre recherche ; la séparation de ces deux réalités s'imposait d'autant plus que nous nous attaquions à un objet diffus et méconnu dont la construction était complexe et participait pleinement du travail de recherche.

Toutefois, précisons qu'une partie de notre enquête de terrain a permis d'être en contact avec une demande qui interagit avec les offres psycho-philo-spirituelles ; ce fut le cas par le biais des observations participantes, mais aussi par l'observation des rubriques de lecteurs dans les revues étudiées et de certains forums internet.

L'enquête que nous avons menée est exclusivement qualitative et fait appel à plusieurs méthodes sociologiques. Nous avons à notre disposition diverses sources

que nous avons exploitées différemment en fonction de leur apport et de leur pertinence pour la compréhension des croyances et des logiques de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle.

C'est pourquoi nous situons notre démarche dans une méthodologie de type « compréhensif¹⁸⁷ ». Cette méthodologie procède par ajustements permanent des outils aux différents terrains observés : elle se distingue dès lors d'une méthodologie plus formelle qui prétend à un degré élevé d'exactitude dans la transmission de ses données. Or, la méthodologie mobilisée doit avant tout permettre de pouvoir explorer une réalité sociale suffisamment librement pour en dégager la richesse : l'analyse d'une « nébuleuse », par définition mouvante et synchrétique, impose nous semble-t-il une approche souple qui assume de procéder par tâtonnements pour mieux livrer une vue d'ensemble cohérente et significative.

Les sources écrites constituent la partie la plus importante de l'enquête de terrain ; elles recouvrent des contenus de revues, des ouvrages, des articles de presse, des données internet. Nous avons utilisé des contenus – dossiers, chroniques, éditoriaux- d'*Actualité des Religions* sur une période qui s'étend de la toute fin des années 1990 à 2005, et de *Psychologies magazine* de 1997 à aujourd'hui. Les principaux ouvrages utilisés recouvrent les essais des philosophes- André Comte-Sponville, Luc Ferry, Roger Pol-Droit, Pierre Hadot-, et les ouvrages écrits par les autres acteurs de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle qui publient en parallèle de leur autre activité– A. Desjardins, J. Castermane. Les articles de presse que nous avons utilisés sont tirés de la presse généraliste quotidienne et hebdomadaire et de la presse

¹⁸⁷ Voir J.C.Kaufmann, *L'entretien compréhensif*, Paris, Armand Colin, 2006. J.C.Kaufmann montre que l'un des ressorts de la sociologie compréhensive est l'articulation permanente entre données et hypothèses et la formulation d'hypothèses qui part du « bas du terrain » - la *Grounded Theory* formulée par Anselm Strauss. L'auteur s'intéresse plus particulièrement à la construction d'entretiens sur ce mode compréhensif qui consiste à considérer les hommes comme « des producteurs actifs du social, donc des dépositaires d'un savoir important qu'il s'agit de saisir de l'intérieur, pas le biais du système de valeurs des individus » (p.23). Toutefois, l'approche compréhensive peut déterminer des méthodologies autres que l'entretien selon un principe commun : « le terrain est déjà est la contrainte initiale [...] les hypothèses lancées ne sont pas formelles mais issues elles-mêmes de l'observation » (p.26), ce qui représente un renversement du modèle classique consistant à avancer des hypothèses puis de les tester grâce à un protocole d'enquête initialement établi.

spécialisée – le magazine *Nouvelles Clés* ; il s’agit là de sources complémentaires aux ouvrages et aux revues étudiées.

L’ensemble de ces sources donne accès aux discours dont découlent les compositions de sens psycho-philo-spirituelles, tout en permettant de dégager les entrecroisements, les convergences ou les écarts entre ces dernières. Chacun de ces discours est considéré en tant qu’il révèle un ensemble de croyances et de présupposés, et il ne s’agit donc en aucun cas de les évaluer en fonction de leur degré de pertinence par rapport aux critères de l’orthodoxie universitaire. Cette précision est particulièrement importante s’agissant des compositions philosophiques que nous étudions ici, car la compréhension de ce terrain exige un décentrement particulier par rapport à la conception de la philosophie comme savoir livresque par excellence qui se mesure à l’aune de critères universitaires.

Les données récoltées sur l’internet ont constitué un apport très important aux autres sources écrites. S’agissant des croyances nouvelles présentant un caractère très diffus, l’internet tend à s’imposer comme un support majeur de l’élaboration et de l’expression de bricolages libres de la régulation des orthodoxies; l’organisation sur le mode de l’horizontalité de l’univers internet substitue à la hiérarchisation classique des discours selon le statut social des acteurs dans un domaine spécifique l’égalité des échanges et des ressources explicatives. Ces réaménagements, qui comprennent les recompositions actuelles du croire, fournissent des nouveaux espaces où sont favorisées la démocratisation et l’instrumentalisation des ressources de sens à des fins pragmatiques. Les sites que nous avons principalement explorés fournissent des informations sur les nouvelles pratiques philosophiques : des sites et forums sont consacrés aux activités des cafés philos ainsi que des universités populaires. Les associations disposent elles-aussi d’un site particulier qui apporte de nombreuses informations complémentaires. De même, le site de *Psychologies magazine* s’est d’emblée voulu un espace de ressources, d’informations et d’interactions en complément du magazine. Enfin les interviews en ligne sont également abondantes et complètent celles que nous avons trouvées dans la presse classique.

En complément des sources écrites, nous avons réalisé une dizaine d'entretiens avec des figures participant de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle. Ces entretiens ont été réalisés sur le mode semi-directif : la grille d'entretien, très souple, a été adaptée en fonction du statut et des activités des acteurs dans la nébuleuse psycho-philo-spirituelle. Aussi, nous avons présenté notre problématique en termes très ouverts, et sans évoquer directement le milieu que nous avons délimité sous l'appellation « nébuleuse psycho-philo-spirituelle » ; les acteurs que nous avons rencontré aiment le plus souvent à souligner leur autonomie par rapport à certains réseaux ou encore face aux médias qui récupèrent le phénomène de la « quête de sens », et cherchent à éviter la stigmatisation qui accompagne la « vulgarisation » intellectuelle ou spirituelle. De manière générale, ils sont également tous très circonspects à l'égard des sensibilités ramenées, notamment par les médias, sous l'appellation « Nouvel Âge », ou bien des compositions taxées de « syncrétisme ». Aussi, il était intéressant d'évoquer les « nouvelles spiritualités » au sens large et d'inciter les acteurs à se situer et à définir leur démarche par rapport à cette catégorie.

Nous n'avons pas interviewé toutes les figures de la nébuleuse que nous avons identifiées : les entretiens ne constituent pas le matériau premier de cette recherche. Cela a constitué un choix méthodologique dont la pertinence s'est confirmée dans l'avancement de la recherche. En effet, nous avons constaté que certains entretiens ne fournissaient pas d'informations que nous n'aurions pu par ailleurs obtenir grâce aux autres sources disponibles : les acteurs de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle sont rompus à l'exercice de l'interview et les propos qu'ils peuvent tenir en entretien sont similaires à ceux que l'on trouve dans leurs ouvrages, leurs interviews, leurs conférences. Plus encore, ces sources peuvent se révéler plus riches qu'un entretien, dans la mesure où nous nous intéressons à ces offres de sens en tant qu'elles sont formatées à l'adresse du public. Le vécu personnel des acteurs est secondaire par rapport à leur discours que nous considérons comme constituant un modèle de composition du sens dépassant leur propre itinéraire.

Enfin, notre enquête de terrain a été complétée par des observations participantes à des conférences, ateliers des associations – Le « Forum 104 », le « Centre Dürckheim », et à un séjour sur place dans l'ashram d'A. Desjardins. Cela nous a permis en particulier d'observer les interactions avec le « public » et de voir à l'œuvre la pédagogie que les acteurs mettent en place pour répondre aux demandes qui leurs sont adressées.

II.4 Difficultés

Les principales difficultés rencontrées lors de cette recherche tiennent à la particularité de son objet, c'est-à-dire à sa nouveauté et à son caractère diffus.

Contrairement à des mouvements dont les frontières peuvent être bien définies dans le champ religieux ou même à ses marges, la nébuleuse psycho-philo-spirituelle ne bénéficie pas d'une telle visibilité : la sienne repose sur le développement de compositions de sens qui ne sont pas le fait d'un groupe, d'un milieu ou d'un réseau constitué comme tel autour d'une instance régulatrice. On ne peut que travailler sur des entrecroisements, des passerelles, des convergences thématiques et pratiques qui appartiennent à des dynamiques évoluant rapidement.

Aussi cette recherche s'est-elle inévitablement construite par tâtonnements successifs. On ne peut affirmer tout d'abord, sans déformer la réalité sociale, qu'une figure « appartient »- au sens que ce terme prend dans le domaine du croire-, à la nébuleuse psycho-philo-spirituelle. La désignation de cette nébuleuse a une valeur avant tout heuristique et vise à dégager la formation de compositions du croire qui, bien qu'ayant nous semble-t-il une influence forte sur la culture contemporaine du « sens », ne s'orientent pas vers la constitution d'un mouvement dûment établi de type religieux. Simultanément, cette nébuleuse nous paraît représenter un objet très pertinent pour comprendre certaines grandes tendances du croire aujourd'hui : la

religion classique étant fortement décomposée, les croyances et les pratiques étant soumises à un processus d'individualisation qui se traduit par l'effondrement des pratiques collectives reposant sur la reconnaissance partagée d'un système de sens transcendant, les croire(s) se constituent de façon largement plus aléatoire et plus flottante. Ils accélèrent de ce fait les entrecroisements entre les ressources disponibles et les « bricolages » qui échappent aux contraintes de la régulation institutionnelle traditionnelle, tout en contribuant directement à l'établissement d'autres modèles normatifs. Par conséquent, le caractère relativement éclaté des terrains enquêtés dans cette recherche est aussi très révélateur des réorganisations de l'espace du croire, où se rencontrent et interagissent des milieux et des ressources auparavant bien compartimentés.

Ces spécificités font apparaître d'autres difficultés qui sont liées à la complexité du statut de certaines figures et ressources alimentant la nébuleuse psycho-philo-spirituelle. Cette complexité tient au fait qu'il peut s'affirmer une résistance à penser qu'elles peuvent participer d'un nouveau croire. La nébuleuse psycho-philo-spirituelle déborde la religion classique, et ne peut être identifiée à la catégorie des NMR : il s'agit par conséquent d'une réalité qui peut échapper aux cadres dominants de la sociologie des religions, ce qui nécessite un travail supplémentaire de légitimation d'une telle recherche. En outre, cela a exigé d'adapter constamment et au mieux les outils disponibles aux terrains enquêtés ; en aucun cas, nous ne pouvions importer et "plaquer" des outils et des schèmes explicatifs servant à l'analyse des phénomènes relevant de la religion classique¹⁸⁸, même si la sociologie des religions a constitué tout au long de cette recherche le cadre de réflexion privilégié. Nous pensons toutefois que le travail de construction de l'objet que nous avons effectué participe pleinement du travail d'analyse et de recherche, et qu'il constitue donc en lui-même un apport à la sociologie du croire. C'est pourquoi nous pensons également que les

¹⁸⁸ Ce nous ramène aux principes de l'approche compréhensive, qui consiste à privilégier une méthodologie ouverte à un « modèle fort » qui certes se réclame d'une plus grande scientificité mais n'est pas adapté pour rendre compte de certains phénomènes ; sur cette question voir O. Schwartz, « L'empirisme irréductible », in N. Anderson, *Le Hobo*, Paris, Nathan, 1993.

difficultés que nous venons de rendre compte, loin d'être seulement des obstacles au bon déroulement de la recherche, participent simultanément de son intérêt.

III. La philosophie pratique dans l'espace de la quête contemporaine de « sens »

Nous proposons d'explorer dans ce chapitre les entreprises marquantes qui ont participé de la construction de la philosophie pratique en France. Ces entreprises recouvrent des pratiques qui affirment une discontinuité plus ou moins forte avec l'orthodoxie universitaire et l'enseignement académique. Nous verrons comment cette philosophie s'est cristallisée autour de nouvelles pratiques d'échange et d'apprentissage visant la formation individuelle, mais aussi dans le même temps, dans des livres d'un nouveau type.

III.1 Des livres-entreprises pour une philosophie « démocratique »

Le phénomène de la philosophie pratique renvoie à plusieurs « offres » et plusieurs supports. Il a bénéficié, nous l'avons dit, d'une visibilité particulière dans la sphère publique, au travers d'initiatives qui ont véhiculé un projet de démocratisation de cette discipline pour répondre à des questionnements existentiels. Nous proposons ici de revenir à certaines de ces initiatives pour mieux comprendre la manière dont elles se situent par rapport à la « quête de sens » contemporaine.

III.1.1 Les Cafés Philo : la philosophie dans la rue, entre libre-parole et encadrement de la parole

Les Cafés Philo ont dès leur apparition revendiqué une visée bien distincte de l'université. A l'origine du premier Café Philo en France, Marc Sautet (1947-1998), accompagné de quelques amis, a revendiqué une pratique philosophique démocratique, qui renoue avec les principes du débat citoyen. Docteur en philosophie, M. Sautet a enseigné dans le secondaire puis comme Maître de Conférences à l'Institut d'Études Politiques de Paris jusqu'en 1996. Il se spécialise dans la philosophie de Nietzsche auquel il a consacré une série de travaux¹⁸⁹. Parallèlement à sa carrière universitaire, il se consacre à l'animation de Cafés Philo, crée l'association « les Philos », et dirige peu avant sa mort un cycle d'initiation à la philosophie dans le cadre de l'Université de la Culture Permanente de Paris X-Nanterre. En 1992, il ouvre un « cabinet de philosophie », déjà inauguré en Hollande, pour accueillir des particuliers dans un cadre libéral, en s'inspirant de la méthode psychanalytique. Ces différentes initiatives, dont M. Sautet revendiquait la rupture avec l'orthodoxie universitaire, ont fait de lui une figure assez controversée : critiqué par certains médias relayant une certaine réticence à l'égard des entreprises de vulgarisation et de la nature de la nouvelle demande de « sens »¹⁹⁰, il n'a jamais bénéficié en outre de l'approbation des

¹⁸⁹ Voir ; *Nietzsche et la Commune*, Le Sycomore, 1981 ; *Nietzsche pour débutants*, en collaboration avec Patrick Boussignac, La Découverte, 1985 ; révision de la traduction, annotations et commentaire de *Pour une généalogie de la morale, Par delà le bien et le mal, Le gai savoir*, dans la collection « Classiques de la philosophie » au Livre de Poche, 1989-1993 ; Commentaire de la correspondance de Nietzsche et de Cosima Wagner, en collaboration avec Stefan Kampfner, Éditions du Cherche Midi, 1995. M. Sautet a également été l'auteur d'*Un café pour Socrate*, éditions Robert Laffont, 1995, et de ; *Les philosophes à la question*, recueil d'interviews imaginaires avec les piliers de la philosophie occidentale, Éditions J.C. Lattès, 1996, de ; *Les femmes, de leur émancipation*, J.C. Lattès, 1996, et de ; *À quoi sert la philosophie ?*, Éditions Pleins Feux, 1997.

¹⁹⁰ A titre d'exemple, les critiques ayant alors été nombreuses, citons cet article du *Monde* datant de 1996, évoquant une « demande dont l'existence est incontestable et le sens confus », constatant le besoin de « parler et d'être entendu », et s'interroge ; « Est-ce donc à la philosophie que ces solitudes s'adressent ? », puis, plus loin, évoque, « les visions simplificatrices de la psychanalyse ou de l'histoire de la philosophie qui sont omniprésentes dans les discours des animateurs de débats philosophiques ». « Dialoguer assis, penser debout », *Le Monde*, 7 juin 1996.

philosophes orthodoxes représentant la sphère académique¹⁹¹. Pour d'autres il reste l'un des principaux initiateurs d'un renouvellement de la philosophie dans les années 1990. De nombreux hommages sont rendus à M.Sautet sur les sites Internet consacrés aux Cafés Philo, qui saluent sa personnalité et ses initiatives, comme le fait ici l'un de ses anciens collaborateurs :

« Marc Sautet avait-il un avant et un après Cafés Philo ? Je ne le crois pas. Son intuition aiguë nous montra très vite que cette forme de rencontres recelait un potentiel immense, non seulement pour la philosophie en général, mais aussi pour chacun d'entre nous et notre manière de vivre ensemble. Et cette intuition provenait chez lui d'un souci très ancien, authentique, pour le bien commun et la justice. Si Marc s'est révélé dans cette aventure, il ne s'est pas inventé à ce moment-là. Bien au contraire, avec un réel souci de vérité, il a su revenir aux questions, à l'interrogation, et inaugurer une introspection jubilatoire de la pensée¹⁹².»

C'est en 1992 que M.Sautet anime au *Café des Phares* dans le quartier parisien de la Bastille le premier Café Philo, qui demeure jusqu'à aujourd'hui l'un des plus populaires : il continue d'accueillir jusqu'à 150 personnes le dimanche matin¹⁹³. Les principales règles qui assurent le déroulement d'un Café Philo sont définies par l'association « Les Philos »¹⁹⁴, à l'origine de la création de plus de la moitié des Cafés Philo en France, estimés à l'heure actuelle à 170 en France et dans une vingtaine de pays étrangers. Le projet formulé par M. Sautet et son groupe était de faire revivre la philosophie pour le plus grand nombre, sur un mode non « professoral » ; le but n'est pas de distribuer un enseignement, ni de placer les participants dans une position de passivité face à un expert du savoir philosophique, mais d'inciter chacun à

¹⁹¹ J. Diament en rend compte dans son étude sur les Cafés Philo ; « Controverses entre Cafés Philo et universitaires », *Les « Cafés de Philosophie. Une forme inédite de socialisation par la philosophie »*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 24-28.

¹⁹² Pascal Hardy, hommage à M. Sautet, sur le site www.philos.org

¹⁹³ Cf. annexe 4.

¹⁹⁴ « Les Philos » sont une association loi 1901, fondée par la première équipe du Café Philo des Phares. Composée d'une quarantaine de personnes bénévoles, elle comprend plusieurs groupes, dont le comité de rédaction du mensuel *Philos* (disponibles dans les cafés concernés, quelques librairies dont la FNAC), la « charte des Cafés Philo » et le secrétariat de l'association. Elle est notamment chargée d'initier l'ouverture de nouveaux Cafés Philo, de chercher des modérateurs et de faire connaître par affichage et voie de presse l'activité des Cafés Philo dans différentes villes. Elle organise également les Rencontres Internationales des Cafés Philo qui réunissent l'ensemble des modérateurs, et qui se sont déroulées pour la première fois le 9, 10 et 11 Mai 1997 à Marseille.

s' « exprimer » sur un thème et à respecter la parole de l'autre dans un débat collectif. Plusieurs thèmes sont proposés à chaque début de séance par les participants et l'un d'entre eux est choisi à l'issue d'un vote à mains levées ; la personne ayant proposé le thème retenu introduit et conclut le débat.

Les sujets débattus dans les Cafés Philo sont divers, ils peuvent tout aussi bien tourner autour d'une notion conceptuelle qu'évoquer plus directement un fait de société. Voici des exemples de sujets choisis ces dernières années cités par l'association « Les Philos » : Qu'est ce qu'être marginal ?; Pourquoi avons-nous tant besoin de croyances ?; Qu'est-ce qui fonde la loi ?; Le pouvoir des mots ; La mort ; Peut-on tout dire ?; La vérité va-t-elle revenir à la mode ?; Penser l'absolu ; Faut-il redéfinir l'acte révolutionnaire ?; Peut-on encore sans rire parler de démocratie ?. Pour les responsables de l'association, il n'existe aucun « sujet philosophique en soi », car tout sujet leur semble pouvoir être abordé sous un angle philosophique : le principe est clairement de privilégier une « attitude », une manière de recevoir et d'analyser les événements, sur le contenu à proprement parler du savoir philosophique ; c'est là une tendance générale qui caractérise la philosophie pratique.

Comme il ne s'agit pas pour l'animateur de réellement « convaincre », ni pour les participants d' « imposer » leurs idées, M. Sautet voit dans les Cafés Philo une occasion donnée aux individus de « se hisser au-dessus des préjugés »¹⁹⁵. Une telle ambition vient s'appuyer de la référence à la pratique antique de la *maïeutique* connue au travers de Socrate. La maïeutique est l'une des notions remises au goût du jour par les nouvelles offres philosophiques¹⁹⁶ : elle signifie que la problématisation des idées et l'intervention du philosophe questionnant la logique de l'interlocuteur pour mieux déstabiliser le raisonnement « tronqué » – ainsi de Socrate face aux sophistes qui manipulaient le langage pour desservir leur intérêt propre –, amène le sujet à délaisser

¹⁹⁵ « Le silence des phares », *Télérama Paris*, n°274, 18 mars 1998.

¹⁹⁶ Voir D. Ramirez « Pour une éthique de l'animation du Café Philo. Quelques réflexions préliminaires », 15 février 2007, site du Café des Phares, www.cafe-philos-des-phares.info

ses convictions pour approcher la « vérité »¹⁹⁷. En se réappropriant l'usage de cette technique dialectique, les leaders des Cafés Philo revendiquent aussi une certaine authenticité, tout en légitimant le fait de replacer la philosophie au « cœur de la cité » pour toucher le plus grand nombre.

III.1.1.1 Favoriser l'expression personnelle et l'horizontalité des échanges

Pour l'association Les Philos, tout débat, même quand il s'attache à une thématique en apparence complexe, doit mobiliser des « exemples concrets », mais aussi laisser la place à l'expression des « sensations » et des « émotions »¹⁹⁸. En effet, les Cafés Philo doivent inscrire leur projet à l'extérieur des normes intellectuelles qui balisent l'usage traditionnel de la philosophie. Corrélativement, la participation n'est soumise à aucune exigence de ce type, ceci s'articulant d'ailleurs à la critique que M. Sautet avait initiée de la culture des élites et de leur domination dans le champ social. Ainsi est-il précisé, dans la déontologie de l'association, que les animateurs doivent se montrer particulièrement vigilants par rapport à toute « discrimination » qui serait basée sur les différences de niveau culturel entre les participants. Ces règles de base peuvent ainsi déboucher sur une formulation plus franche d'un idéal égalitaire appuyé d'une critique de certains aspects de la société actuelle, qui, selon les responsables de l'association serait de plus en plus prisonnière d'un « enfermement catégoriel de la pensée ». Dans cette optique, le Café Philo est perçu comme un véritable espace

¹⁹⁷ *Le Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, de L-M. Morfaux, Armand Colin, Paris, 1980, donne de la « maïeutique » la définition suivante : « Méthode par laquelle Socrate, fils d'une sage-femme, cherchait, comme sa mère accouchait les corps, à « accoucher » les esprits, pour faire découvrir à ses interlocuteurs la vérité qu'ils portent en eux sans le savoir ; elle repose sur l'idée que la science ne se communique pas, mais que chacun la porte en soi-même par une réflexion bien conduite ». Cette définition met bien en valeur le pouvoir du sujet et sa capacité à accéder à une réalité autre que celle livrée par sa subjectivité immédiate, par l'intermédiaire d'un autre « supposé savoir », qui le guide dans ce cheminement intérieur. On peut mieux comprendre ainsi que certains philosophes soient tentés de faire le lien entre cette technique ancienne et la dimension psychologique-thérapeutique qui accompagne la quête de sens contemporaine.

¹⁹⁸ Association Les Philos, www.philos.org

démocratique capable de représenter l'hétérogénéité de la société civile : les initiateurs se félicitent de voir se côtoyer lors des réunions des personnes de tous horizons, « SDF, étudiants ou cadres ». La dénonciation d'un monde dominé par « l'argent, le pouvoir et le prosélytisme » se renforce là-encore d'une référence à la démocratie grecque comme organisation sociale et politique non encore pervertie.

Ces convictions doivent d'ailleurs passer par l'attitude des animateurs – ils sont fréquemment appelés les « médiateurs » afin de mettre en valeur l'horizontalité des échanges avec les participants -, qui sont chargés de veiller au bon déroulement du débat, d'intervenir pour le faire évoluer, et d'affiner les concepts. Un animateur ne peut en aucun cas prétendre à une rémunération, car de même que la participation est libre et gratuite – il suffit de prendre une consommation- l'animateur ne doit pas exercer dans une finalité mercantile ; le Café Philo doit rester une activité « désintéressée ». Les conditions requises pour devenir médiateur ne se réfèrent pas aux critères universitaires ; toutefois, les Cafés Philo n'entendent pas s'opposer frontalement à la logique universitaire, mais proposer une démarche « complémentaire », correspondant davantage à une « pratique ». On soulignera l'importance donnée ici-encore au rattachement de la philosophie au concret du vécu ; cette équation, reposant sur l'idée qu'il s'agit pour la philosophie d'en revenir à des objectifs initiaux – on se réfère à un passé idéalisé où se pratiquait une philosophie en phase avec les problématiques « réelles » des individus - , est le cœur du projet des Cafés Philos et un argument fort qui participe de la construction de leur légitimité auprès du public.

III.1.1.2 La valorisation d'une forme alternative d' « engagement »

Les compétences requises pour être reconnu en tant qu'animateur de Café Philo sont fréquemment associées à des qualités telles que l'« écoute » et le « respect » de la parole d'autrui, tandis que leur culture philosophique peut tout à fait

avoir été acquise en autodidacte ; le médiateur doit être capable de se mettre « en retrait » et surtout, éviter tout « prosélytisme » ; de même, il doit empêcher que se substituent au débat les discussions « cafés du commerce » ou « les conférences des uns et des autres »¹⁹⁹. Si tout sujet peut être abordé sans *a priori*, il s'agit pour le médiateur d'éviter toute conclusion définitive ou parti-pris ; en matière de politique par exemple, le but ne sera pas de faire directement part de ses choix mais de réfléchir aux conditions mêmes de la politique et de la citoyenneté en démocratie.

C'est en ce sens que M. Sautet proposait comme alternative à « l'action collective », « la réflexion collective »²⁰⁰. Autrement dit, les Cafés Philo se proposent de rétablir une forme de citoyenneté et d'engagement qui serait adaptée au contexte contemporain ; ceci peut apparaître pour certains d'autant plus crédible que le politique est aujourd'hui communément perçu comme étant incapable d'entretenir des convictions fortes et d'impulser une réelle implication des individus ; l'effacement des identités politiques et des principales formes d'engagement actif, fonctionnant dans une société qui se représentant elle-même comme une « société de classes », ont progressivement marginalisé la croyance en l'efficacité de la lutte collective, de même qu'ont régressé les différentes formes de militantisme socio-politique. Tout au moins ont-elles profondément changé : si des mouvements d'un genre nouveau font surface aujourd'hui - on peut penser aux courants altermondialistes qui rassemblent une contestation globale et multiforme des modèles sociaux, politiques, économiques et culturels dominants -, le politique est de plus en plus confronté à des représentations sociales qui mettent en avant son impuissance à résoudre certains problèmes ou à véritablement améliorer la vie des individus. Ces représentations influent sur diverses entreprises qui entendent mettre l'accent sur la responsabilité individuelle et repensent ainsi les conditions même d'un changement de la vie sociale.

Dans la nouvelle philosophie pratique, il est intéressant d'observer comment s'emboîtent les questions relevant de la sphère publique et celles qui sont

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ « Le silence des phares », *op.cit.*

traditionnellement imparties à la sphère privée. Les Cafés Philo articulent les thèmes liés à la «quête de sens» individuelle et les questionnements sur le sens des mutations des sociétés contemporaines ; ils présentent une version de l'individualité avec la reconnaissance de la «singularité», de la pluralité des choix et des convictions, tout en réaffirmant le besoin de recréer du débat au delà des jugements d'«opinion». Ainsi les Cafés Philos se veulent des espaces d'«expérimentation» individuelle, tout en réhabilitant une certaine expérience collective, de fait revisitée. L'une ou l'autre de ces deux dimensions peut d'ailleurs prendre le dessus sur l'autre et faire apparaître un certain flottement entre motivations d'ordre politique et motivations d'ordre psychologique. Ainsi M. Sautet affirmait-il :

« Beaucoup de gens qui vont voir des thérapeutes se trompent. Leur angoisse peut être tout aussi bien liée à quelque chose que nous vivons collectivement et pas à un problème personnel. Leur inquiétude, elle a un centre de gravité qui n'est pas dans leur vie mais dans l'actualité»²⁰¹.

L'importance qui est accordée au vécu, aux affects, au témoignage de l'expérience personnelle, est bien montrée en outre par la mise en place dans le sillage des Cafés Philos de «cafés psycho». En effet, leur initiatrice Maud Lehanne, thérapeute, explique :

« J'ai longtemps fréquenté les Cafés Philo, et je me suis rendue compte que les gens repartaient frustrés au bout de deux heures consacrées à manipuler des concepts(...)Au fond, ils auraient préféré parler d'eux »²⁰².

Les Cafés Philo jouent un rôle non négligeable dans l'affirmation d'une philosophie pratique. Ils manifestent de la manière la plus évidente la transformation de la discipline à l'extérieur du champ universitaire et sa recomposition dans un domaine *expérientiel* et *existentiel* hétérodoxe. Transformation traduite en premier lieu par son ouverture sur le grand public et l'écart pris et assumé avec les normes

²⁰¹ « Dialoguer assis, penser debout », Le Monde, 7 juin 1996.

²⁰² « Cafés à la mode. La psychologie de comptoir », Le Point, n°1309, 18 octobre 1997.

académiques, qui inaugurent l'entrée des offres philosophiques sur le « marché » du sens, lequel est particulièrement marqué aujourd'hui par l'idée d'une recherche personnelle et ouverte qui se veut opposée à toute forme de « dogmatisme » idéologique.

Si l'une des spécificités des Cafés Philos est de revendiquer une autonomie par rapport aux normes universitaires afin de revaloriser une philosophie « populaire », la philosophie pratique recouvre d'autres entreprises proposant une formule entre la démocratisation des connaissances et l'importation d'un modèle classique de l'enseignement de la philosophie. Elles permettent de découvrir plus largement les logiques de la réhabilitation de la philosophie dans le champ contemporain du sens.

III.1.2 Ni Université, ni café...

Les Cafés Philos, de par l'originalité de leur projet qui s'affirmait très en marge des normes d'enseignement et de diffusion de la philosophie, ont largement attiré l'attention des médias, que ceux-ci approuvent l'initiative ou au contraire la critiquent en dénonçant la pratique d'une "pseudo" philosophie. De fait, si l'on peut reconnaître que toute entreprise de vulgarisation comporte toujours des risques, la formule des Cafés Philo l'est particulièrement étant donné la rigueur académique à laquelle cette discipline est classiquement associée. Or, d'autres lieux de pratique « démocratique » de la philosophie, apparus dans le sillage des Cafés Philo entendent éviter les écueils généralement prêtés à ces derniers en se dotant d'une légitimité différente.

Ces lieux refusent plus particulièrement les règles de débat propres au Café Philo, qui privilégient la liberté de la parole et la participation de tous ; ainsi M.Sautet encourageait nettement la spontanéité des interventions jusqu'à valoriser la dimension « passionnelle » des débats. Si bien que les Cafés Philo ont pu être perçus comme des lieux populaires mais bien souvent dans le sens négatif du terme, ne pouvant prétendre

ainsi à une pratique sérieuse de la philosophie ni à une quelconque forme alternative d'apprentissage. Alors que les Cafés Philo ont été repoussés aux marges du savoir et de la culture officielle, ces autres initiatives ont donc promu un autre style de pratique de la philosophie tout en continuant d'exploiter sa popularité à l'intérieur de la quête contemporaine de sens ; elles donnent par conséquent un éclairage supplémentaire sur ces nouveaux bricolages de la philosophie tout en montrant comment la philosophie pratique est susceptible de s'étendre à un public culturellement et socialement assez hétérogène.

III.1.2.1 Le cas des « Mardis de la Philo »

Les « Mardis de la Philo » sont une association organisant plusieurs cycles de conférences hebdomadaire tenues dans un prestigieux bâtiment du quartier Saint-Germain des Près, à Paris²⁰³. Cette entreprise, qui se distingue de par son organisation des Cafés Philos, alimente la tendance consistant à faire de la philosophie un outil de décryptage de la société contemporaine. L'ambition des « Mardis de la Philo » est ainsi présenté :

« Les Mardis de la philo ont pour ambition de mettre la pensée des grands philosophes à la portée des non-philosophes et s'adressent en particulier à ceux dont les connaissances en philosophie ne sont qu'un lointain souvenir. Ils ont pour vocation d'exposer les concepts philosophiques de façon simple, claire et vivante, sans la barrière d'un langage complexe. Les Mardis de la Philo ne sont ni une école de méditation, ni un Café Philosophique et sont libres de toute attache confessionnelle. Les Mardis de la Philo proposent des conférences animées par des professeurs de philosophie chevronnés ou des experts choisis pour leur talent pédagogique et leur ouverture d'esprit.»

²⁰³ Cf. annexe 6.

Le statut des « Mardis de la Philo » est celui d'un organisme de formation professionnelle agréé²⁰⁴, constitué en SARL, et fonctionnant comme une association, sous la direction de Florence de Lamaze. Il ne bénéficie d'aucune subvention publique ou privée. Cette entreprise est née de l'initiative de F. de Lamaze, dans le sillage d'une expérience qu'elle avait menée avec un groupe d'amis qui consistait à organiser des réunions en petit comité autour d'un ami professeur de philosophie qui leur donnait des cours d'histoire de la philosophie. Elle parle volontiers de la personnalité et la présence de ce philosophe hors-norme, « très érudit et très brillant », un « grand communicant » qui n'avait rien des « défauts classiques d'un mandarin ou d'un universitaire bien assis ». En fait, cet homme éprouvait à l'époque certaines difficultés qui ont incité F. de Lamaze à lui proposer une rémunération et une activité pour « l'aider à vivre bien ce qu'il aurait mérité s'il avait suivi les méandres politiques de l'université ». C'était au début des années quatre-vingt-dix, et elle reste fortement marquée par les échanges qui se sont créés au sein de ce cercle d'amis passionnés de philosophie ; il s'agissait de personnes engagées dans une vie active, ayant suivi des études supérieures, mais ne travaillant pas dans des milieux intellectuels. Elle reconnaît être une néophyte en matière de philosophie; avant d'initier les Mardis de la Philo, elle a travaillé pendant vingt-cinq ans dans une profession commerciale, dans le marketing d'abord, puis pendant les dernières années de cet itinéraire professionnel dans une agence de publicité, pour laquelle elle était chargée de la communication. Cette agence ayant connu des difficultés financières avant de fermer, elle s'est interrogée sur les possibilités d'entreprendre quelque chose de radicalement différent ; forte de son expérience partagée autour de la philosophie, elle décide de la systématiser et d'ouvrir un lieu spécifique : les « Mardis de la Philo » font leurs débuts en 1996.

²⁰⁴ Cela implique entre autres que les cycles de conférences peuvent être pris en charge par les entreprises au titre de formation professionnelle. Notons qu'aujourd'hui, les entreprises, en particulier lorsqu'il s'agit de groupes très compétitifs, recourent de plus en plus aux méthodes qui visent le développement ou l'épanouissement individuel pour renforcer la motivation et l'implication de ses agents. C'est un phénomène qui s'est largement déployé à partir des années 70 avec, entre autres, l'utilisation de l'analyse transactionnelle dans le secteur des relations humaines. Si la formation professionnelle n'est qu'une option minoritaire pour les « Mardis de la Philo », il est intéressant de savoir qu'ils le proposent. Sur les enjeux de la formation en relations humaines dans l'entreprise, on peut renvoyer à ; J. Jaeger, « Relations humaines : le travail en-chantant », in *Thérapies de l'âme, l'inflation du psychologisme*, Éditions Autrement, n°43, octobre 1982, pp. 161-168.

Bien informée du succès des Cafés Philo, en plein développement au milieu des années quatre-vingt-dix, F. de Lamaze entend promouvoir un enseignement de la philosophie qui s'adresserait également aux non-initiés, mais qui reprendrait le style des conférences classiques. En effet, les principes des Cafés Philos ne correspondent pas à ses critères d'une bonne transmission du savoir : ils se rapprocheraient selon elle d'une grande « assemblée générale » dans laquelle « chacun vient avec son sujet », et au final, cela lui semble « très décousu ». Si bien qu'elle commence par rechercher des professeurs ayant le profil qui lui semble adéquat ; elle exige de leur part un « langage accessible », mais aussi d'être « drôles et décontractés ». Par ailleurs, les intervenants des « Mardis de la Philo » sont tous des représentants de l'université, des grandes écoles, ou de la recherche : certains sont aussi médiatisés comme c'est le cas de Raphaël Enthoven, qui enseigne également à l'Université Populaire de Caen dirigée par Michel Onfray²⁰⁵.

III.1.2.2 L'intérêt pour la philosophie morale et la philosophie des religions

Si les choix thématiques des « Mardis de la Philo » sont diversifiés, ils recouvrent des sujets de philosophie générale, d'histoire de la philosophie, de philosophie de l'art, de philosophie des religions, certains suscitent un intérêt particulier.

Au début des « Mardis de la Philo », F. de Lamaze dit avoir souhaité établir une « solide introduction à l'histoire de la philosophie », ce qu'elle aurait elle-même reçu lors des réunions privées animées par son ami philosophe. Elle accordera aussi

²⁰⁵ Parmi les autres conférenciers; Michel Blain, Monique Castillo, Olivia Gazalé, André Akoun, Jean-Michel le Lanou, Bernard Blistène, Jean Stassinnet, Jean Montenot. Ces derniers sont rémunérés avec l'argent des entrées et des abonnements aux « Mardis de la Philo », dont les tarifs s'élèvent de 150 (un cycle de 6 conférences pour les anciens adhérents, 175 pour les nouveaux) à 450 (abonnement toutes conférences pour les nouveaux adhérents, 380 pour les anciens).

une place de choix à la philosophie morale qui représente à ses yeux la partie de la philosophie la plus proche de « l'expérience de chacun » ; elle met en place une étude des grandes doctrines morales intitulée « Le bien, le mal ; le regard des grands philosophes », en passant par Socrate, les Épicuriens, les Stoïciens, et par des contemporains tels que Sartre et Lévinas. La philosophie morale renvoie aussi bien à une interrogation sur le statut de l'individu dans la société contemporaine, qu'à la question du fondement des « valeurs » ; les conférences de philosophie morale sont celles qui rencontrent la plus forte audience parmi tous les cycles proposés.

Il se trouve que la philosophie morale a effectué un retour relativement récent, qui peut être daté à la fin des années 1980 en France, et que la place qui lui a été alors impartie peut être renvoyée à une rupture nette avec la tendance dominante dans les années 1970 consistant à isoler des grandes orientations de la philosophie la réflexion sur la morale en la jugeant rétrograde et conservatrice. Ce regain d'intérêt pour la philosophie morale peut être ici mis en perspective avec la question de la religion et le statut qui lui accordé dans le domaine des questions éthiques.

F. de Lamaze établit spontanément un lien entre philosophie et religion. Elle explique cela en référence à sa « génération », celle de l'après-guerre et du baby-boom, qu'elle identifie en premier lieu à la « libération de la femme ». Pour elle, beaucoup d'entre eux ne connaissent pas ou peu la religion, mais ont tous une « appartenance traditionnelle à une religion » et n'ont pas « tourné le dos à la religion ». Elles les voit davantage « se poser des questions » à une étape particulière de la vie qu'elle caractérise par le « doute » et la « remise en question ». Ce type de constat concerne une catégorie d'individus bénéficiant d'une assise sociale et d'acquis suffisamment importants pour s'engager dans une activité dédiée à la réalisation personnelle. Si sa génération a connu la libération des contraintes religieuses exercées sur la sphère privée, F. de Lamaze pense que la philosophie donne des outils pour ré-interroger ses attentes vis-à-vis de la religion, pour décider ou de la mettre définitivement de côté ou au contraire de s'y rattacher d'une autre manière. C'est pourquoi elle veut proposer au travers des « Mardis de la Philo » une approche

« anthropologique », qui ne soit ni « prosélyte ou didactique ». F. de Lamaze se dit « agnostique » : pour autant, la religion constitue bien un thème central des « Mardis de la Philo » en ouvrant un espace de confrontation des religions et de leurs spécificités. Ainsi, l'un des objectifs présentés est de concilier l'exploration de la tradition chrétienne avec la découverte des autres religions telles que l'Islam, qui susciterait une curiosité nouvelle.

La relation entre cette ouverture sur le champ religieux et le thème de la « quête de sens » qui mobilise nouvellement des ressources philosophiques, se donne dès lors à interroger. Or, il semble ici que cette question du « sens » est modelée par l'aspiration générale à l'acquisition de nouveaux outils intellectuels ; la construction d'un savoir philosophique est de fait considérée comme une voie privilégiée pour accéder à l'épanouissement intérieur. Bien que les « Mardis de la Philo » entendent se rapprocher du modèle universitaire et paraissent laisser moins de place que les Cafés Philo à l'expression de la subjectivité individuelle, les choix opérés par F. de Lamaze n'en sont pas moins ajustés à une certaine demande d'un sens existentiel que chacun peut élaborer en piochant dans diverses ressources. Pour elle, la notion de « quête de sens » signifie avant tout une quête de « compréhension » d'un « monde en mouvement ». Elle évoque en ce sens l'idée d'un « désenchantement » du monde, ainsi que le « foisonnement d'informations » auquel les individus seraient confrontés. La philosophie pourrait alors constituer un fond de ressources permettant de prendre de la « distance » et de cultiver un « esprit critique ». Ainsi, bien qu'elle dénonce une certaine instrumentalisation de la « quête de sens », notamment par les « médias », F. de Lamaze parle, à l'instar des autres acteurs de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle de la recherche d'un « art de vivre ». Là encore, elle mentionne la rupture entre sa génération et celle de ses parents entraînant une autre conception de la réalisation de soi : elle évoque non sans une certaine ironie les années où l'on cherchait à développer son potentiel créatif au travers de « la peinture, la poterie ou le macramé » ; elle pense qu'aujourd'hui la priorité porte sur la confrontation avec la réalité et le monde dans sa diversité et sa pluralité.

Si cette façon de mobiliser la philosophie pour un « art de vivre » fait donc intervenir une dimension psychologique, au sens où elle implique bien un certain objectif de construction de soi pour changer sa manière d'être au monde, F. de Lamaze affirme pourtant que les « Mardis de la Philo » se devaient de présenter une ambition très claire qui ne suggère aucun glissement vers un « travail de type psychologique ». Cette tension semble en fait s'expliquer selon nous par le refus d'être assimilé à une forme de vulgarisation philosophique caractérisée par des glissements très visibles vers le « développement personnel ». Bien que les « Mardis de la philo » répondent également à des préoccupations liées au mieux-vivre et à la culture de l'intériorité individuelle, F. de Lamaze tend à assimiler l'orientation psychologique à une philosophie de bas niveau : c'est pourquoi le projet de construction de soi n'est pas ici explicite mais implicite, afin de mieux valoriser un apprentissage qui se veut « objectif » et « scientifique ».

Parallèlement, cette conception de la pratique philosophique se vit comme une alternative à un idéal spirituel qui apparaît « dépassé ». Ici la grille de lecture « philosophique » est sous-tendue par l'adhésion aux valeurs du doute, du relativisme, ainsi que d'une volonté de mise à distance du monde. La disqualification devenue extrêmement commune de la prétention à la vérité, des idéologies, du dogmatisme, est un mouvement tout à fait favorable à la légitimation de la philosophie dans le domaine de l'existential : en effet, tout en permettant de relativiser les normes socialement établies, l'actualisation de ressources philosophiques donnent en contrepartie l'accès à des valeurs éthiques globales et consensuelles.

III.1.2.3 L'Université Populaire de Caen

L'Université Populaire de Caen a été créée en 2002 par le philosophe Michel Onfray²⁰⁶. M. Onfray est né en 1959, docteur en philosophie, il a enseigné pendant dix-neuf ans dans les classes terminales d'un lycée technique de Caen. Interrogé sur son absence de carrière à l'université, il rétorque :

« J'avais vu que l'université était un endroit où l'on ne pensait pas, où il fallait reproduire le système social. J'avais déjà une sensibilité libertaire. Je n'aime ni commander ni obéir, pas davantage guider [...]J'ai eu envie de garder ce qu'il y a de mieux dans l'université et ce qu'il y a de mieux dans le café philo. Ce qu'il y a de mieux dans l'université, c'est le contenu. Ce qu'il y a de moins intéressant, c'est la transmission d'un savoir officiel, souvent idéaliste, souvent spiritualiste, souvent chrétien, souvent laïque au sens néo-chrétien. Un certain nombre d'auteurs sont oubliés. Je trouve très bien que l'on enseigne Platon, Descartes et Kant, mais je trouverais bien qu'on enseigne les cyniques, Helvétius, D'Holbach, Feuerbach. Cela ne ferait pas de mal, en cette période de retour du religieux, de lire la Contagion sacrée. Des cafés philo, je voulais garder l'absence de diplôme à l'entrée ; à la sortie, l'absence de contrôle des connaissances, la gratuité financière. Mais aussi le fait qu'on vient si on veut, comme on veut, quand on veut.²⁰⁷»

Un tel discours de justification vient ainsi appuyer et légitimer l'image que M. Onfray a construite auprès du public et des médias. En 2002, celui-ci démissionne de l'Éducation nationale et consacre son temps à l'écriture et à l'enseignement au sein de l'université populaire. Il est l'auteur de plus d'une vingtaine d'ouvrages dans lesquels il explore la philosophie « pré-chétienne » et en particulier la philosophie « hédoniste » : il s'essaie à l'appliquer dans des problématiques contemporaines telles que la question de la « jouissance » et de la réhabilitation du « corps », la question d'une « éthique athée », l'articulation de la politique et de la pensée « libertaire », ou encore la réflexion autour de l'« esthétique »²⁰⁸.

²⁰⁶ Cf. annexe 5.

²⁰⁷ « La philo-thérapie de M. Onfray », *L'Humanité*, 4 février 2004, <http://www.humanite.fr/2004-02-04-Tribune-libre-Idees-La-philo-therapie-de-Michel-Onfray>

²⁰⁸ Il est l'auteur d'une trentaine d'ouvrages, parmi lesquels ; *L'art de jouir. Pour un matérialisme hédoniste*, Grasset, 1991 ; *La sculpture de soi. La morale esthétique*, Grasset, 1991 ; *Antimanuel de philosophie. Leçons socratiques et alternatives*, Bréal, 2001 ; *Journal hédoniste*, 3 tomes, Grasset, 1996, 1998 et 2001 ; *Féeries anatomiques. Généalogies du corps faustien*, Grasset, 2003 ; *La philosophie féroce. Exercices anarchistes*, Galilée, 2004 ; *La communauté philosophique. Manifeste pour l'Université Populaire*, Galilée, 2004 ; *Traité d'Athéologie*, Grasset, 2005. M.Onfray est le

M. Onfray est une figure de la tendance « protestataire » de la philosophie pratique. Cette protestation s'exerce à l'endroit de la philosophie considérée comme « dominante », mais aussi à l'égard de la religion et plus particulièrement du christianisme, dont il entend déconstruire l'influence dans le domaine moral, éthique et existentiel.

III.1.2.4 Le divorce avec l'orthodoxie universitaire et l'héritage philosophique dominant

A propos de M. Onfray, le philosophe canadien Sébastien Charles écrit qu'il est « l'enfant terrible de la philosophie française contemporaine »²⁰⁹, afin de souligner d'emblée la dimension contestataire de sa démarche. D'une part, M. Onfray s'attaque très vigoureusement à tout l'héritage chrétien qui lui paraît encore beaucoup trop prégnant dans la société actuelle, mais il s'en prend également à d'autres philosophes « médiatiques » qui se contenteraient selon lui de conforter le régime des idées établies. La philosophie de Michel Onfray puise dans des doctrines philosophiques qu'il estime peu considérées voire marginalisées, en dehors du *main stream* défendu par l'orthodoxie universitaire. Sa critique s'étend de la philosophie platonicienne à la philosophie qui se développe sous l'égide du christianisme, mais s'adresse aussi à quelques courants forts de la philosophie morale moderne. De l'ensemble de ces philosophies, il retient en effet leur connivence avec le « rigorisme moral », la « séparation du corps et de l'esprit », la condamnation des « plaisirs terrestres », la négation de l'« autonomie » individuelle, autant de principes qui culminent selon lui dans la pensée religieuse. M. Onfray dit vouloir dépasser la distinction classique entre

philosophie contemporain le plus lu de France ; son *Traité d'Athéologie* s'est vendu à plus de 300.000 exemplaires, ce qui est un exploit pour une catégorie, les essais, en grande difficulté aujourd'hui ; « Michel Onfray. L'homme des malentendus », *Lire*, février 2006.

²⁰⁹ S. Charles, *Une fin de siècle philosophique. Entretiens avec A. Comte-Sponville, M. Conche, L. Ferry, G. Lipvetsky, M. Onfray, C. Rosset*, Montréal, Liber, 1999, pp. 192-214, pour la partie consacrée à M. Onfray.

l' « intelligible » et le « sensible » et « repenser le corps ». Contre l'empreinte morale de la religion, la philosophie antique d'avant le platonisme et l'aristotélisme²¹⁰ conserveraient ainsi toute leur pertinence aujourd'hui, et particulièrement en servant de contre-pouvoir à l'idéologie des institutions politiques et religieuses. En revisitant ces courants de la philosophie, il entend ainsi déconstruire les pensées « désincarnées », « décharnées », qui conduiraient à un « idéal ascétique » auquel il oppose une discipline de soi « hédoniste »²¹¹.

La revendication d'une philosophie rompant radicalement avec l'héritage « dominant », héritage qui pour une grande part est lié à la pensée chrétienne, est en accord avec la remise en cause de l'enseignement et de la représentation de la philosophie à l'université, à laquelle il adresse ce message acerbe :

« Dans la ribambelle de professeurs de philosophie qui m'ont conduit de la classe terminale à l'année de soutenance de mon doctorat, j'ai connu un nombre incalculable d'incompétents, d'incultes, de niais, de staliniens sans complexes, de francs-maçons guère préoccupés par le message humaniste, d'hommes de main attendant la promotion promise en gage pour leur servilité à l'endroit de leurs supérieurs dans la carrière, d'intraitables fainéants recyclant depuis des décennies, soit les notes pour une thèse qui jamais n'aboutira, soit les pages d'un pensum qui, malheureusement, aboutit un jour, et se trouve resservi à longueur de cours, de colloques et d'articles (...)Et tant d'autres perclus dans les bassesses qui font la mesquinerie de tous les temps, historiens de la philosophie plus ou moins efficaces, certes, mais philosophes, que nenni... »²¹²

C'est à la lumière de ce positionnement face à l'orthodoxie universitaire que se donne à comprendre le projet de l'Université populaire de Caen. Un projet dont l'ambition et la portée font pour M.Onfray écho à l'Université populaire apparue à la fin du XIXe siècle à l'époque de l'Affaire Dreyfus : des intellectuels de divers horizons avaient décidé de proposer alors un enseignement gratuit à destination de la

²¹⁰ M. Onfray considère l'épicurisme comme une synthèse des philosophies alternatives à l'idéalisme.

²¹¹ « Que le corps exulte », *Libération*, 12 février 2004 ; « A l'école de l'hédonisme », *Magazine littéraire*, 1^{er} novembre 2003, pp. 25-30.

²¹² Extrait cité par S. Charles, *op.cit.*, page 196, tiré de M.Onfray, *Le désir d'être un volcan. Journal hédoniste*, Paris, Grasset, 1993, pp. 54-55.

classe ouvrière²¹³. À l'instar des autres universités populaires qui existent déjà en France, l'Université de Caen dispense des cycles d'enseignements libres et gratuits, ouverts aux individus de tous les âges et de tous niveaux socio-professionnels. Aucun diplôme ou titre particulier n'y est délivré.

M.Onfray assure le cours de « philosophie hédoniste » ; il s'inscrit dans ce qu'il appelle une « contre-histoire » de la philosophie, s'attachant à explorer aussi bien l' « archipel pré-chrétien », que les courants de « résistance au christianisme », que la « pensée pré-chrétienne ». L'université propose également un cours de « philosophie générale » (Raphaël Enthoven), un cours sur les « idées féministes » (Séverine Auffret) et un cours sur les « idées politiques » (Gérard Poulouin). La philosophie n'est pas la seule discipline enseignée ; on trouve aussi un séminaire de psychanalyse assurée par le Docteur Françoise Gorog (psychiatre et enseignant-chercheur), un séminaire portant sur la musique jazz et un autre dédié à l'art contemporain. Enfin, l'université propose un atelier de philosophie à l'adresse des enfants à partir de 7 ans²¹⁴. L'atelier philosophique a aussi vocation à favoriser l'émergence de la « citoyenneté », en utilisant le système du vote et du débat collectif autour d'une question choisie par la majorité des participants.

²¹³ Les Universités populaires ont connu à cette époque une forte expansion ; 230 se sont ouvertes, dispensant un enseignement supérieur à ceux qui n'avaient pu en bénéficier. Toutefois, elles ont connu un relatif échec et ont disparu avant la Première Guerre Mondiale. Sur ce sujet, voir L. Mercier, *Les Universités populaires 1899-1914, Éducation populaire et mouvement ouvrier au début du siècle*, Les Éditions ouvrières, 1986, Paris. Au cours des années 1950, puis des années 1970, les Universités populaires se sont de nouveau développées, portées par une utopie éducative proposant au plus grand nombre une formation libre et gratuite tout au long de la vie, dans des domaines très divers articulés autour d'un idéal de citoyenneté. Si la recherche d'alternatives fortes en matière d'éducation est beaucoup moins marquée que dans les années 1970, les Universités Populaires (70 aujourd'hui en France, qui comptent 100.000 inscrits) continuent de proposer une approche démocratique et interactive du savoir qui évite la sélection opérée par la culture dominante et les critères de l'élite savante. L'Association des Universités populaires de France - Fédération nationale agréée d'éducation populaire - permet d'organiser des échanges et des confrontations entre les différentes universités. Voir également G.Poujol, *Éducation populaire, histoire et pouvoir*, Paris, Éditions ouvrières, 1980. L'Université de Caen a quant à elle, créé sa propre association, « Diogène and Co », qui regroupe étudiants et soutiens du lieu.

²¹⁴ Celui-ci est animé par Gilles Geneviève, un enseignant qui s'est spécialisé dans cette voie, inaugurée dans les années 1970 aux Etats-Unis par le philosophe Matthew Lipman. Celle-ci consiste à utiliser les outils de la philosophie pour amener les enfants à entreprendre un « travail sur soi » qui doit leur permettre par la suite d'améliorer leurs compétences, notamment linguistiques.

La double aspiration de la rigueur de l'enseignement et d'une pédagogie revisitée, distingue l'Université populaire de l'université traditionnelle et du Café Philo, tout en empruntant à chacun certains éléments. Ainsi, l'Université populaire s'est installée dans les murs de l'Université de Caen, ce qui montre qu'il ne s'opère pas de rupture si radicale avec l'institution. Quant aux Cafés Philo, l'université populaire retient le principe de la gratuité, de l'ouverture à tous les publics et la pratique du dialogue. Mais, M. Onfray estime que « c'est une tromperie de laisser croire qu'on peut philosopher en improvisant dans un café avec un enseignant de classe terminale pour inducteur »²¹⁵. Cette critique d'un type de vulgarisation de la philosophie rejoint la dénonciation de certains philosophes médiatiques :

« Le succès de la philosophie ? Je crains que non. Je dirais plutôt le succès d'un usage libéral, marchand, consumériste, médiatique de la philosophie. Que je sache, cette mode, depuis le temps qu'elle dure, n'a pas donné un seul livre, une seule pensée, une seule revue d'où soit sorti de quoi faire avancer réellement la philosophie. En revanche prolifèrent pour de petites pointures des occasions innombrables de faire un peu de notoriété ou d'argent, de réputation ou de narcissisme.²¹⁶ »

La légitimité que donne M. Onfray à sa démarche repose par conséquent sur une ambiguïté par rapport au pouvoir des médias et à leur influence sur l'opinion publique. M. Onfray tient en effet à s'inscrire en dehors de ce champ médiatique qui demeure selon lui soumis aux contraintes de l'« idéologie libérale ».

III.1.2.5 Philosopher pour se construire soi : individualisme et contestation

²¹⁵ Propos tenus dans l'interview menée par S. Charles, *op.cit.*, page 213.

²¹⁶ *Ibid.*

La philosophie pratique telle que M. Onfray la développe propose de renouer avec une dynamique protestataire qui se cultive dans et par l'individu ; il conçoit l'individu comme une « monade », une entité autonome, forte et singulière²¹⁷. Si bien qu'il refuse d'emblée d'envisager une recomposition d'une transcendance philosophique ; l'individu est ainsi appelé à travailler à sa propre réalisation et à son épanouissement en ce monde.

Cette base de sa philosophie que M. Onfray veut « engagée » et « à vivre » trouve une traduction concrète dans l'enseignement défendu au sein de l'Université populaire, qui entend contribuer en tout premier lieu à la « construction personnelle » ; à cette philosophie est opposée la logique par laquelle le savoir se réduit à une « signature sociale²¹⁸ ». Sans transiger selon lui sur le « contenu » et la « méthode », il entend s'inspirer de « l'ironie socratique » qui implique une interaction constante entre l'enseignant et l'élève, alors incité à trouver « ses propres références ». Excluant la « mécanique scolaire » et l'apprentissage « dépersonnalisé » qui pour M. Onfray dominant dans le système éducatif, l'Université Populaire de Caen prône une ouverture à la « pratique » individuelle en dehors de toute compétition ou d'évaluation. La déontologie qui y est revendiquée insiste sur la nécessité de dissocier le « capital culturel » de la formation du « libre-esprit » qui doit permettre de se « réaliser » et se « construire », en échappant aux cadres « préformatés » de la culture de masse. En ce sens, le projet de l'Université de Caen se donne à comprendre comme résultant d'une volonté de démocratisation et de popularisation du savoir, mais aussi comme la volonté de fabriquer une élite ne reposant pas sur des critères d'appartenance sociale mais sur l'acquisition de dispositions individuelles supérieures.

La spécificité de cette philosophie qui se veut « contre-philosophie » dans le champ de la philosophie pratique contemporaine repose sur la volonté d'articuler la pensée individualité et une pensée « révolutionnaire ». La pratique philosophique doit ainsi selon M. Onfray faire émerger la possibilité de « révolutions moléculaires », à

²¹⁷ M. Onfray se réfère volontiers aussi à la philosophie Nietzscheenne.

²¹⁸ « Les habits neufs du professeur Onfray », *Le Nouvel Observateur*, 27 novembre 2003.

défaut d'un projet révolutionnaire collectif²¹⁹. Cette démarche, qui revendique une implication politique, est l'un des points sur lesquels M. Onfray se voit profondément diverger des orientations dominantes de la philosophie pratique contemporaine.

Or, si reconstitution d'une protestation il y a dans cette orientation de la philosophie pratique, l'aspiration au changement repose avant tout sur la croyance dans la transformation individuelle. Ainsi l'hédonisme défendu par M. Onfray se présente comme une discipline de vie et une éthique, des notions qui sont décisives dans la quête de sens contemporaine. Lui-même affirme :

« [Il s'agit de] passer de la vie mutilée à la vie juste et bonne, via la vie transfigurée. Un projet existentiel *et* politique.²²⁰ »

Par cette orientation « existentielle », M. Onfray rejoint bien l'axe central de la philosophie pratique, même s'il entend se distinguer des philosophes « médiatiques » en vertu de la dimension contestataire qu'il entend prêter à sa pensée. Or, cette dimension n'est pas nécessairement ce qui justifie le succès de sa philosophie, le projet « existentiel » qui se pose au niveau individuel semblant prédominer sur la dimension « politique ». Ainsi, le philosophe Jacques Bouveresse, considérant Pierre Bourdieu comme la dernière incarnation de « l'intellectuel critique », voit dominer dans le paysage contemporain la figure de l'« intellectuel déférent » s'appliquant aussi selon lui à un philosophe comme M. Onfray, qui souscrirait comme les autres aux normes médiatiques en vigueur²²¹. En d'autres termes, cette figure contemporaine de

²¹⁹ Voir M. Onfray, « Des clercs médiatiques à l'Université Populaire. Misères (et grandeur) de la philosophie », *Le Monde diplomatique*, octobre 2004, pp. 30-31. M. Onfray fait notamment la critique de Luc Ferry et d'André Comte-Sponville.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ « Les Médias, les intellectuels et Pierre Bourdieu », *Le Monde Diplomatique*, Février 2004, pp. 28-29. Il est aussi l'auteur de *Bourdieu, Savant et politique*, Agone, Marseille, 2003 : Bourdieu avait caractérisé l'« intellectuel déférent » par l'allégeance à toutes les « formes de pouvoir, économiques, politiques et médiatiques, les autorités morale et religieuses, les croyances populaires et même, le cas échéant, les idées reçues ».

l'intellectuel substituerait à la compréhension objectivante des mécanismes sociaux et des idéologies dominantes une perspective subjective se prêtant au consensus établi²²².

Précisément, la ré-orientation de la philosophie pratique vers la recherche d'un mieux-vivre reposant sur la transformation personnelle l'amène dans son ensemble à rencontrer une tendance plus large et consensuelle dont les effets sur les ressources qu'elles mobilisent sont inévitablement uniformisants. Ceci est valable pour l'ensemble de la philosophie pratique et justifie que l'on s'y réfère dans des contextes assez hétérogènes. Nous verrons en particulier comment *Psychologies magazine* mobilise très librement aujourd'hui ces ressources. En outre, la médiatisation de la philosophie placée dans le contexte d'une quête de sens hétérodoxe crée des leaders investis d'un certain charisme par les médias et par le public : ainsi, on ne peut comprendre l'intérêt suscité par un lieu comme l'Université Populaire de Caen en occultant ce paramètre.

III.2 Les ouvrages de philosophie pratique : une orientation pragmatique dans le domaine de l'existentiel

Nous avons vu que le « renouveau » d'une philosophie qui dit s'adresser aux « chercheurs de sens » d'aujourd'hui était un phénomène renvoyant à de nouvelles pratiques de la philosophie à l'extérieur ou à la frontière de l'orthodoxie universitaire. L'écart avec l'orthodoxie dépend également des collaborations qui se font entre des figures hétérodoxes et des représentants du savoir légitime. Manifestement, ces collaborations permettent à certaines entreprises de gagner un surcroît de légitimité par rapport à d'autres qui sont assimilées aux marges de la philosophie : c'est le cas des « Mardis de la Philo » qui ont ainsi attiré un public moins « populaire » que les cafés

²²² Cette critique est d'autant plus intéressante et révélatrice de « tensions » que M. Onfray lui-même a consacré à Bourdieu un livre qui rend hommage à sa pensée ; *Célébration du génie colérique. Tombeau de Pierre Bourdieu*, Galilée, 2002.

de la philo qui revendiquent leur ouverture sur la « rue ». Le cas de l'Université Populaire de Caen est encore différent : l'enseignement « alternatif » qui y est proposé associe les caractéristiques du libre-apprentissage et de la formation personnelle avec l'attrait que peut susciter la présence d'un philosophe médiatique. Toutefois, ces différentes pratiques convergent nettement autour de questionnements éthiques et existentiels face auxquels la philosophie apparaît comme une nouvelle grille de lecture pour comprendre le monde et le « sens » de la vie.

La résurgence d'une philosophie qui s'inscrit dans le domaine du sens et du « comment vivre » ne repose pas uniquement sur de nouveaux lieux alternatifs à la pratique scolaire. Elle est aussi présente depuis les années quatre-vingt-dix sur le marché du livre, dans des ouvrages-« ressources », qui sont des références dans la nébuleuse psycho-philo-spirituelle.

III.2.1 La philosophie, ressource pour la recherche de la « vie bonne »

Un livre « ressource » emblématique de cette philosophie pratique est l'essai de vulgarisation co-écrit par Luc Ferry et André Comte-Sponville²²³, paru en 1998, intitulé *La sagesse des Modernes*²²⁴. Déjà médiatisés et connus du grand public²²⁵, les deux philosophes ont conçu ce livre dans un souci d'« accessibilité » : il s'agit d'un

²²³ Né en 1956, André Comte-Sponville est agrégé de philosophie. Il a dans un premier moment de sa carrière enseigné dans un lycée de province, avant de devenir maître de conférence à l'université Paris I en 1984 en philosophie morale et politique. Sa carrière se déroule essentiellement aujourd'hui à l'extérieur des murs de l'université. Luc Ferry est né en 1951, agrégé de philosophie, docteur d'état en sciences politiques, il a enseigné notamment à Paris VII ; il est ministre de l'éducation dans le gouvernement de J.-P. Raffarin entre 2002 et 2004.

²²⁴ A. Comte-Sponville, L. Ferry, *La sagesse des Modernes. Dix questions pour notre temps*, Robert Laffont, Paris, 1998.

²²⁵ C'est avec *Le petit traité des grandes vertus*, vendu à environ 500.000 exemplaires, qu'A. Comte-Sponville devient une figure dominante du paysage philosophique médiatique. L. Ferry se fait connaître dès 1985 d'un assez grand public avec un ouvrage polémique écrit avec Alain Renaut ; *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard.

dialogue qui valorise les applications possibles de la pensée philosophique à des thématiques contemporaines. Proches de longue date, A. Comte-Sponville et L. Ferry se placent respectivement dans un grand courant de la philosophie occidentale. Le premier défend un « matérialisme athée » et le second un « idéalisme néo-chrétien ». Quoiqu'il en soit de ces divergences, ils valorisent un enjeu commun, celui de montrer que la philosophie serait une voie de « sagesse », une sotériologie alternative tournée vers la recherche du « bonheur » :

« Comment vivre ? C'est la question principale, puisqu'elle contient toutes les autres. C'est la question de la « vie bonne » comme disaient les Grecs : c'est la question de la sagesse. Les Anciens avaient la leur, que nous ne saurions purement et simplement reproduire. Le monde n'est pas le même. La société n'est pas la même. Comment aurions-nous la même vie, la même façon de nous sauver ou de nous perdre ? Ce que nous cherchons ? Une spiritualité pour notre temps : une sagesse pour les Modernes (...) Notre problème ? Il tient en une question : quelle sagesse après la religion et au-delà de la morale ? Car la religion est affaire de croyance privée, et la morale reste surtout négative : elle définit les conditions de la vie commune, non le sens ou le prix de cette vie (...) Il s'agit de savoir si la vie vaut la peine d'être vécue, et comment»²²⁶.

Avec l'accent qui est mis sur la recherche de la « vie bonne », le lecteur est d'emblée conduit vers un questionnement qui s'inscrit dans une perspective très pragmatique. Si cette idée de « vie bonne » peut paraître plutôt floue- elle renvoie a priori à une diversité d'appréciations - elle ne peut que faire écho à la préoccupation globale pour l'obtention d'un « bien-vivre » ou d'un « mieux-vivre » ici-et-maintenant. Parallèlement, la question du « sens », la réhabilitation de la « sagesse » et d'une « spiritualité pour notre temps » sont bien réaffirmés indépendamment de la religion et plus particulièrement de la conception religieuse du salut en Occident, ce qui a pour effet d'accentuer davantage l'idée d'un bonheur au temps présent.

La perspective qu'exemplifie la *Sagesse des Modernes* s'inscrit dans une tendance plus large valorisant une philosophie qui aide à vivre. Elle englobe par

²²⁶ Introduction à l'ouvrage en quatrième de couverture.

conséquent les productions philosophiques qui tendent à donner des outils concrets pour l'amélioration de l'existence. Les médias qui se sont emparés du phénomène insistent sur l'émergence d'une philosophie qui pourrait dorénavant s'adresser à tous les chercheurs de sens :

« Débarassée de son jargon, elle est désormais fraternelle et accessible à tous : la philosophie ne prétend plus changer le monde, mais cherche à nous rendre plus heureux. Après les maîtres-penseurs, voici les frères panseurs(...)ces philosophes du nouveau millénaire sont d'autant plus crédibles et recevables à notre esprit qu'ils ne proposent, justement pas de recette ni de baume, mais un chemin.²²⁷»

Si bien que des auteurs qui ont des formations différentes et variées entrent dans ce nouveau milieu de la philosophie pratique. Des passerelles s'établissent entre ces figures même si elles ne se reconnaissent pas toujours mutuellement. En premier lieu, ces philosophes revendiquent respectivement leur « autonomie » : ce sont les critères de l'expérience personnelle et de l'indépendance idéologique qui s'imposent dans leurs discours. Secondement, il existe des critiques internes au champ de la philosophie pratique, comme nous avons pu le voir avec la dénonciation de M.Onfray de ce qu'il considère comme étant les « philosophes médiatiques », lui-même étant la cible d'une critique similaire. Or, ces lignes de tensions sont gommées en aval par le leitmotiv d'une philosophie qui aide à vivre. La réception des offres et sa synthèse médiatique tendent donc à homogénéiser les productions de la philosophie pratique autour des thématiques du « bonheur », de la « sagesse », de l'« éthique ». D'où le succès concomitant des livres de philosophes, défendant chacun une « manière de vivre » selon la philosophie. Il en va ainsi de M.Onfray qui, bien que revendiquant la résistance aux « idéaux dominants », voit dans la figure du sage celui qui « mobilise l'ensemble de son énergie pour réussir sa vie »²²⁸ ; la philosophie, loin de se réduire à des « concepts » correspondrait à une « activité » qui tendrait vers le « plaisir » et l'« excellence ». Ses livres sont pour lui des incitations à suivre le « modèle » de ces

²²⁷ François Busnel, « Comment la philo nous aide à mieux-vivre », *L'Express*, 30 août 2001.

²²⁸ « Une aspiration solaire », *Donner un sens à sa vie. La sagesse aujourd'hui*, Le Nouvel Observateur, Hors-série, avril-mai 2002, p. 83.

philosophes qui appliquaient ces principes à leur vie quotidienne. La dimension thérapeutique de la pratique philosophique est ainsi de plus en plus valorisée ;

« ce que prônent pourtant les « nouveaux » nouveaux philosophes, c'est moins l'accès aux textes des grands penseurs qu'une pratique. c'est en ce sens qu'ils jouent désormais un rôle analogue à celui des psys.²²⁹ »

Cette dimension est très clairement exploitée dans les livres d'Alain de Botton²³⁰ ; dans *Les Consolations de la philosophie*, face à une série de difficultés de l'existence telles que la frustration, les peines de cœur ou le sentiment de déficience, les leçons de grands philosophes animés par la volonté commune de dire des « choses consolantes et pratiques sur la cause de nos plus grands tourments²³¹ ». Cet essai illustre également la manière dont on peut revisiter aujourd'hui l'histoire de la philosophie²³², en lui confrontant des problématiques considérées comme universelles, mais retraduites dans un langage individualiste qui suppose que les idéologies collectives et les voies de salut traditionnelles ne sont plus à même de répondre à la demande de sens. Valorisant ainsi sa capacité à répondre de manière satisfaisante aux questions que se pose le sujet contemporain, la philosophie pratique est amenée à développer un certain nombre de caractéristiques dont celles de l'« utilité » et de l'« efficacité » sur le plan existentiel ; ainsi de l'idée qu'elle donne des clés pour lutter contre certaines « angoisses », notamment celles qui sont ramenées au problème de la finitude humaine et de la mort²³³.

La redéfinition de la philosophie comme voie de mieux-vivre justifie en outre la mise à jour d'un certain nombre de pratiques originales. Ces dernières viennent témoigner de l'importance accordée aux critères de l'expérience et de l'expérimentation individuelles. Ils sont à la base de livres qui s'apparentent à des

²²⁹ François Busnel, *op.cit.*

²³⁰ Né en 1969, romancier, essayiste et journaliste, il vit à Londres.

²³¹ *Les consolations de la philosophie*, *op.cit.*, p. 18.

²³² A. de Botton s'en réfère à Sénèque, Montaigne, Schopenhauer, Socrate, Epicure...

²³³ Cf. « Apprivoiser la mort pour mieux-vivre », *Le Nouvel Observateur*, hors-série, n°62, avril-mai 2006.

manuels de philosophie pratique. Telle est la démarche de l'universitaire et journaliste Roger Pol-Droit, notamment dans *101 expériences de philosophie quotidienne*²³⁴. Son but serait d'aider à renouveler la façon d'accomplir et de vivre des situations « quotidiennes » ordinaires ; à l'indifférence qui les accompagne habituellement, il propose de leur accorder une nouvelle attention grâce à une série d'exercices simples accessibles à tout un chacun²³⁵.

Outre le fait que cette démarche articule philosophie et vie quotidienne, nous verrons en quoi cela participe d'une sensibilité spirituelle montante, elle est une application directe du divorce entre philosophie « pratique » et philosophie conceptuelle :

« Mieux que par le biais d'un savoir intellectualisé, l'expérience philosophique apparaît au détour d'un coin de rue, dans un parc, dans la chambre à coucher (...) Un peu à la manière des plus grands parmi les phénoménologues, il nous indique précisément comment nous mettre immédiatement en présence de la chose même, en plein cœur de ce qui se donne à vivre et à penser. À l'affût du déconcertant et du préjugé, Roger-Pol Droit ne produit aucune théorie. Dans ce livre, on ne trouvera donc aucun système, aucun dogme, pas de néologisme. Aucun texte de référence n'est fourni. Sa grille d'analyse se résume souvent à quelques remarques sommaires. Il n'explique que ce qu'il faut pour que chacun soit à même de produire des événements féconds pour la réflexion philosophique. Ce qu'il propose c'est une pratique de l'étonnement philosophique, celui qui se nourrit en permanence de faits et gestes de la vie quotidienne (...) Bon nombre des expériences qu'il suggère visent à susciter une connaissance de soi-même un brin déconcertante par rapport à celle qui est bricolée par quelques bons consolateurs du peuple qui sévissent dans les journaux et à la télé.²³⁶»

Une telle perspective met bien en exergue la conviction selon laquelle le savoir intellectuel ne suffit pas à ouvrir une voie de développement personnel, qui

²³⁴ Odile Jacob, 2001, vendu à plus de 75 .000 exemplaires.

²³⁵ Par exemple ; « se provoquer une douleur brève », « compter jusqu'à mille », « craindre l'arrivée du bus », « suivre les mouvements des fourmis », « regarder les gens depuis une voiture », « se mettre à genoux pour réciter l'annuaire » ou encore « partir à la recherche de la caresse infime », etc.

²³⁶ « Trois lectures », Martin Godon, enseignant en philosophie et communication, dépt. de philosophie, Cégep du Vieux Montréal, août 2004.
<http://www.cvm.qc.ca/mgodon/Philosophie/troislectures/3lectures.htm>

dans la philosophie, s'apparente à un certain rapport au monde. Or, la recherche d'une manière de vivre distincte de l'existence selon la religion est tout à fait favorable à la revisitation de la tradition antique : elle est au cœur d'ouvrages devenus des références et des piliers de la philosophie pratique, elle participe également très largement au consensus qui fait communiquer des entreprises et des figures de la nébuleuse psychophilo-spirituelle.

III.2.2 Les « réponses » de la philosophie antique aux interrogations de l'individu contemporain

Nous l'avons dit, la philosophie pratique revendique dans le domaine de l'« existentiel » une voie bien distincte des voies religieuses de salut ; en cela elle affirme une rupture avec tout un pan de la philosophie qui cultive sa proximité avec la théologie chrétienne. En effet, l'un des traits dominants des nouvelles offres de philosophie pratique est la construction d'une éthique globale qui fasse sens indépendamment de la référence à la transcendance religieuse.

La philosophie antique est un fond riche de ressources et de thématiques qui se prêtent à une telle construction. Significative de ce phénomène est l'idée qu'elle serait d'une profonde modernité, abordant ce qui est considéré comme les vraies préoccupations des individus :

« Si l'on a oublié les batailles que dut mener l'empereur Marc Aurèle, on ne cesse, aujourd'hui, de lire et relire son oeuvre, écrit à la veillée. Les Pensées pour moi-même sont - heureuse surprise - devenues un véritable best-seller. Comme les Lettres de Sénèque ou le Manuel d'Épictète, ces autres stoïciens [...] Car les principales sagesse antiques (l'épicurisme, le stoïcisme, le scepticisme, le cynisme) sont avant tout des modes de vie. Pour ces philosophes, être "l'ami de la sagesse" ne consiste ni à accumuler les connaissances ni à construire, plus ou moins habilement, de savants édifices théoriques, moins encore à spéculer systématiquement: le but de la philosophie est l'amélioration et la réalisation de soi. Et c'est

pour cela que ces sages nous parlent: parce qu'elles sont directement utiles, nous renvoyant au plus intime de notre vie et aux choix fondamentaux que nous devons faire pour exister. Philosopher, c'est donc chercher des réponses pratiques aux questions de la vie quotidienne, trouver le bonheur dans la vérité.²³⁷ »

Cette perspective relaie le rejet de la philosophie théorique au profit d'une philosophie accessible et pragmatique. Les doctrines de la tradition antique, doctrines plus souvent désignées comme des « écoles », sont ainsi montrées comme des manières de vivre et des voies de réalisation personnelle. Ainsi le scepticisme apprendrait que « toute chose ne vaut qu'en fonction de la manière dont on l'appréhende » :

Vivre en sceptique, c'est donc: 1. Refuser tous les dogmes, toutes les croyances établies, qu'elles soient philosophiques ou religieuses. 2. Ne pas chercher à justifier ses actes, mais agir arbitrairement, selon l'inspiration du moment, en n'écouter que soi. 3. Prendre la vie comme elle vient, jour après jour, en se laissant aller à son mouvement naturel. 4. S'accepter tel qu'on est, sans rien attendre de pire ni rien espérer de meilleur, en acceptant également le monde tel qu'il est. 5. Etre indifférent aux choses du monde, c'est-à-dire s'abstenir en tout, ne porter aucun jugement de valeur.²³⁸ »

Où que « vivre en cynique » :

« c'est « récuser dieux, lois et maîtres, ne reconnaître aucune autorité, croire possible la construction de soi et désirer la maîtrise de son existence et de ses forces ».

Ou encore que « vivre en stoïcien » signifie ;

« Ne pas chercher à lutter contre le destin et faire bon accueil à ce qui nous arrive : c'est ainsi que l'on trouve la tranquillité de l'âme, voie d'accès au bonheur ».

²³⁷ F. Busnel, « Les sages antiques. Elles nous aident à mieux-vivre », *L'Express Livres*, 3 juillet 2003.

²³⁸ *Ibid.*

Intervenant en tant que représentant contemporain du cynisme, M. Onfray témoigne de la possibilité d'actualiser cette philosophie :

« [...] Viser la profondeur de ce que ces anecdotes synthétisent : mépris du jugement d'autrui quand il s'agit d'avancer dans la voie de la sagesse, se dépouiller de tout ce avec quoi la société de consommation nous aliène. La sagesse cynique permet de résoudre le problème de soi à soi (liberté, indépendance, autonomie, recentrage du moi ni trop haut – contre l'égotisme contemporain – ni trop bas – contre la haine de soi chrétienne), de soi aux autres (la bonne distance – ni trop proches ni trop lointains – dans l'eumétrie, qui permet l'évitement des souffrances et la construction des joies), de soi à la peur de la mort, du néant, des dieux, car il n'y a rien que de la matière et rien à craindre de cette vérité d'évidence- une vérité cynique, car, on l'oublie souvent, les cyniques sont des matérialistes...) ».

Le nouvel éclairage que donne la philosophie pratique contemporaine à la tradition antique repose sur la volonté de trouver des outils pour la transformation de soi et de son rapport au monde. Il s'agit donc d'une recherche spécifique qui oriente la réhabilitation de l'une des traditions les plus anciennes de la culture occidentale. Si bien que, certains travaux habituellement réservés à un public d'initiés, se démocratisent grâce au fait qu'ils soutiennent que la philosophie antique aurait été, avant l'implantation du christianisme, une éthique de vie et une discipline pratique.

Ainsi des travaux de Pierre Hadot²³⁹ qui sont une référence pour nombre de figures s'intéressant à la quête de sens contemporaine et à une spiritualité a-religieuse.

²³⁹ P. Hadot est né en 1922 à Paris, dans une famille catholique pratiquante. Il suit des études de théologie et de philosophie avant d'être ordonné prêtre en 1944. Il est chargé d'enseigner la philosophie au grand séminaire et dans un pensionnat de jeunes filles, et continue de suivre parallèlement des études à l'Institut Catholique et à la Sorbonne. Il soutient en 1949 une thèse consacrée à un néoplatonicien chrétien du IV^{ème} siècle, Marius Victorinus, sous la direction de Raymond Bayer ; il soutient la même année un diplôme à l'École Pratique des Hautes Études. Ses qualifications lui permettent d'entrer au CNRS et lui font quitter l'enseignement secondaire. Il s'agit d'un passage décisif puisqu'il prend simultanément ses distances avec l'Église, à la fois avec son institution et avec ses dogmes. Il affirme un désaccord avec certaines des conceptions « conservatrices » des membres de la paroisse. Cette prise de recul se confirme avec les orientations du Vatican à cette époque qui s'orientaient vers le renforcement de la théologie mariale et le dogme de l'Immaculée Conception. P. Hadot dit y avoir vu la confirmation d'une « déviation » par rapport à « l'essence même » du christianisme, qu'il concevait au travers de l'œcuménisme et de l'évolutionnisme de Teilhard de Chardin. Se départissant progressivement de sa foi chrétienne, la rupture avec le monde ecclésiastique se confirme quand il décide en 1953 de se marier. Il conserve néanmoins des attaches avec le christianisme en poursuivant notamment ses travaux sur la mystique.

La référence à une telle personnalité, qui est une élite universitaire, fournit aux autres entreprises un surcroît de légitimité. Parallèlement, rejoignant ainsi la critique globale de l'approche purement théorique de la philosophie, P. Hadot remet en cause la « fonctionnarisation »²⁴⁰ de la philosophie qui se serait amorcée avec l'établissement des universités au Moyen-Age, et qui continuerait de prévaloir dans le système actuel ; les enseignants seraient en effet recrutés en fonction de leur maîtrise des concepts philosophiques pour former à leur tour d'autres spécialistes.

Selon P. Hadot, en dépit de leurs divergences théoriques, les grandes écoles de la philosophie- le platonisme, l'aristotélisme, le stoïcisme et l'épicurisme, auxquelles s'ajoutent des mouvements qui ne sont pas à proprement parler des « doctrines » tels que le scepticisme et le cynisme -, prescrivait toutes des attitudes consistant à entreprendre un « travail sur soi-même »²⁴¹ ; chacune disposant ainsi de ses propres techniques allant de formes d'ascèse vers des formes de jouissance ayant pour objectif général de modifier l'intériorité et la conscience des disciples. Socrate le premier aurait pratiqué une forme de « méditation » transmise ensuite dans plusieurs écoles philosophiques ; au travers de cette pratique, il s'agissait de démontrer que seule la « connaissance de soi » peut conduire à la « vérité »²⁴².

Il est chargé de recherches au CNRS jusqu'en 1964, directeur d'études à l'ÉPHE jusqu'en 1985 (chaire de Patristique Latine puis de Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique et de la fin de l'Antiquité), puis professeur émérite au Collège de France (chaire d'Histoire de la pensée hellénistique et romaine), professeur honoraire depuis 1991. Il est l'auteur notamment de ; *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes, 1981 (deux rééditions) ; *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992 ; *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995 ; *La Philosophie comme manière de vivre, Entretiens avec J. Carlier et A.-I. Davidson*, Paris, Albin Michel, 2001.

²⁴⁰ *Ibid.*, pages 387 à 391.

²⁴¹ Pour P. Hadot, avec les pré-socratiques et avant que la philosophie ne soit désignée comme telle, s'affirmait déjà le souci de la *paideia*, c'est-à-dire de l'éducation et de la formation des jeunes gens issus de la noblesse. C'est au V siècle avant J.C., avec Hérodote, à l'époque où Athènes rayonne politiquement et intellectuellement, que l'activité philosophique aurait précisé son sens comme « recherche de la sagesse » : le philosophe devient celui qui s'engage dans une activité de découverte et de connaissance du monde, et qui sera susceptible de juger de la valeur d'une action ou d'une chose auprès des autres hommes. Puis, avec Platon, la philosophie devient une véritable science et trouve en Socrate la figure idéal-typique du « sage » ; ainsi, Socrate se présente-t-il comme ayant renoncé à ce qu'il croit connaître ou ce qu'il croit posséder. Sa capacité à guider son interlocuteur et à le confronter à sa propre intériorité révèle des dispositions exceptionnelles qui exigent du philosophe une pratique quotidienne qui engage à la fois son corps et son esprit. Voir *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit.

²⁴² D'où le précepte devenu fameux , « connais-toi toi-même », attribué à la philosophie socratique.

L'intérêt pour la conception antique de la philosophie privilégie un rapport au monde et à soi qui s'inscrit dans le temps présent. Or, l'introduction d'une certaine idée de la transcendance amenée par le christianisme qui déplace le salut individuel dans une réalité supra-mondaine et le rend dépendant d'une volonté extérieure, est considérée comme responsable de la disparition de la philosophie pratique originaire. Cette inflexion semble s'être d'abord effectuée au travers de l'idéalisme platonicien qui sera déterminant des orientations de la philosophie occidentale ; préfigurant des grands axes de la pensée chrétienne, le platonisme donne en effet à penser une transcendance absolue hors du monde et séparée des hommes²⁴³. Selon P. Hadot, c'est au Moyen-Age, au sein du christianisme, que s'opère le vrai divorce entre le discours philosophique et le modèle de vie selon la philosophie. La persistance de la philosophie antique se réduit alors à ses aspects seulement théoriques, issus essentiellement de l'aristotélisme et du platonisme, et réutilisés dans les perspectives théologiques ; l'effacement de la philosophie comme mode de vie a pu être justifié par l'ambition totalisante du christianisme, à la fois comme théorie et technique de salut efficace. Ceci laisse entrevoir une situation de type concurrentielle qui a contraint la philosophie à se replier sur fonction théorique et abstraite.

Ainsi, la revivification de la pensée antique pourrait être d'autant plus légitime qu'elle constituerait un système de sens « pré-chrétien », et que de s'y référer permet de dénoncer le fonctionnement de l'« idéologie » religieuse et d'y opposer une « philosophie de vie » intra-mondaine. C'est en ce sens que peuvent être reçus les travaux aussi bien de P. Hadot que de M. Onfray, qui rencontrent une sensibilité matérialiste :

« Autre recueil sonore à aller investir : les leçons de Michel Onfray données à l'Université populaire allant du présocratisme à la névrose chrétienne. Le philosophe aime à rappeler que l'origine de la philosophie n'est en rien grecque mais procède d'une tradition indienne, chinoise, mésopotamienne et égyptienne, entièrement récupérée et revitalisée par les

²⁴³ Avec la théorie des « Idées », Platon renvoie le Vrai, le Beau et le Bien à une perfection abstraite dont les œuvres et les actions humaines ne sont qu'un reflet inachevé.

penseurs grecs. Avant Pythagore, il y a eu les gymnosophistes indiens. Mais voilà. Comment lutter lorsque d'un côté le corpus est fragmenté, voire invisible, et de l'autre, lorsque plus de 2.000 pages (Platon) sont presque intégralement transmises ? L'histoire est ainsi faite qu'elle est celle des "vainqueurs", et le professeur s'attache à fonctionner à rebours d'elle - avec le peu de sources qu'il a à sa disposition - pour démontrer la valeur des pensées hédonistes, sensualistes, matérialistes des ères pré-chrétiennes qui forment le "continent oublié de la pensée Occidentale". Loin de la "philosophie officielle", on découvre Leucippe, Démocrite, Antiphon le sophiste et thérapeute hédoniste, Aristippe le jouisseur, Diogène le cynique, Épicure et l'immense alternative à l'idéalisme platonicien. Comme Pierre Hadot, Onfray enseigne une vision de la philosophie qui n'a rien de théorique. "La philosophie est réservée à ceux qui s'en emparent", qui n'en conservent la trace écrite que pour mieux la pratiquer. Bien avant que le christianisme vienne confisquer l'arsenal intellectuel de la pensée grecque, et "doper" ainsi sa propre idéologie, il y a eu cette première tradition - que l'on retrouve avec Montaigne, Schopenhauer, Nietzsche - dont Onfray veut se faire l'historien : une philosophie de la vie et non de la doctrine »²⁴⁴.

Une telle prise de distance par rapport à la logique qui domine au sein de l'orthodoxie universitaire implique la majorité des acteurs de la philosophie pratique y compris quand ces derniers sont issus du milieu de l'université. C'est le cas de Pierre Hadot qui pense avoir suivi un itinéraire relativement en marge du parcours classique des élites, mais aussi par exemple d'A. Comte-Sponville. Celui-ci voit sa démarche comme un retour à une forme de philosophie délaissée par l'université plus que comme de la simple vulgarisation :

« Je me souviens d'une anecdote impliquant mon ami Roland Jaccard, qui était et qui est toujours le directeur de la collection « perspectives critiques » où je publie mes livres aux P. U.F. Il était à l'époque un proche de Sarah Kofmann à qui j'avais envoyé un exemplaire du livre (...) Et elle avait dit à R.Jaccard : « Qui c'est ce type qui cite Epicure à toutes les pages, alors qu'il n'y a pas une seule ligne sur Derrida ? » Et cette question la plongeait dans une profonde perplexité. Toute la corporation professionnelle pensait un peu de même. Ils voyaient bien, quand ils regardaient, que ce n'était pas nul, que je connaissais des choses, qu'il n'y avait pas d'erreurs en histoire de la philosophie, mais ça leur paraissait complètement invraisemblable. Comme disait mon prof de khâgne à qui j'avais envoyé le livre et que j'aime

²⁴⁴ « Les archives de la parole », chronique de C. Fleury, *L'Humanité*, 8 juin 2004.

beaucoup : "Mais tu philosophes comme on ne le fait plus depuis des siècles", et, ajoutait-il, "comme on n'ose plus le faire" »²⁴⁵.

Le consensus qui s'est établi autour de la modernité de la philosophie antique est un axe commun à l'ensemble des offres de philosophie pratique. Ainsi vient-il conforter et légitimer le refus d'une philosophie détenue par une élite coupée de la question de l'utilité de la philosophie et de sa capacité à prendre en charge le problème du sens de l'existence. Or, déplacée, pour certains "replacée" dans ce domaine du sens, la philosophie pratique contemporaine est amenée à se confronter à la religion ; nous devons analyser précisément ce rapport et déterminer si la philosophie pratique peut constituer aujourd'hui un ensemble de croyances stables indépendamment du champ religieux.

III.3 La constitution d'une philosophie existentielle « positive »

La philosophie pratique recouvre un ensemble d'initiatives en apparence assez hétérogènes. Celles-ci, d'ailleurs, ne se reconnaissent pas nécessairement les unes les autres : preuve en est, la distance qu'un certain nombre de philosophes médiatiques et connus du grand public affirme avec les pratiques des Cafés Philos²⁴⁶. C'est aussi là un trait général des nébuleuses plus ou moins orthodoxes : résultant de la dérégulation de la religion classique et de l'éclatement des grands systèmes de sens à la faveur d'une individualisation du croire, ces nébuleuses sont pré-formées par la logique du bricolage et de la diversification des interprétations, des références et des pratiques. Ainsi, chaque figure de la philosophie pratique revendique son « autonomie » et fait valoir une expérience toute personnelle, sans nécessairement se sentir appartenir à un courant de pensée plus large.

²⁴⁵ In S. Charles, *op.cit.*, page 55.

²⁴⁶ C'est le cas des philosophes que nous venons d'aborder.

Pour autant, ces figures s'inscrivent dans un espace social que l'on peut délimiter aux frontières du champ universitaire et du champ aujourd'hui très élargi des ressources pour répondre à la recherche individuelle du sens de la vie. La constitution de cet espace renvoyant aux bouleversements et aux réaménagements du champ intellectuel depuis la fin des années 1970, s'étant notamment traduit, comme l'a analysé François Hourmant²⁴⁷, par la remise en question de « l'idée d'avant-garde politique et littéraire » et « le prophétisme comme composante indispensable de l'excellence intellectuelle ». Or, l'une des composantes des recompositions de la scène culturelle française a été l'affirmation d'une scission entre un monde académique, apparaissant de plus en plus replié sur lui-même, et de nouvelles productions soucieuses de toucher le plus grand public, rompant alors avec les règles de la rigueur universitaire. La philosophie a été l'une des premières disciplines concernées par ce phénomène, puisque c'est un philosophe, Bernard Henri-Lévy, qui deviendra la figure exemplaire de cette rupture, mais aussi des connivences nouvelles entre champ intellectuel et champ médiatique.

Ainsi, les entreprises de philosophie pratique que nous venons d'aborder présentent manifestement des caractéristiques communes : elles disent vouloir toucher un public profane, revisiter un « sens » en dehors des grandes idéologies politiques et religieuses, se réclament d'une tradition qui leur permettrait de réhabiliter la recherche d'une authentique « manière de vivre », tout en rompant avec un certain théorisme et la pure production conceptuelle. Quant aux entrecroisements avec le champ médiatique, ils sont plus ou moins importants selon les personnalités. Généralement, le degré de médiatisation, et plus particulièrement de la médiatisation populaire, diminue avec le degré d'appartenance à la sphère académique. Ainsi, la médiatisation des travaux de P. Hadot, qui tend à se limiter aux chroniques littéraires et philosophiques des grands organes de la presse écrite, n'a absolument rien de comparable à celle dont

²⁴⁷ *Le désenchantement des clercs. Figures de l'intellectuel dans l'après-Mai 68*, Rennes, PUR, 1997, p. 201.

fait l'objet M. Onfray, qui est la figure s'étant le plus radicalement émancipée de la sphère académique.

La philosophie pratique constitue donc bel et bien une mouvance se resserrant autour d'axes centraux et bénéficiant d'une visibilité non négligeable sur le « marché » des offres de sens. Elle suppose par conséquent la présence de grandes lignes opérant une certaine homogénéisation. La première, nous l'avons vu, consiste à proposer une discipline pratique qui améliorerait l'existence. Cette tendance manifeste véritablement un changement de cap d'une partie de la philosophie vers une nouvelle "discipline" qui, laissant de côté la question de la scientificité, s'assume comme voie de transformation positive pour l'individu privé, intime. Notion éminemment révélatrice de cette sensibilité, celle du « bonheur » qui est au cœur des offres actuelles²⁴⁸ ; cette question est éminemment liée à la nouvelle pédagogie qui se met en place, qui consiste pour la philosophie à valoriser la connaissance par soi-même et à se faire aussi le « guide » de cette démarche introspective individuelle. D'où la production de livres-ressources, « guides », « manuels » ou « traités » qui appellent les individus à agir positivement sur eux-même et sur leur existence²⁴⁹. En retour, les médias, eux, dessinent plus franchement les contours d'une philosophie qui proposerait des "recettes" aux problématiques de l'individu²⁵⁰.

²⁴⁸ Le « bonheur » constitue la préoccupation centrale de divers ouvrages de philosophie contemporains; A. Comte-Sponville, J. Delumeau, A. Farge, *La plus belle histoire du bonheur*, Paris, Le seuil, 2004 ; H. Pena-Ruiz, *Leçons sur le bonheur*, Paris, Flammarion, 2004 ; R. Pol-Droit, *Où est le bonheur ?*, Forum Le Monde-Le Mans, Le Monde Editions, 2001. Avec ses *Propos sur le bonheur* parus en 1928 (Ed.Gallimard), le philosophe Alain est en quelque sorte un ancêtre de la philosophie du bonheur contemporaine ; a la différence de cette dernière, la démarche d'Alain est restée très singulière dans le paysage philosophique français de l'époque. C'est une référence que revendique dans la philosophie pratique contemporaine A. Comte-Sponville.

²⁴⁹ On peut renvoyer ici à des livres de L. Ferry ; « Qu'est-ce qu'une vie réussie ? », Paris, Grasset, 2002 ; *Apprendre à vivre. Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*, Paris, Plon, 2006 ; *Vaincre les peurs. La philosophie comme amour de la sagesse*, Paris, Odile Jacob, 2006.

²⁵⁰ Parmi d'autres ; « Philosophie, la science du bonheur », *Le Point*, 21 mars 1998 ; « Platon, Kant, Nietzsche... Réussir sa vie », *Le Point*, 11 octobre 2002 ; « La leçon de vie des philosophes grecs », *Le Nouvel Observateur*, 15-21 juillet 2004 ; « Les philosophes grecs. Ils ont tout inventé. Leurs leçons pour aujourd'hui », *Le Point*, 4 août 2005 ; « Mieux-vivre : les clés du bonheur par la philosophie », *Le Figaro Magazine*, 17 juillet 2006 ».

Le recours à la tradition antique dans cette perspective est garante de la légitimité et de l'authenticité dont se réclament directement les offres ou leur interprétation par certains médias : ceci est un point fort dans le contexte de libéralisation des offres de sens. Or, cette mutation plutôt récente de la philosophie, le repoussement de ses frontières qui expliquent et son introduction dans la sphère du sens, et l'émergence d'initiatives en rupture avec l'orthodoxie universitaire, sont à analyser pour nous dans le cadre de mutations plus larges permettant la constitution de mouvances telles que la nébuleuse psycho-philo-spirituelle. Nous avons délimité au travers de phénomènes significatifs une philosophie pratique, mais il s'agit de comprendre si cette nouvelle manière de faire de la philosophie entre en résonance avec d'autres compositions du sens qui s'affirment dans la société actuelle en dehors de la religion classique.

La « quête de sens », la préoccupation pour le « bonheur », la recherche de « mieux-vivre », sont des thèmes qui imprègnent la culture moderne de l'individu. Si diffuse que puisse apparaître cette culture aujourd'hui, elle favorise l'affirmation dans le champ du croire, d'offres de sens qui privilégient des ressources explicatives spécifiques. Nous avons insisté, dans l'état des lieux, sur la configuration d'une nouvelle « économie du croire » témoignant de la dérégulation du champ religieux et conduisant à rendre compte de parcours de sens aléatoires et très changeants, car échappant aux formes institutionnalisées de la socialisation religieuse. Or, si l'on questionne les caractéristiques de la recherche contemporaine de « sens » au travers des offres et des ressources qui s'y rapportent, nous sommes amenés de fait à travailler aux frontières de plusieurs milieux. La philosophie pratique participe de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle et y retrouve des tendances qui n'ont pas les mêmes sources idéologiques, c'est le cas avec une « culture psy » qui s'inscrit de manière privilégiée aujourd'hui dans le domaine de l'existentiel.

IV. Psychologies magazine : les ressources psys au service du « mieux-vivre »

A la fin des années 1960, dans le sillage de la contre-culture, se diffusent en France de nouvelles approches et pratiques psychothérapeutiques et de développement personnel, formées dans la mouvance de la « psychologie humaniste »²⁵¹ née aux Etats-Unis : ces pratiques utilisent des techniques diversifiées – bio-énergie, PNL, gestalt-thérapie, rebirth, analyse transactionnelle, intégration posturale, thérapies de groupes, thérapies psycho-corporelles, etc., - et constituent un nouveau domaine bien distinct de la psychiatrie et de la psychanalyse. Comme l'a souligné Marc E. Lipiansky²⁵², ces pratiques s'articulent alors autour d'une dynamique contestataire à l'égard des « appareils bureaucratiques et répressifs » : l'« université », l'« hôpital psychiatrique », la « prison » ; mais elles vont également dans le sens d'un recentrage sur l'« individu » et sur sa capacité à se « développer » en travaillant sur un ensemble de dispositions psychologiques, affectives, émotionnelles, corporelles.

Le système de croyances et de valeurs contenu par ces nouvelles approches, leur conception propre de l'individualité, ont donné des appuis à la constitution progressive au tournant des années 1980 d'une culture plus diffuse et beaucoup plus vaste désignée sous l'appellation de « culture psychologique ». Celle-ci correspond à ce que R. Castel a désigné comme une « inflation du psychologique dans les sociétés

²⁵¹ Le mouvement de la psychologie humaniste – également désigné sous le terme de « Potentiel Humain »- est fondé dans les années 1960 par le psychologue américain Abraham Maslow, qui articule les références issues de la « psychologie existentielle » (courant psychologique et philosophique apparu dans l'entre deux-guerre en Europe basé sur la confrontation de la psychanalyse et de la phénoménologie) et les nouvelles pratiques expérimentées dans le centre californien d'Esalen. A. Maslow voyait la psychologie humaniste comme une « troisième voie » alternative à la psychanalyse et au béhaviorisme américain. En France, le premier centre de psychologie humaniste, le « Centre de Développement du Potentiel Humain », est créé en 1972 ; en 1978 est fondé l'Association Française de Psychologie Humaniste », rassemblant une soixantaine de thérapeutes.

²⁵² « Radioscopie de la psychologie humaniste », *Thérapies de l'âme, l'inflation du psychologisme*, Autrement, série mutations, n° 43, octobre 1982, pp. 79-92.

modernes » impliquant qu' « un nombre croissant de problèmes paraissent [...] à nos contemporains relever d'interprétations et de solutions psychologiques »²⁵³. La « culture psychologique » favorise le développement de pratiques qui par conséquent s'adressent aux « normaux²⁵⁴ » : rompant avec la conception psychiatrique du « pathologique » mais aussi avec l'anthropologie négative de la psychanalyse, elles entendent répondre à une demande basée sur la croyance en la possibilité du progrès individuel pour plus de mieux-être.

Psychologies magazine s'est fait le porte-parole d'un tel credo auprès du grand public en présentant un éventail d'approches et de pratiques psychologiques débordant le domaine de la psychanalyse classique, et surtout, qui se rattachent explicitement à la recherche de « mieux-vivre ».

A la fin des années 80, *Psychologies* était une publication s'adressant à un public lié, plus ou moins fortement, à la nébuleuse psycho-mystique-ésotérique, intéressé aux pratiques thérapeutiques, psychologiques et spirituelles alternatives à la science établie et la religion classique²⁵⁵. Aujourd'hui, les conceptions et les pratiques privilégiées par le magazine n'ont plus que peu d'attaches directes et explicites avec cette nébuleuse : cette rupture a pu notamment s'effectuer par l'évacuation des thématiques à résonance ésotérique, rejoignant là une dynamique plus générale qui a mis à jour une ligne de fracture entre le domaine des pratiques magiques-ésotériques et celui des pratiques psychologiques²⁵⁶.

²⁵³ « L'homo psychologicus », *Thérapies de l'âme, l'inflation du psychologisme*, *op. cit.*, pp. 133-142.

²⁵⁴ Voir R. Castel, « Travailler sur la normalité », *La gestion des risques. De l'anti-psychiatrie à l'après-psychanalyse*, Les éditions de Minuit, Paris, 1981, pp. 167-171.

²⁵⁵ V. Rocchi rapporte qu'à la fin années quatre-vingt, *Psychologies magazine* était la revue la plus lue par les lecteurs de *Nouvelles clés*, l'un des principaux organes de diffusion du croire « psycho-mystique » ; *Du religieux au thérapeutique, Étude sociologique des réseaux psycho-mystiques contemporains*, *op.cit.*, p. 415.

²⁵⁶ En témoignent certaines des évolutions, à partir de la fin des années 90 du marché du livre ésotérique ; tandis que ce secteur souffrait des retentissement négatif sur son image de la lutte contre les sectes et que sa production était constamment en baisse, de nombreux éditeurs se sont tournés vers de nouveaux centres d'intérêt ; la santé, le développement personnel et les « nouvelles spiritualités » axées sur le quotidien, dont le bouddhisme. Voir « L'édition d'ésotérisme veut échapper à son image », *Livres Hebdo*, 28 novembre 1997, n°271, pp. 59-61 ; « L'édition d'ésotérisme à la recherche de la pierre philosophale », *Livres Hebdo*, 27 novembre 1998, n°315, pp. 63-65, et ; « La nébuleuse ésotérique en quête d'elle-même », *Livres Hebdo*, 1^{er} décembre 2000, n°404, pp. 63-65.

Nous proposons dès à présent de tracer les contours de cette culture du « mieux-vivre » que diffuse *Psychologies magazine*. Cela va nous permettre d'en saisir les conceptions centrales et leurs domaines d'application, au travers des thématiques privilégiées, du choix des intervenants, des ressources de sens mobilisées et de la hiérarchisation qui s'opère des pratiques « psys » dans leur diversité nouvelle. Cela nous conduira également à interroger les logiques normatives qui sous-tendent les représentations de la bonne guidance de l'existence individuelle, en particulier dans le domaine de la sexualité et de la famille.

IV.1 Le renouveau de *Psychologies magazine*

Avant de racheter *Psychologies magazine* en 1997, Jean-Louis Servan-Schreiber dirigeait *La Vie Économique* à Casablanca, au Maroc. Il a derrière lui une expérience conséquente de la presse et des médias inscrite dans une tradition familiale, puisque plusieurs de ses membres ont été influents, à différents niveaux, dans la vie politique et journalistique française. Diplômé de l'Institut d'Études Politiques de Paris, fils du fondateur des *Échos* et frère cadet de Jean-Jacques Servan-Schreiber - fondateur de *l'Express* -, journaux au sein desquels il débute sa carrière, il affirme que la seule manière d'exister dans sa famille consistait à « fonder son propre journal »²⁵⁷. Il fonde *l'Expansion* en 1967, inspiré du magazine américain *Fortune*. Il poursuit ensuite avec la création de *l'Entreprise*, du *Management*, de *Lire*, de *F magazine*²⁵⁸ et de Radio classique. Disant avoir été influencé par l'idéologie de la « performance » qui régnait dans les années quatre-vingt, il achète la *Vie Française* (aujourd'hui *la Vie financière*) et la *Tribune* en 1987. Mais cet investissement causera la faillite de son groupe de presse, qu'il revend en 1994 avant de partir à Casablanca. J.-L. Servan-

²⁵⁷ « *Psychologies* : le bon karma de JLSS », *Libération*, mercredi 22 mai 2002, page 28. On peut également renvoyer, concernant l'histoire de la famille Servan-Schreiber, à un reportage réalisé pour la chaîne télévisée Arte en 2003.

²⁵⁸ Revue féministe à grand tirage, 1978-1981.

Schreiber justifie le rachat de *Psychologies magazine* par son intérêt personnel pour le monde « psy ». Ce dernier avait enseigné dans les années 70 à l'Université de Stanford (Californie), alors que se développaient et s'expérimentaient les nouvelles approches thérapeutiques et spirituelles ; il y avait découvert, dit-il, une psychologie « positive » s'adressant aux « gens qui vont bien²⁵⁹ ».

À la fin des années quatre vingt-dix, la culture psy désigne un ensemble de phénomènes sociaux : un mouvement de fond correspond à la psychologisation de la vie sociale c'est-à-dire au recours prédominant à la grille de lecture psychologique pour la compréhension et la rationalisation des phénomènes sociaux. A ce mouvement répond le développement de la vulgarisation des théories psychologiques et de l'expertise « psy », notamment dans les médias télévisuels²⁶⁰. D'autres supports privilégiés sont les magazines féminins, mais dans ces derniers les approches psychologiques restent diffuses, elles ne font pas l'objet d'un traitement spécifique. Quoi qu'il en soit, le travail de cette culture psy à plusieurs niveaux de la société a préparé un vaste terrain très vaste et favorable à l'accueil de nouveaux supports pour la systématisation et la diffusion des pratiques et des normes « psys ».

Relayant un ensemble large de nouvelles pratiques ayant trait à la santé psychologique et physique, *Psychologies magazine* disposait d'un potentiel qui pouvait être davantage exploité sous certaines conditions : la première étant de donner à la publication une nouvelle image, débarrassée de toute empreinte « Nouvel Âge ». Sous la direction du couple Loiseau, la publication peinait à trouver des annonceurs, autres selon J.-L. Servan-Schreiber des « marques de tisanes ou les maisons d'éditions humanistes²⁶¹ ». Son objectif est alors d'élargir *Psychologies magazine* à un public

²⁵⁹ « La psychologie vue par J.-L. Servan-Schreiber », *Le journal des femmes*, interview en ligne <http://www.linternaute.com/femmes/dossier/0311psy/intvwjlss.shtml>

²⁶⁰ Sur l'intégration de normes psychologiques dans les programmes télévisuels qui mettent en scène l'individu ordinaire et exploitent les ressorts du vécu authentique, voir « La télévision, terminal relationnel », in A. Ehrenberg, *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, pp. 166-302, pour l'éd. de poche.

²⁶¹ « Comment J.-L. Servan-Schreiber a relancé *Psychologies* », *Stratégies*, 1134, 18 février 2000, p. 46, http://www.strategies.fr/archives/1134/113404601/strategie_comment_jlss_a_relance_psychologies.htm

plus large que celui des adeptes et sympathisants des mouvances psycho-mystiques : l'idée est de

« [...]rendre la psychologie accessible à tous, pas seulement aux pratiquants et aux spécialistes, et créer un produit séduisant. Il fallait intéresser le lecteur en montrant que le journal le concernait intimement.²⁶² »

Le magazine entend répondre à cet objectif en prônant la recherche du « mieux-vivre » pour tous, et plus particulièrement en se situant du côté de la sphère privée, pensant rencontrer là une demande en pleine expansion :

« Le grand public montre beaucoup plus d'intérêt pour la vie privée qu'il y a vingt ans. La politique, les religions, et les grands systèmes institutionnels ne passionnent plus les foules. La question que se pose chacun d'entre nous, c'est comment être heureux ? »

La nouvelle formule présente une maquette modernisée, avec en couverture la photo d'une star féminine et une accroche tirée de l'interview²⁶³. De nouvelles sections sont ajoutées : « s'épanouir », « souci de soi », « consommation », et les chroniques sont assurées par des personnalités médiatiques qui écrivent pour le grand public. Si bien que le magazine se redéfinit au croisement de la presse santé et la presse féminine dite « haut de gamme ». Les pratiques et les méthodologies « psys » qui sont mobilisées se fondent dans le traitement d'une thématique qui aborde un aspect de l'existence : elles apparaissent ainsi comme des « outils » qui s'adaptent aux différentes situations, ce qui a pour effet de *déspecialiser* les approches psychologiques et leurs interprétations. En outre, sont exclues les approches qui font appel à des éléments supra-empiriques ou magiques, comme l'astrologie, la voyance ou la numérologie.

²⁶² A. de Saint-Simon (alors directeur général adjoint) ; « Comment J.-L. Servan-Schreiber a relancé *Psychologies* », *op. cit.*

²⁶³ Cf. annexe 7.

IV.2 Ligne éditoriale, rubriques et chroniqueurs

L'éditorial de *Psychologies magazine* est assuré par J.-L. Servan-Schreiber. La première rubrique du magazine est un courrier des lecteurs auxquels répond une psychanalyste Claude Halmos, qui dit s'inscrire dans la lignée de Jacques Lacan et de Françoise Dolto. Psychologue de formation, exerçant aujourd'hui la psychanalyse exclusivement, elle exerce dans le privé et dans le public²⁶⁴. Elle intervient régulièrement dans les médias, et a assuré une chronique sur la chaîne Canal + de 1992 à 1997. Sa présence dans *Psychologies magazine* assure la représentation de la psychanalyse classique face à l'univers très vaste des psychothérapies post-psychanalytiques. Ce type de rubrique existe dans la majorité de la presse féminine, mais il s'agit ici d'une approche beaucoup plus solennelle²⁶⁵. Des hommes et des femmes d'âges divers témoignent de problématiques familiales complexes ou d'une détresse psychologique dont ils cherchent la cause. Ainsi, le ton qui domine ce « courrier des lecteurs » contraste souvent avec celui qui prévaut dans le reste du magazine consistant à valoriser les discours positifs sur l'obtention du « bonheur ».

La rubrique « Le divan » est l'interview de la personnalité figurant en couverture : c'est donc en quelque sorte la vitrine de *Psychologies magazine*. L'abord des célébrités cherche à se distinguer de la presse féminine ou « people » classique en mettant l'accent sur leur « intériorité » : elles sont interrogées sur leur histoire familiale, sur les difficultés qu'elles ont rencontrées dans leur vie professionnelle et privée, sur le fait qu'elles aient entamé ou non une psychothérapie, sur leurs croyances religieuses ou spirituelles. Ainsi le style de l'interview cherche à dégager

²⁶⁴ A l'intersecteur psychiatrique de Saint-Denis et à la Pouponnière d'Antony. C.Halmos est co-auteur avec l'Ecole expérimentale de Bonneuil sur Marne et Maud Mannoni (fondatrice de l'Espace Analytique) d'*Un lieu pour vivre*, Paris, Le Seuil, 1976 ; de *Quelques pas sur le chemin de Françoise Dolto*, Seuil 1988 ; de *L'enfant et la psychanalyse*, Esquisses Psychanalytiques, CFRP, 1993 ; de *Parler c'est vivre*, Nil, 1997. Elle a rassemblé et annoté *Les étapes majeures de l'enfance* et *Les chemins de l'éducation*, de F. Dolto, Gallimard, 1994.

²⁶⁵ Cette démarche s'inscrit dans le sillage de ce qu'avait entrepris F. Dolto à la radio dans les années 1970.

l'accessibilité de ces personnalités témoignant de leur vécu « ordinaire » : elles sont placées à un niveau d'"égalité supérieure", car elles restent classiquement sacralisées mais sur un mode horizontal qui doit encourager l'identification²⁶⁶.

Les pages dédiées à la culture et à la consommation sont rassemblées dans la rubrique « Repères ». Ces pages se sont enrichies depuis 1997 en accordant plus d'importance à la beauté et à la mode, avec une sélection de produits luxueux associés à un « style de vie » « épanouissant ». Le nombre de publicités pour des marques prestigieuses a également augmenté avec le développement commercial du magazine et la conquête d'un lectorat aisé. Parallèlement, les publicités pour des produits de médecines douces ou parallèles (plantes, cristaux, huiles essentielles, remèdes traditionnels, etc.) ont disparu des pages du magazine.

Une soixantaine de pages rassemble des rubriques portant sur le relationnel et l'épanouissement individuel. Celle qui s'intitule « auto-psy » est l'illustration d'une psychologie pratique élémentaire qui dresse le tableau d'un comportement ou d'un trait de caractère considéré comme gênant et propose des outils pour le corriger²⁶⁷. Le principe de l'auto-évaluation et la croyance dans le perfectionnement des dispositions ordinaires se traduisent également dans les pages « tests » qui débouchent sur une série de recommandations pratiques.

Les chroniqueurs sont issus de divers horizons, et pas exclusivement du monde psy. Cette diversité renvoie à la volonté de totalisation des approches autour de la question du « mieux-vivre » et de l'épanouissement individuel. Dans cette perspective, J.-L. Servan-Schreiber a accordé une place privilégiée à la philosophie pratique en proposant une chronique à son « ami » André Comte-Sponville; il a connu le philosophe au travers du *Traité du désespoir et de la béatitude*²⁶⁸ qui est la publication

²⁶⁶ Dans une interview consacrée à Karin Viard, la journaliste n'hésite pas à qualifier la comédienne de « maître de vie moderne » ; *Psychologies magazine*, mars 2005, n°239, p. 16.

²⁶⁷ Par exemple ; « Je fuis les responsabilités », « Je me mets facilement en colère », « Je ne vois que mes défauts physiques », etc.

²⁶⁸ Paru aux PUF en 1988 en deux tomes ; *Le mythe d'Icare* et *Vivre*.

de sa thèse²⁶⁹. Il dit avoir été interpellé à l'époque par le côté « novateur » de sa démarche qui voulait renouer avec la morale et la recherche de la sagesse.

Pour J.-L. Servan-Schreiber, la philosophie et la psychologie seraient « intimement liées et destinées à être de plus en plus tressées ensemble²⁷⁰ ». La philosophie pratique, en amenant les thématiques liées au « sens », viendrait ainsi compléter la compréhension des « mécanismes » individuels. L'intégration d'une perspective philosophique dans *Psychologies magazine* s'inscrit dans la politique qui consiste à proposer à la fois des ressources « à la carte » pour le mieux-vivre et une vision globale, totalisante, de l'existence. A. Comte-Sponville a assuré sa chronique mensuelle de 1997 jusqu'en décembre 2004, la formule de 2005 ayant supprimé l'ensemble des chroniques²⁷¹. Il écrivait sur un thème précis ou rebondissait sur un fait d'actualité, en cherchant à dégager une problématique générale et une réflexion sur le sens des termes ; il y parle aussi de « psychologie », de « spiritualité » et de « choses de la vie »²⁷².

Les figures qui appartiennent au champ psy au sens large viennent à la fois des hétérodoxies qui s'inscrivent plus ou moins dans la mouvance du développement personnel, et de la science établie. Dans la première catégorie figure un leader et auteur à grand succès qui a débuté sa carrière d'« expert en communication » dans les années soixante-dix, Jacques Salomé. Ce dernier s'est formé à l'époque aux techniques inspirées de la psychologie humaniste, puis a établi sa propre méthode, nommée ESPERE, destinée à établir une « bonne écologie relationnelle » : elle est enseignée dans des centres de formation, des ateliers, et des stages qui ont lieu un peu partout en France. Elle propose des applications dans le champ des ressources

²⁶⁹ Entretien avec J.-L. Servan-Schreiber, mars 2002.

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ Parallèlement, le magazine a vu augmenter son nombre de pages et s'est enrichi de plusieurs rubriques ; les anciens chroniqueurs continuent d'être cités dans les articles et d'en écrire certains. Une chronique cependant a été maintenue et a même gagné une page supplémentaire, celle de David Servan-Schreiber, représentant des TCC.

²⁷² Entretien avec A. Comte-Sponville, mai 2002.

humaines, dans l'éducation, mais aussi dans la relation de couple, la sexualité, la connaissance de soi.

J. Salomé a tenu une chronique de 1998 à 2004. *Psychologies magazine* fait régulièrement référence dans ses articles à la méthode « relationnelle » et « communicationnelle » de J. Salomé, appelée ESPERE. Cette méthode est aussi classifiée par *Psychologies magazine* parmi les « thérapies brèves » recensées et approuvées par le magazine²⁷³. Il anime par ailleurs chaque semaine une session sur le site internet du magazine, où il « décode » les relations et le quotidien d'un internaute dont le témoignage a été sélectionné²⁷⁴.

Parmi les collaborateurs qui s'inscrivent dans le champ de la science établie, figure le psychiatre médiatique Boris Cyrulnik, auteur notamment de *Parler d'amour au bord du gouffre*, *Les vilains petits canards*, *Un merveilleux malheur* et *Le murmure des fantômes*²⁷⁵. B. Cyrulnik s'est fait connaître au travers de la notion de « résilience » qui semble bien faire écho à l'intérêt grandissant pour les capacités méconnues du psychisme, et les ressorts des « victimes »: la résilience correspond aux mécanismes psychologiques qui permettent à un individu ayant été confronté à des épreuves particulièrement lourdes, « traumatisantes », de dépasser cet état de fait et d'accéder à une autre étape positive de son existence²⁷⁶. Le processus de résilience est rattaché en particulier aux « nourritures affectives » prodiguées par l'entourage familial desquelles vont dépendre par la suite les capacités d'un sujet à surmonter les différentes épreuves de son existence.

Le registre des mécanismes affectifs et émotionnels est le terrain de prédilection d'une lecture post-psychoanalytique et positiviste. Ainsi de l'approche de David Servan-Schreiber largement relayée aujourd'hui dans les pages de *Psychologies*

²⁷³ Notamment dans *La psy. Mode d'emploi*, *Psychologies magazine*, hors-série, 2002.

²⁷⁴ <http://finev2k3ft01.test.fr.colt.net/jacques-salome.cfm?prehome=true>

²⁷⁵ Publiés chez Odile Jacob, en 2004, 2003, 2002 et 2001.

²⁷⁶ Il s'agit d'un terme emprunté à la physique pour désigner le retour d'un matériau à son état initial ; il a été initialement adopté par des psychiatres américains travaillant sur les traumatismes subis pendant la petite enfance.

magazine, qui s'inscrit dans le champ des neurosciences. Ses chroniques mensuelles traitent des nouvelles observations cliniques et des méthodes thérapeutiques alternatives qu'il défend en France dans le cadre de la psychologie comportementale et cognitive. Il s'agit de techniques d'intervention sur le « cerveau émotionnel » qui permettraient de « guérir » de la « dépression » et de toutes sortes de troubles graves ou gênants, sans recours à la médecine allopathique ou à la psychanalyse²⁷⁷.

Un autre des collaborateurs réguliers de *Psychologies* est le psychiatre - psychothérapeute Christophe André. Membre d'une unité de thérapie comportementale et cognitive à l'hôpital Sainte-Anne à Paris, il revendique également une *psychologie positive*²⁷⁸ et propose dans le magazine des questionnaires et des exercices qui concernent la découverte de sa personnalité, ses dispositions pour le bonheur, ou encore permettant d'évaluer ses peurs et ses angoisses.

D'autres chroniques plus secondaires sont ciblées sur la mode, sur l'alimentation et la nutrition avec Gérard Apfeldorfer qui plaide pour une approche « globale » de la personne s'opposant aux régimes diététiques classiques : nous reviendrons plus tard sur le statut et les significations accordés au corps. Nous allons nous attacher dès à présent à la représentation des psychothérapies dans *Psychologies* et aux conceptions de la santé psychique que ces offres véhiculent.

IV.3 L'univers contemporain des psychothérapies

Les psychothérapies sont au cœur de la politique éditoriale de *Psychologies magazine* : tout en exploitant leur nouvelle diversité, il s'agit pour la publication de les associer à la thématique de la recherche d'un « mieux-vivre ». Se pose alors la

²⁷⁷ Approche qui a fait l'objet de son livre best-seller, *Guérir le stress, l'anxiété, la dépression sans médicament ni psychanalyse*, Paris, Robert Laffont, 2003..

²⁷⁸ Auteur de *L'estime de soi* et de *Vivre heureux : psychologie du bonheur*, Odile Jacob, Paris, 2001 et 2004.

question de la hiérarchisation qu'elle opère de ces pratiques psychothérapeutiques, tout particulièrement au regard de la psychanalyse et du statut particulier qu'elle occupe dans le champ de la santé psychique, ainsi que du travail de redéfinition de leurs champs d'application.

IV.3.1 Un marché des méthodologies psychothérapeutiques ?

Tout en représentant un très large éventail de pratiques psychothérapeutiques, *Psychologies* entend guider le lecteur vers la pratique qui lui conviendra le mieux. Dans cette optique, de nombreux tests sont proposés dans ses pages et sur le site internet qui serviraient à identifier « sa/ses » problématique(s), et à découvrir le « travail » adéquat à entreprendre sur soi-même. Le lecteur est ainsi placé dans la position du véritable décideur, chacun se devant de trouver le thérapeute et la méthode qui lui « conviennent²⁷⁹ ». De là provient sans doute l'image « libérale » qui peut être associée au magazine. Nous pensons toutefois que, derrière ce libéralisme qui correspond à la défense du pluralisme des pratiques psys, *Psychologies* reste bien le support d'une nouvelle normativité à l'œuvre dans le domaine de l'existentiel. Et ce, repose en premier lieu sur l'impératif de transformation de soi que véhicule le travail de démocratisation et de banalisation des pratiques psychothérapeutiques dont l'expertise est étendue à l'ensemble de l'expérience ordinaire.

En 2002, affirmant recevoir de plus en plus de demandes concernant ces pratiques, le magazine a fait paraître un numéro spécial qui prétend faciliter l'approche individuelle du champ psy²⁸⁰. Ce guide propose un « banc d'essai » de 50 thérapies dont sont données pour chacune les modalités de leur pratique et leurs « effets ». Cette initiative est prolongée depuis 2006 par un site internet entièrement consacré à ces

²⁷⁹ Ainsi, le hors-série de *Psychologies*, « La psy, mode d'emploi », propose un test afin de « clarifier ses attentes » et trouver les méthodes les « mieux adaptées » à ses « problématiques », 2002. Cf. annexe 7.

²⁸⁰ *La psy. Mode d'emploi, Psychologies magazine*, hors-série, 2002.

questions, et qui propose en sus un annuaire et une présentation des différentes écoles de psychothérapies²⁸¹.

Les premiers critères de classification établis sont ceux de la « durée » de la thérapie, de son « type » - « analytique », « comportementale », « connaissance de soi », ou « psycho-corporelle » -, et enfin de sa « nature » - « individuelle » ou « en groupe ». *Psychologies* distingue ainsi les thérapies « brèves » comprenant les TCC, la PNL, l'hypnose, la sophrologie, les thérapies psycho-corporelles, la psychogénéalogie, la sexothérapie. Les thérapies moyennes, l'analyse transactionnelle, le psychodrame, la gestalt, l'analyse bioénergétique, l'art-thérapie. Les thérapies longues comprennent uniquement la psychanalyse, séparée en deux courants inégaux du point de vue de l'orthodoxie, la psychanalyse jungienne et la psychanalyse lacanienne. Du choix de la durée de la thérapie doit ainsi dépendre la volonté ou de régler un problème « ponctuel » ou de mener un travail de « fond » qui exige une investigation de l'histoire individuelle. Ensuite, les méthodologies psychothérapeutiques sont distinguées selon leur champ d'application et le type de problématiques auxquelles elles s'attachent, mais aussi selon qu'elles privilégient peu ou prou la « parole », un travail sur le « corps » ou encore sur les « émotions ».

En classifiant ainsi les méthodologies psychothérapeutiques, *Psychologies magazine* fait valoir la possibilité d'ajuster une pratique spécifique à ses besoins. En même temps, il a aussi valorisé une « complémentarité » des différentes pratiques dans une perspective de « progrès » personnel, partant de la « prise de conscience » menant au « changement », pour déboucher sur l'apprentissage d'une autre manière de conduire son existence.

La valorisation de la liberté d'expérimenter désormais plusieurs pratiques peut conduire à légitimer également les glissements pratiques et référentiels au sein d'une même méthodologie. Or, la présence de bricolages revendiqués par certaines

²⁸¹ www.quelpsy.psychologies.com. Cf. annexe 7.2.

approches qui mobilisent plusieurs techniques psychologiques et/ou corporelles n'empêche pas par ailleurs un phénomène d'homogénéisation qui tient à la prédominance de certaines ressources et schémas interprétatifs. Il en va ainsi de l'importance donnée à un travail conjoint sur les « schémas psychiques », sur le corps sensible et les manifestations émotionnelles, mais aussi sur la « parole » instaurant un lien particulier entre le thérapeute et son patient ; ces dimensions du travail psychothérapeutique mobilisent des « outils » qui circulent d'une méthode à l'autre, et c'est d'autant plus vrai que la majorité des psychothérapies « humanistes » utilise des pratiques psycho-corporelles (jeu de rôles, communication non verbale, massages, relaxation, etc.).

La plupart de ces psychothérapies sont dotées d'un champ d'application relativement large. Ainsi, les psychothérapies humanistes prétendent-elles intervenir à la fois dans le registre des problématiques existentielles ordinaires, -troubles affectifs, émotionnels, situation d'échec, mésestime de soi, timidité, sentiment d'angoisse, etc.-, et dans celui des troubles psycho-comportementaux tels que les addictions, la dépression, les troubles alimentaires, etc.

IV.3.2 Les ressources psychothérapeutiques pour une "individualité positive"

Il est intéressant ici de s'attarder les caractéristiques de la demande telle qu'elle a été exprimée par les lecteurs du magazine suivant ou ayant déjà suivi une psychothérapie, dans une enquête menée à titre « illustratif » sur le site de PM en parallèle de l'enquête nationale BVA/Psychologies de Juillet 2006.

Le premier résultat révèle, qu'à l'instar de la moyenne des usagers, les lecteurs donnent comme motif principal à leur entrée en thérapie un sentiment de « dépression » (29%) ou de « mal-être » (23%), mais l'enquête souligne que les

lecteurs de *Psychologies magazine* seraient aussi nombreux à invoquer l'aspiration à une « meilleure connaissance de soi » et plus nombreux à invoquer le besoin de régler des problèmes de type « relationnel » (26% contre 16% pour la totalité des usagers) : concernant les méthodes mobilisées, ils auraient davantage recours aux « thérapies humanistes » et aux approches « psychocorporelles proches du développement personnel » (9% contre 3%) ; par ailleurs, aucun d'entre eux n'aurait invoqué comme motif des « problèmes nerveux » alors qu'ils sont 13% à le faire dans l'enquête nationale. Enfin, les lecteurs de PM tireraient plus de « bénéfices » que les autres usagers de leur psychothérapie en affirmant avoir acquis « une autre façon de voir les choses » (un tiers), avoir obtenu un « changement de comportement » (25%) et une « meilleure connaissance de soi » pour près de la moitié d'entre eux.

L'intérêt des résultats de cette enquête et surtout de son interprétation est qu'elle met en exergue des catégories explicatives qui donnent sens à la démarche psychothérapique. Il est clair que ces catégories recouvrent des réalités très flottantes et relativement diversifiées. Un premier découpage peut être artificiellement opéré à partir des motifs évoqués pour justifier l'entrée en thérapie – à ne point en douter, la demande est plus complexe que ce qu'il est possible de rendre compte au travers de ce type d'enquête –, entre une demande de thérapie qui soit "réparatrice" et une demande de thérapie qui soit "optimisante". La première s'affirme au travers de la manifestation d'états de déficience identifiés de manière imprécise – le sentiment de « mal-être » - ou qui se disent au travers du registre également flou mais socialement hyper-signifiant de la « dépression »²⁸². La seconde évoque, au travers de la « connaissance de soi » et du « relationnel », le registre du développement personnel.

Il ressort de ces différentes données une représentation de la psychothérapie comme une pratique *polyvalente* car susceptible de prendre charge des besoins de natures différentes. Les bénéfices prêtés à la psychothérapie tendent vers un registre

²⁸² Au sens où celle-ci recouvre un ensemble de troubles qui renvoie à des malaises de l'individualité. Pour une analyse approfondie des significations sociales de la « dépression », voir A. Ehrenberg, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998.

du mieux-être qui englobe la relation à soi-même et aux autres ; loin du projet de transformation radicale, les effets escomptés se rapprochent davantage des valeurs générales d'équilibre, de modération, de transparence à soi diffusées par les différentes ressources de sens "pratiques" que le magazine promeut.

Il faut insister sur ce point : il n'est pas question ici, au travers des offres et de la demande qui se dessine, de trancher entre ce qui tiendrait de l'authentique souffrance et ce qui tiendrait du simple désir de mieux-être. Notre but est d'y trouver des signifiants aujourd'hui activés pour construire un ensemble de représentations de l'intériorité qui font socialement sens. *Psychologies magazine* n'épuise pas ces représentations mais en traduit certaines qui nourrissent un modèle d'une certaine individualité "positive" – au sens où R. Castel peut entendre ce terme²⁸³. Aussi, les discours mis en place par le magazine autour des psychothérapies participent-ils à la construction d'un idéal d'accomplissement dans la vie ici-et-maintenant, qui serait partagé par une communauté d'individus engagés sur la voie de l'amélioration aussi bien de leur "être" que de leur "être-au-monde". Et, ceci justifie que le magazine affirme haut et fort que, désormais, l'entrée en psychothérapie est un « un signe de *bonne santé mentale* ».

IV.3.3 La défense de la diversité des offres psys et l'évitement des conflits qui agitent le champ de la santé psychique

La politique de *Psychologies magazine* est de mobiliser une grande palette d'approches psychothérapeutiques et de développement personnel en tant qu'elles sont des outils pour améliorer l'existence ordinaire, qu'il s'agisse du rapport à soi, de la

²⁸³ L'individualité positive correspond à la possibilité, via un certain nombre de ressources, de se construire conformément à la figure socialement construite de l'individu autonome, responsable et propriétaire de lui-même ; elle s'oppose à l'individualité « par défaut » qui concerne les individus ne disposant pas des moyens nécessaires à l'acquisition de ces dispositions. R. Castel, C. Haroche, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Paris, Fayard, 2001.

sexualité, des relations familiales, etc. Cette perspective a été d'emblée affichée au travers du choix des chroniqueurs et collaborateurs, représentant la psychanalyse, les psychothérapies humanistes – qui constitue un ensemble très vaste de pratiques et de méthodologies -, et les thérapies cognitives-comportementales.

Or, depuis quelques années, les conflits en latence dans le champ de la santé psychique, liés à la déstabilisation de l'hégémonie de la psychanalyse et au développement des approches positivistes, ont été portés au grand jour. Se confrontent ainsi des professions bien distinctes de par leur statut institutionnel et leurs objectifs ; parallèlement, il s'affirme des recherches de reconnaissance venant de pratiques ni médicales ni psychanalytiques²⁸⁴. Outre les enjeux purement institutionnels, des écarts très importants apparaissent au niveau des conceptions que ces approches véhiculent de la santé psychique et de sa prise en charge.

En 2004, les conclusions d'un rapport de l'Inserm sont venues exacerber ces tensions en évaluant l'efficacité de différentes pratiques face à une série de troubles spécifiques²⁸⁵. Le coup que les conclusions de ce rapport ont porté à l'endroit de la psychanalyse²⁸⁶ a été amplifié par la parution qui a suivi du *Livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud*²⁸⁷. Se rangeant sous la bannière des TCC, les auteurs mettent directement en cause la légitimité et la scientificité de la

²⁸⁴ Sur cette question voir F. Champion, *Les psychothérapeutes en recherche de reconnaissance professionnelle : la difficile construction d'une légitimité*, Rapport MIRE-DREES, Paris, 2005.

²⁸⁵ « Psychothérapie, trois approches évaluées », expertise collective, Editions INSERM, 2004. L'expertise a porté sur le niveau d'efficacité des TCC, des thérapies « psychodynamiques » (psychanalytiques) et des thérapies systémiques (conjugales ou familiales) et en a conclu à la nette « supériorité » des premières concernant ses résultats sur des troubles mentaux tels que les « troubles anxieux », la « dépression », l'« hyperactivité » chez l'enfant, la « schizophrénie », les « troubles alimentaires », les « troubles de la conduite » ou encore les « dépendances ».

²⁸⁶ Ce sont les psychanalystes qui ont le plus vigoureusement critiqué le rapport de l'INSERM ; ce conflit a conduit le Ministre de la santé de l'époque, P. Douste-Blazy, à en atténuer les conclusions, en reconnaissant, à l'adresse d'un public de lacaniens que la souffrance psychique n'était ni « évaluable » ni « mesurable » ; « Psychothérapies, le défi de l'évaluation », *Le Monde*, 08/03/05.

²⁸⁷ Catherine Meyer (dir.), Les Arènes, 2005. Le livre rassemble une quarantaine d'auteurs, historiens, philosophes, psychiatres, de nationalités différentes.

tradition freudienne ainsi que l'efficacité de la pratique psychanalytique par rapport aux besoins des patients²⁸⁸.

Ce débat a été assez largement repris et amplifié par les médias, dont la presse²⁸⁹. De son côté, *Psychologies magazine*, en première place pour se prononcer sur ces questions, a tenté d'afficher une relative distance, en publiant un article intitulé « La guerre des psys : pourquoi tant de haine ?²⁹⁰ ». Il tente de faire le « point sur un affrontement de plus en plus violent ». Retranscrivant les propos des deux camps, *Psychologies* en vient finalement à valoriser l'opinion exprimée par Christophe André, posée en guise de conclusion :

« Les haines qui surgissent aujourd'hui m'ont fait prendre conscience d'une réalité, confie le psychiatre C. André, praticien des TCC, qui a décidé de ne pas prendre part à ces polémiques. La psychothérapie n'est pas seulement un outils de soin. C'est une conception du monde, une philosophie qui vise à libérer l'individu – la psychanalyse est la première à avoir réalisé cela [...] Freud est mon grand-père [...] Pas forcément celui dont j'aurais rêvé, mais mon grand-père quand même. Je dois l'assumer »²⁹¹.

Deux idées très intéressantes apparaissent ici : la conception de la psychothérapie comme une « philosophie » de vie - donc comme une approche globale de l'individu et de l'existence qu'elle cherche à améliorer- , et la représentation de la psychanalyse qui renvoie moins à une tentative de mise en échec de celle-ci qu'à une relativisation de son rôle et de son statut dans le champ de santé psychique.

Cette perspective est donc en accord avec la manière dont *Psychologies magazine* veut réguler les offres psys, c'est-à-dire en les considérant l'utilité et les bénéfices de chacune par rapport à des problématiques et des besoins ciblés. Si bien

²⁸⁸ Sont mis en accusation les principaux représentants de la tradition psychanalytique ; Mélanie Klein, Ernest Jones, Anna Freud, Bruno Bettelheim, mais aussi Jacques Lacan et Françoise Dolto.

²⁸⁹ Nous citerons en particulier le numéro du *Nouvel Observateur* intitulé « Faut-il en finir avec la psychanalyse ? », n°2130, 1^{er} septembre 2005. Les psychanalystes ont reproché à l'hebdomadaire de relayer trop largement les théories du *Livre Noir de la psychanalyse*.

²⁹⁰ *Psychologies magazine*, n°244, septembre 2005, pp. 104-108.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 106.

que la majorité des pratiques psys existant aujourd'hui peut être représentée, à partir du moment où ces pratiques ne sont pas assimilables à des pratiques de type magique, ésotérique – ou, bien sûr, considérées comme « sectaires »²⁹².

Malgré l'existence de conflits bien réels témoignant d'un éclatement du champ psy, *Psychologies* tente de préfigurer un espace où toutes les approches cohabiteraient et pourraient ainsi répondre au plus près de la « demande ». Cette volonté de conciliation a également tenté de s'afficher avec l'organisation dans les pages du magazine d'un court échange entre Claude Halmos et David Servan-Schreiber, intitulé « Dialogue pacifié après la guerre des psys²⁹³ ». Les deux représentants respectifs de la psychanalyse et des TCC affirment leur désaccord sur la question de la « guérison » mais tentent également de poser quelques consensus. D'un côté D. Servan-Schreiber affirme que « certains psychanalystes savent mieux que quiconque faire qu'une personne se sente comprise dans tout son être, et par là-même totalement respectée ». De l'autre, C. Halmos reconnaît que la « parole » ne suffirait pas toujours à donner accès à la « mémoire inscrite dans notre corps ».

Ces compromis sont assez signifiants des critères que *Psychologies magazine* met en place pour faire le « tri » entre les pratiques psys, dont ceux de leur « efficacité » par rapport à différents symptômes et la place qu'elles accordent au « langage », au « corps » et aux « émotions ». Chacun devrait ainsi en fonction de ses besoins et de ses aspirations pouvoir mobiliser la méthode adaptée.

Le succès de *Psychologies magazine* ne repose pas sur son inscription dans une partie bien visible du champ psy, mais sur sa capacité à se ranger du côté du « consommateur ». Dans cette optique, le magazine a tout intérêt à ouvrir et à exploiter le champ des possibles en matière de psy, et de privilégier l'adaptabilité des pratiques

²⁹² De même, *Psychologies magazine*, pourtant proche des psychothérapies humanistes, ne s'est pas impliqué dans l'autre grand débat à l'intérieur du champ psy, concernant le statut de la profession de psychothérapeute et sa régulation institutionnelle. Le magazine se contente de conseiller à ses lecteurs de vérifier l'appartenance de leur psychothérapeute à l'une des trois grandes écoles françaises de formation à psychothérapie.

²⁹³ *Psychologies magazine*, n°245, octobre 2005, pp. 28-29.

à la demande, - ceci constituant véritablement une inversion de la relation classique de l'individu au savoir théorique et pratique. En conséquence, toute voie – répondant aux critères d'acceptabilité donnés précédemment-, qui prétend répondre de façon satisfaisante à la recherche de mieux-vivre peut prétendre à une nouvelle légitimité.

Il tout à fait pertinent ici de mentionner ce les enquêtes réalisées par BVA/Psychologies/FFdP sur les psychothérapies disent des choix et des dispositions des usagers. La première, réalisée en 2001²⁹⁴, révèle que 30% d'entre eux ont, ou ont eu recours à la psychanalyse ou à une psychothérapie individuelle de type analytique, 20% à une thérapie comportementale et 10% à une thérapie familiale ou de couple. L'apparent succès de la psychanalyse est toutefois modéré par le fait que les psychiatres (47% des thérapeutes choisis) et les psychologues (21%) dominent largement l'exercice face aux psychanalystes purs (8%). On peut ainsi en conclure que le rattachement à la science établie demeure la garantie principale pour les thérapeutes, mais aussi que la méthode psychanalytique basée sur une intervention minimalisée du thérapeute reste assez confidentielle et plutôt réservée à une élite culturelle.

En 2006, au regard de la nouvelle enquête²⁹⁵ sur les psychothérapies, le magazine se félicite que les attaques contre « la dimension existentielle, humaniste, psychologique » des « psychothérapies » n'ait pas « découragé les patients et ceux qui aspirent à le devenir ». Ce même sondage révèle même une hausse du recours à la psychanalyse (17% contre 12% en 2001) ; de manière générale, ce sont les thérapies « par la parole » qui prendraient le dessus sur les « techniques corporelles ». Il reste que ces deux enquêtes révèlent du côté du public le flou dans lequel sont prises les diverses approches psychothérapeutiques en dépit des divergences réelles qui les séparent. Ce flou toutefois est signifiant. Ainsi 53% des interrogés disent avoir suivi

²⁹⁴ Sondage BVA/Psychologies/FFdP : la FFdP est la Fédération Française de Psychothérapie. Sondage réalisé auprès d'un échantillon représentatif de 418 personnes âgées de 15 ans et plus, *Psychologies magazine*, mai 2001.

²⁹⁵ « Psychothérapies : 87% des patients satisfaits », sondage CSA pour *Psychologies*, n°255, septembre 2006.

une thérapie utilisant la méthode du « dialogue, de la discussion », et 23% ignorent la pratique spécifique du thérapeute consulté.

Cette enquête est aussi l'occasion pour *Psychologies magazine* de redire sa position quant à la question du statut de psychothérapeute – bien que le magazine ait toujours évité de trop s'engager sur le débat concernant la réglementation de la profession :

« Vous êtes nombreux à estimer que pour exercer la psychothérapie, il faut être psychiatre. Nous expliquons pourtant régulièrement qu'elle n'est pas une branche de la médecine, mais un univers doté de son propre champ de connaissance. Sans doute devons-nous insister encore.²⁹⁶ »

La reconnaissance de la profession de psychothérapeute hors du champ de la science établie s'appuie d'une différenciation supplémentaire d'avec le savoir « théorique, universitaire » ; si la formation de psychothérapeute garantie par les trois principales écoles²⁹⁷ reconnaît la nécessité d'avoir des connaissances cliniques (notamment en psychopathologie), l'expérience et le parcours personnel du thérapeute occupent une place privilégiée et sont considérés comme participant pleinement de la compétence des praticiens. A ceci fait écho la question du choix du thérapeute : s'il est conseillé de vérifier son appartenance à l'une de ces écoles assurant une « formation sérieuse » en psychothérapie²⁹⁸, *Psychologies magazine* préconise

²⁹⁶ D'après le sondage BVA/Psychologies, 44% estiment que le métier de thérapeute nécessite d' « avoir suivi des études de médecine avec une spécialité en psychiatrie », *op.cit.*, p. 96.

²⁹⁷ La FFdP (Fédération Française de Psychothérapie et Psychanalyse), L'Affop (Association fédérative française des organismes de psychothérapie), et le SNPpsy (Syndicat National des Praticiens en psychothérapie). La FFdP collabore avec l'AEP (Association Européenne de Psychothérapie) pour la reconnaissance d'un certain nombre de méthodes psychothérapeutiques et leur autonomisation. Les démarches de l'Affop et du SNPpsy sont plus proches l'une de l'autre et assument davantage la continuité des psychothérapies actuelles avec la psychanalyse ; ils insistent avant tout sur la spécificité du « métier » de psychothérapeute au-delà de la méthode mobilisée. Toutes ces écoles représentent les méthodes issues de la psychologie humaniste et celles qui se sont développées par la suite dans un processus de rupture avec la psychanalyse ou de volonté d'articuler plusieurs références (thérapies psycho-corporelles diverses, thérapies comportementales, thérapies intégratives et multiréférentielles, etc.).

²⁹⁸ Une collaboration est plus marquée avec la FFdP et son représentant, Serge Ginger (secrétaire général). Celui-ci est également le cofondateur de l'École Parisienne de Gestalt (EPG) et de la Société Française de Gestalt (SFG).

également de se fier à son « intuition », car une psychothérapie serait avant tout « une affaire de relation et de confiance ».

Les transformations du champ psy renvoient à l'affirmation de nouvelles pratiques qui revendiquent une autre légitimité que les pratiques analytiques et psychiatriques. *Psychologies magazine* relaie et contribue à la mise en place de critères caractérisés par le pragmatisme et un certain utilitarisme, supposant une secondarisation des fondements théoriques des différentes approches psys et une mise en avant de leur « efficacité ». Cette donne en appelle ainsi à la mise en place de médiations entre le « consommateur » et le marché psy. C'est l'un des créneaux que *Psychologies magazine* tente d'investir en voulant guider une demande qui demeure très incertaine : or, il s'agit de plus en plus de proposer des pratiques polyvalentes ajustables à cette dernière. Ceci a pour effets, d'une part, d'affirmer une supériorité de la demande sur l'offre, et d'autre part, d'opérer une re-hiérarchisation des pratiques disponibles. Ainsi de l'intérêt porté aux thérapies « brèves » qui prétendent s'attaquer à un trouble ciblé du comportement, ainsi qu'aux pratiques qui articulent « guérison » et « développement personnel ».

IV.3.4 Unification du corps et de l'esprit, hétérogénéité des pratiques post-psychanalytiques

La conception psychologisante de la personnalité physique et du fonctionnement du corps laissent la place à une pluralité de pratiques convergeant autour de la recherche d'une « unité » du corps et de l'esprit. Une telle orientation constitue d'ailleurs un consensus permettant de rassembler des pratiques et des méthodologies diversifiées qui veulent étendre leur pratique au-delà d'un travail sur le langage verbal.

C'est le cas, en premier lieu, des pratiques post-psychanalytiques s'inscrivant dans le sillage de la psychologie humaniste. Celles-ci proposent une « harmonisation » du corps et de l'esprit qui déplace la notion de « conflit » psychique sur lequel travaille la psychanalyse. Cette dernière, en privilégiant le travail sur le discours en tant que porteur de signifiants conscients et inconscients a prolongé à sa manière le principe d'un assujettissement du corps à l'esprit : au mieux, le corps ne ferait qu'exprimer en surface ce qui se jouerait plus profondément dans l'économie psychique de l'individu, et qui ne pourrait être résolu que dans le cadre d'un travail long visant à faire surgir le langage inconscient.

Les thérapies humanistes attribuent au corps un langage propre à partir duquel pourrait être élaborée une voie thérapeutique²⁹⁹. Dans les années soixante-dix, cette réhabilitation du « corps » pouvait répondre à la contestation des « appareils bureaucratiques et répressifs »³⁰⁰. Aujourd'hui la psychologie humaniste ne s'organise plus prioritairement autour de cet axe politique-subversif. Les enseignants et les formateurs ont changé, de même que la clientèle, aujourd'hui issue des classes moyennes supérieures et se distingue du profil des « soixante-huitards » qui entendaient alors rompre avec la culture « bourgeoise » de la psychanalyse³⁰¹.

L'approche que *Psychologies magazine* a de ces pratiques confirme l'adaptation de ces pratiques à une demande qui s'inscrit du côté de la recherche de mieux-être et qui considère le corps comme un outil privilégié. Il s'agirait ainsi de construire une « relation plus pacifique avec soi-même ». Ainsi, la gestalt-thérapie est

²⁹⁹ On peut renvoyer ici à la classification que propose Michel Lobrot, dans « Le groupe à travers les âges », *Thérapies de l'âme, l'inflation du psychologisme*, *op.cit.*, pp. 94-106. Il répartit les différentes techniques qui ont fleuri dans les années 70 (Potentiel humain, gestalt-thérapie, bio-énergie, training-group, dynamique de groupe etc.), selon qu'elles sollicitent plus ou moins le « verbal » pour privilégier le « corporel ». Ainsi, la répartition va des « techniques de récit » dont participe la psychanalyse aux « techniques de toucher » (relaxation, massage) et de « techniques de maîtrise corporelle » (plutôt orientalisantes, comme le yoga, la méditation, les arts martiaux), en passant des techniques intermédiaires qui valorisent la créativité artistique et l'expressivité.

³⁰⁰ Voir E. Marc Lipiansky, « Radiologie de la psychologie humaniste », in *Thérapies de l'âme*, *op.cit.*, p. 79.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 85.

préconisée à « ceux que le regard de l'autre inhibe et qui, prisonniers de leurs corps et de leurs émotions, ont du mal à trouver leur place ». La sophro-analyse serait utile à « ceux qui sont fâchés avec leur sensorialité » et avec le « plaisir ». L'eutonnie³⁰² et la danse-thérapie viendraient « lever les blocages et les inhibitions », et favoriser le « sentiment de sécurité intérieure » ; elles sont recommandées aux personnes qui souffrent de « déprime », de « fatigue chronique », ou encore qui sont « coupées de leurs sensations ». Certaines de ces méthodes se réfèrent à des théories plus ou moins complexes qui conservent des éléments de la psychanalyse en introduisant des notions et des pratiques nouvelles, comme c'est le cas de la gestalt, ou de l'analyse bioénergétique inspirée par les travaux de Wilhlem Reich ; disciple dissident de Freud, il s'est concentré sur la « mémoire du corps » et la dimension « énergétique » des phénomènes psychiques. Mais, si continuité avec la psychanalyse il peut y avoir, ces approches ont pour particularité de pouvoir librement intégrer des exercices psychocorporels tels que la « relaxation », la « visualisation », la « marche », ou encore les « massages ».

Les pratiques psys que propose *Psychologies magazine* peuvent sembler d'autant plus pertinentes aujourd'hui qu'elles répondent à une exigence de transformation « concrète ». Dans les termes de M. Gauchet³⁰³, tout le problème de la « personnalité » contemporaine réside moins dans l'impératif à « être soi-même », qu'à « être-avec-le-monde-avoisinant ». Ce glissement expliquerait une relative désaffection pour certaines démarches introspectives qui potentiellement peuvent déstabiliser l'image de soi. Les exigences en termes de positionnement stratégique dans son environnement social et privé sont telles qu'il est devenu plus pertinent de travailler directement sur les comportements. C'est ce que proposent les thérapies

³⁰² L'eutonnie est une thérapie corporelle mise au point par une allemande du nom de Gerda Alexander. Par un travail sur la gestuelle et le mouvement, elle vise à rétablir une meilleure « tonicité ». Le thérapeute intervient sur le corps du patient par imposition des mains.

³⁰³ Cf. *Essai de psychologie contemporaine, I*, in *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, collection Tel, p. 255. Pour M. Gauchet, la volonté d'« être-avec-le-monde-avoisinant » implique de ne pas être « entravé » dans la « saisie des opportunités qui se présentent en dehors ». Contrairement à la « personnalité moderne » qui reconnaît l'inconscient et cherche à être « au clair avec soi-même », l'individu contemporain est moins préoccupé par « la valeur de la vérité » que par son adaptation aux exigences du monde environnant ; ignorant qu'il appartient à un « ensemble » représenté par la vie en société, l'individu serait selon M. Gauchet un individu de « réseau ».

« comportementales » au sens larges, et ce que révèle également l'intérêt pour les techniques corporelles dont la portée est l'être-bien dans son corps, mais aussi l'être-bien relationnel. Ainsi, David Servan-Schreiber, en cherchant à concilier la médecine occidentale classique avec une médecine « naturelle » qui s'inspire de pratiques orientales (méditation, tai-chi, acupuncture), affirme t-il la possibilité de « guérir » la souffrance psychique mais aussi d'être plus « heureux » en agissant sur le siège des « émotions » dans le corps.

Ainsi toutes ces pratiques, humanistes ou positivistes, en proposant un travail à partir du langage, du corps et des émotions prétendent pouvoir à la fois intervenir rapidement sur un trouble, et conduire vers un développement de la personne plus global, incluant l'expérience de la « spiritualité ». Ceci explique pourquoi des pratiques spirituelles empruntées aux traditions orientales, comme la « méditation » ou la « relaxation », sont mobilisées par les psychothérapies humanistes ou des nouvelles méthodes s'inscrivant dans le domaine des TCC.

La mise en concurrence de la psychanalyse correspond au déclin global d'un type de système explicatif, clos sur lui-même et régulé par une orthodoxie, qui organise une certaine vision du monde. Cette nouvelle configuration toutefois n'a pas annulé la référence à un sens unifié, car bien souvent, les thérapies post-psychoanalytiques revendiquent la prise en compte de la « totalité » de l'expérience individuelle, et ce en contestant en premier lieu la séparation du corps et de l'esprit imputée au rationalisme occidental.

IV.4 La famille et la sexualité : domaines privilégiés de la normalisation psychologique

La famille et la sexualité représentent des domaines de prédilection pour *Psychologies magazine*. Ceci est significatif de la généralisation de la grille de lecture psychologique de l'existence : c'est pourquoi il est important d'avoir une vue générale des approches qui y sont proposées, même si les enjeux autour de ces domaines ne sont pas au cœur des entrecroisements psycho-philo-spirituels, ils permettent de mieux définir la visée normative et existentielle des offres psys.

Avant de présenter concrètement la politique générale de *Psychologie magazine* en matière de famille et de sexualité, il nous faut brosser à grands traits leur changement de « statut » dans le passage de la modernité à la modernité tardive.

On le sait, la famille est traditionnellement l'un des piliers fondamentaux de l'autorité des institutions religieuses et séculières. Avec le processus de sécularisation, l'organisation de la famille, « fondement et la cellule de base de la société » pour l'Eglise, rappelle D. Hervieu-Léger³⁰⁴, se soustraie progressivement des normes édictées par l'institution religieuse : sa privatisation constitue alors l'un des symptômes les plus forts et les plus parlants de la déchristianisation de la société. La morale laïque a jusqu'à un certain point assuré le relais de la religion en consacrant la famille, dans la période « hégémonique » de la modernité, lieu privilégié, avec l'école, de socialisation et de transmission des principes républicains³⁰⁵. La période de la modernité tardive, que J. Baubérot caractérise par la sécularisation de ces institutions séculières, voit la famille se redéfinir à l'aune de l'individualisme.

³⁰⁴ « La structuration chrétienne et catholique de l'institution familiale : bref retour sur une très longue histoire », *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003, pp. 171-179.

³⁰⁵ Voir J. Baubérot, « Ecole et laïcité de 1905 à 2005 », *Laïcité 1905-2005. Entre passion et raison*, Paris, Le Seuil, 2004, pp. 34-49, et « Modernité tardive, religion et mutation du public et du privé (à partir de l'exemple français) », *Social Compass*, 53(2), 2006, pp. 155-168.

Or, une part importante de ces redéfinitions renvoie à la nouvelle emprise des normes psychologiques : s'éloignant d'une définition assumant sa dimension fonctionnelle, la famille est devenu est espace où se confronteraient des « subjectivités » devant négocier relationnelement les unes avec les autres. Ainsi, la « consommation » de psychologie révèle une généralisation de la réflexivité individuelle et du souci de soi, mais elle signifie tout autant la tendance à investiguer la nature des interactions avec autrui, et tout particulièrement avec son environnement le plus proche. Comme le souligne R.Castel³⁰⁶, la famille est un lieu d'intrication du social et du psychologique ; les individus tissent des relations intra-familiales, affectives et identitaires, et en même temps donnent à leur existence familiale une consistance sociale. Le fait que les relations interindividuelles soient de plus en plus appréhendées sur le mode psychologique transforme l'espace privé et intime en une sorte de *laboratoire relationnel*, et génère en son sein des incertitudes et des questionnements justifiant la démultiplication de l'interventionnisme « psy ».

Au croisement des questions privées et des enjeux collectifs, la famille se donne à repenser à la lumière de l'individualisme contemporain : les contraintes qui la déterminent ont changé et la structuration de la famille rencontre désormais les normes liées à l'idéal d'autonomie et d'épanouissement du sujet. Aux transformations de la famille s'adjoignent celles de la sexualité, puisque celle-ci s'est également redéfinie à l'extérieur de l'emprise de la religion, et que, différenciée de la fonction procréative, elle est désormais considérée, et ce dans un relatif consensus, comme participant pleinement de l'épanouissement individuel et du bien-vivre.

³⁰⁶ « L'Homo Psychologicus », *Thérapies de l'âme. L'inflation du psychologisme*, *op.cit.*, pp. 133-142.

IV.4.1 La famille entre lieu où s'exercent de nouvelles contraintes et refuge pour l'épanouissement individuel

Psychologies magazine aborde la famille sous deux grands aspects que nous pouvons caractériser de la sorte : celui des enjeux et des significations de l'héritage familial, et celui de la famille en tant qu'espace de construction individuelle. Dans les deux cas, est accentué le principe de l'engagement de l'individu pour « comprendre », « analyser », « améliorer » son expérience familiale.

A cette consécration de la famille comme espace de transformation répond un foisonnement de questionnements individuels comme en atteste les pages du site de *Psychologies* consacrées à ces questions. Les internautes interrogent les « experts » psys - psychologues cliniciens, psychiatres, psychothérapeutes, pédiatres, bien souvent auteurs de livres de vulgarisation psychologique-, sur l'attitude qu'il conviendrait d'adopter dans une configuration familiale et affective qui leur est propre. Nous pouvons repérer toutefois des questionnements récurrents car représentatifs de la « vie normale » et ne relevant pas du pathologique ou bien de situations graves ; « Notre fils de sept ans défie notre autorité, que lui dire ? », « Comment empêcher ma mère de s'immiscer dans ma vie ? », « Quelle place donner au désir quand on devient parent ? », « Quelle est la place du père ? », « Comment éviter la relation fusionnelle entre mon fils et moi ? », « Peut-on aimer quelqu'un quand on n'a pas été désiré par ses parents ? », « Sommes-nous responsables de la sexualité de nos enfants ? », « Peut-on couper les ponts avec ses parents et vivre normalement ? », « Je souffre de ne pas communiquer avec mon père », « Mon fils, adolescent, se referme sur lui, que faire ? », etc.³⁰⁷. Aussi, bien que significatives de l'expérience normale, ces questions découvrent des situations qui sont vécues précisément comme a-normales, ou encore sources de mal-être.

³⁰⁷ Rubrique « Réponses d'experts », <http://www.psychologies.com/conseils-de-psy.cfm>

En retour, *Psychologies* investit le champ des relations familiales en y apposant le registre de la « connaissance de soi » et de la recherche du « mieux-vivre ». L'un des grands principes posés consiste à dire que « comprendre les relations familiales, c'est devenir libre ». Cette philosophie éclaire particulièrement bien les négociations permanentes qui se font entre une représentation de la famille comme refuge et nouvel espace d'investissement individuel, et la famille en tant qu'elle peut devenir un frein à la réalisation de soi. Dans le dossier intitulé « Votre famille entre contrainte et plaisir »³⁰⁸, *Psychologies* affirme que « le modèle traditionnel ne fait plus recette » et que la famille est désormais fondée sur « l'amour plus que sur le devoir ; sur le plaisir plus que sur la contrainte ; sur l'échange mutuel et la qualité des relations humaines ».

Cette perspective conduit à reconnaître les nouvelles manières de faire famille ; « recomposées, monoparentales, amicales, gays, etc. ». La priorité est portée sur la fonction « sécurisante » de la cellule familiale, quelle que soit sa nature, mais aussi sur la possibilité de s'y « construire » et de s'y « épanouir », car aujourd'hui il ne serait plus nécessaire de la « subir ». Conformément aux autres niveaux de l'expérience, la famille deviendrait également objet de choix ; libre de composer sa propre « famille », l'individu pourrait échapper aux contraintes inhérentes à son organisation traditionnelle.

Si la famille prend un sens extensif privilégiant la prédominance des parcours individuels et les groupements affinitaires sur un mode qui ressemble à celui du réseau, *Psychologies magazine* continue de représenter le modèle dominant de la famille et non ses véritables marges. La reconnaissance des recompositions de la famille bien au-delà du cadre du mariage et de la conjugalité hétérosexuelle participe tout d'abord d'une sensibilité qui ne rencontre pas de résistance majeure si ce n'est sur les questions de procréation et d'adoption dans les familles monoparentales et homoparentales. Or, le magazine, dans sa ligne éditoriale générale, tend à éviter les

³⁰⁸ *Psychologies magazine* n°192, pp. 30-98.

sujets qui suscitent des polémiques, et ne se prononce pas de manière franche sur ces questions³⁰⁹.

Ainsi les thématiques privilégiées par *Psychologies magazine* restent-elles majoritairement articulées autour de questions ordinaires qui ne mettent pas en jeu les questions de société. Elles touchent au décryptage psychologique des relations intra-familiales et à l'éducation : « peut-on être de bons parents ? », « les enfants face au divorce », « les filles et leur mère », « dans l'univers des familles recomposées », « les secrets de famille », « belle-famille et bonne distance », « entre grands-parents et petits-enfants », « quand nos paroles blessent nos enfants », etc. Si bien que, par rapport à ces sujets sur lesquels interviennent diverses voix du monde psy, *Psychologies magazine* parvient à éviter de paraître poser une normativité forte en valorisant l'ouverture à plusieurs interprétations et points de vue. Toutefois, la normativité n'est pas pour autant « plurielle³¹⁰ ». Les questions abordées relevant le plus souvent d'un consensus, une "normativité de sens commun" soutient l'ensemble des approches qui consiste à valoriser le dialogue et l'écoute entre les personnes, le respect des positions de chacun, la négociation dans les cas de tensions, etc. Par conséquent, le type d'approche déployé par *Psychologies magazine* ne ménage pas la place pour que s'expriment des normativités aux fondements moraux et éthiques vraiment distincts ; les variations interprétatives et normatives entre les différents discours relèvent bien plus souvent du nuancement que de l'exploration d'alternatives.

L'enjeu principal pour *Psychologies magazine* est ici d'associer de manière pertinente la famille et la recherche de la vie-bonne : devenue compatible avec l'épanouissement individuel, la famille devrait participer pleinement de la « réussite »

³⁰⁹ Une prise de position est toutefois notable, comme le note D. Mehl, celle de la psychanalyste Claude Halmos qui se prononce dans un numéro de mai 1999 contre l'homoparentalité (en insistant néanmoins sur la pleine légitimité du couple homosexuel), relayant là un parti-pris commun à plusieurs représentants de la psychanalyse ; *La bonne parole*, *op. cit.*, pp. 239-249.

³¹⁰ Dans son ouvrage sur le rôle des psys dans les débats socio-médiatiques tels le pacs, la procréation médicalement assistée, l'homoparentalité, D. Mehl affirme que *Psychologies magazine* serait l'un des lieux d'expression privilégié du « libéralisme culturel » et d'une normativité « plurielle » ; *La bonne parole. Quand les psys plaident dans les médias*, Paris, Editions de la Martinière, 2003, p. 241.

de l'existence. De telle sorte, que tout en affirmant dépasser certaines conceptions « traditionnelles » de la famille considérées comme étant trop « rigides », *Psychologies magazine* reste attaché toutefois à des « valeurs » estimées fondamentales comme celle de l' « amour » :

« Même si ses structures volent en éclats, la famille demeure essentielle [...] dans le même temps, nous faisons réaliser un sondage où les Français installent la famille au cœur de la réussite de leur vie. Ils l'aiment et ils en sont fiers [...] Car, même si ses structures volent en éclats, on voit ce qui y demeure essentiel : s'aimer, faire des enfants, multiplier les liens affectifs, tisser des solidarités. On veut aujourd'hui s'alléger de ce qui fait obstacle à sa liberté (responsabilités éducatives, Code civil, valeurs morales traditionnelles) sans perdre l'amour et l'harmonie intergénérationnels. C'est difficile, comme le trapèze sans filet. On a eu raison de dire que les pères et mères de famille sont les vrais aventuriers de l'époque»³¹¹.

La ligne de *Psychologies magazine* consiste à rester dans les limites des progrès des mœurs d'ores et déjà accomplis ou quasiment acquis. Parallèlement, le magazine entend bien explorer ce que ces progrès ouvrent comme possibles dans la manière de conduire son existence conformément au « bien-vivre ». Or, cette recherche de « bien-vivre » s'opère nettement aujourd'hui dans une sensibilité attestatoire qui tend à conforter l'ordre social et des valeurs que N. Herpin³¹² qualifie, dans le champ de la vie familiale et conjugale, d' « initialement bourgeoises ». Les conceptions autour de la famille que relaie *Psychologies magazine* témoignent ainsi de négociations constantes entre un certain conservatisme et un certain libéralisme, dont le dosage dépend des sujets et de leur réception sociale.

³¹¹ J.-L. Servan-Schreiber, L'aventure familiale, *Psychologies magazine*, n°166, juillet 1998.

³¹² « La famille : tolérance et différence », in P. Bréchon (dir.), *Les valeurs des Français*, Paris, Armand Colin, 2003, pp. 63-86.

IV.4.2 La « libéralisation » de la sexualité : une vitrine de *Psychologies magazine*

L'importance que *Psychologies magazine* accorde dans ses pages à la sexualité témoigne de sa redéfinition contemporaine comme dimension fondamentale de l'expérience individuelle animée par ses propres fins, en premier lieu celle du plaisir gratuit. Cela renvoie à la normalisation de la fonction érotique de la sexualité, qui est au principe de la rupture avec la conception de la sexualité « naturelle » défendue par l'Eglise : l'une des conséquences directes de cette rupture étant que les pratiques à but non reproductif ne sont plus considérées comme des « aberrations » ou des pathologies relevant de la psychiatrie³¹³. Toutefois, si la sexualité a progressivement pu être considérée comme un facteur d'épanouissement personnel et qu'il est devenu légitime de rechercher une « sexualité heureuse », elle est restée par la suite attachée au modèle du couple hétérosexuel³¹⁴. En revanche, il faut souligner ici que l'autonomisation du champ de la sexualité et plus précisément de la « fonction érotique » a coïncidé avec l'ouverture d'un champ de services et de techniques spécifiques consacrées à l'épanouissement sexuel, dont participent largement à partir des années 1970 les « thérapies sexuelles »³¹⁵.

³¹³ Nous renvoyons ici à A. Giami, « Cent ans d'hétérosexualité », *Sur la sexualité*, Actes de la Recherche en Sciences Sociales, n°128, Paris, 1999, pp. 38-45.

³¹⁴ A.Giami appuie ses analyses en référence à une série de travaux « significatifs de l'évolution des idées concernant la sexualité et l'hétérosexualité, depuis la fin du XIX^e siècle ». Ainsi, le célèbre rapport de l'américain Alfred Charles Kinsey à la fin des années 1930 a-t-il vu dans l'orgasme la finalité commune et première de toutes les pratiques sexuelles : mais, selon A.C. Kinsey, la sexualité au sein du couple hétérosexuel reste un modèle incontournable qui inspirerait d'ailleurs les autres pratiques. Plus tard, dans les années 1960, d'autres chercheurs américains, W. Masters et V. Johnson, confirment la définition de l'orgasme sexuel comme « processus autonome et fondamentale de la sexualité humaine » mais s'inspirent majoritairement des couples mariés ; leur travaux ultérieurs qui ont porté sur l'homosexualité et sa spécificité par rapport à la vie de couple hétérosexuel, n'auront, selon A. Giami, aucun impact sur l'idéologie dominante et le maintien de l'hégémonie de l'union hétérosexuelle et, de fait, de sa fonction procréatrice, même si celle-ci est dissociée de la religion.

³¹⁵ Les différentes spécialisations qui ont émergé autour de la sexualité dans le champ médico-social et le champ psychologique ont aussi été portées par la considération de la sexualité féminine et de ses spécificités, jusqu'alors éclipsée à la fois par la fonction procréatrice et le modèle du coït conjugal. La revendication d'une sexualité féminine qui soit réellement dissociée de sa dimension biologique a bien sûr été nourrie par le mouvement féministe et par la démocratisation de cette question. A ce sujet, A. Giami évoque le rapport de S. Hite qui, grâce à un questionnaire diffusé dans de nombreux magazines, se vendra à des millions d'exemplaires, en proposant une approche alternative de la sexualité des

Psychologies magazine relaie l'affirmation de la sexualité comme facteur privilégié de l'épanouissement individuel : cela est même devenu l'une de ses marques de fabrique. Le succès des thématiques liées à ce domaine a été confirmé par la mise en place en septembre 2006 d'un nouveau dossier mensuel, le « Cahier sexo » qui donne une visibilité encore plus importante à ces questions. Il est introduit ainsi par le magazine :

« Parce que mieux vivre sa vie, c'est aussi mieux vivre sa sexualité, nous inaugurons dans ce numéro un "Cahier sexo". Pour aborder la vie sexuelle sans tabou et au plus près de chacun de nous, et tenter de répondre aux questions que nous nous posons sans toujours oser les formuler. ³¹⁶»

Celui-ci comporte des chroniques de spécialistes qui répondent aux lecteurs, ainsi que des entretiens qui abordent des sujets pratiques. Un site internet³¹⁷ exclusivement consacré à la sexualité a suivi, qui classe ses thèmes dans les catégories suivantes ; « amour-rencontres », « désir-plaisir », « vivre ensemble », « problèmes sexuels », « identité sexuelle ».

Avec une telle approche de la sexualité, *Psychologies magazine* revendique une perspective libérale et novatrice, que J-L. Servan-Schreiber estime peu représentée dans le reste de la presse. Il n'hésite pas d'ailleurs à parler ouvertement de sa propre expérience. Ainsi d'un article paru dans le *Figaro*³¹⁸ le décrivant comme un homme « avide de bien-être, allergique aux idéologies [...] carré, sans tabous, efficace », où il déclare avoir « évité les méandres et les douleurs de la psychanalyse », car, « Freud ayant arrêté de faire l'amour à 40 ans [ce serait] une erreur de le suivre dans ses

femmes. S. Hite s'est surtout intéressé à la sexualité clitoridienne, qui de fait n'assure aucune fonction dans la reproduction. Ceci a donné un argument supplémentaire à l'entreprise d'autonomisation de la sexualité des femmes, par rapport à la reproduction, mais aussi par rapport à l'homme, rejoignant ainsi le mouvement d'émancipation des femmes dans la société ; A. Giami, « Cent ans d'hétérosexualité », *Sur la sexualité*, op.cit.

³¹⁶ *Psychologies magazine*, n°255, septembre 2006, p. 5.

³¹⁷ www.questionsexo.com

³¹⁸ « Éternellement souriant », *Le Figaro*, lundi 8 novembre 2004, p. 30.

moindres recoins ». La sexualité est donc un domaine privilégié pour diffuser une psychologie « positive » dégagée du modèle psychanalytique et passant au travers de pratiques diversifiées.

Le retour à un certain consensus autour de la sexualité, dans l'après contre-culture et la contestation de l'emprise morale des institutions, s'est caractérisé par le ménagement d'un espace de négociation et d'évaluation des pratiques sexuelles par rapport à des normes touchant à la nécessité du consentement, à l'intégrité du corps individuel et à la volonté de faire de la sexualité un outil de bien-être ; ces négociations n'ont bien sûr été possibles dans la mesure seulement où une série d'interdits forts et non négociables avaient été posés³¹⁹.

Psychologies magazine se veut le représentant de cette sexualité « adulte » librement consentie et « créative », qui légitime l'expérimentation de certaines pratiques. Le mode de la « quête » est donc là-encore valorisé, mais en appelle à de nouveaux services et biens de consommations qui correspondent à la recherche de la satisfaction dans sa vie sexuelle. Dans cet esprit, *Psychologies* propose divers tests qui visent à améliorer la connaissance de ses désirs et la maîtrise de sa propre sexualité. Les méthodologies psychothérapeutiques sont également placées au premier plan pour résoudre les problématiques telles que les « blocages » et les « pannes du désir ». En parallèle, les psys sont sollicités pour donner les clés d'une amélioration du quotidien : longévité du désir, méfaits de la routine, épanouissement de la sexualité à chaque âge, etc.

A l'instar de son approche de la famille, *Psychologies magazine* ne s'engage pas dans des controverses, même si certains sujets peuvent susciter un échange entre des positions différentes : le but est plutôt de donner des repères et des conseils pratiques là où se posent des problématiques courantes renvoyant au modèle du couple hétérosexuel stable et d'âge moyen. Les questions liées à l'épanouissement de la

³¹⁹ En premier lieu l'inceste, la pédophilie et les violences sexuelles.

sexualité féminine continuent de dominer mais sont écartées de toute forme de revendication militante. « L'orgasme »³²⁰ et le « plaisir féminin » sont des thèmes récurrents, qui s'accompagnent de préoccupations concrètes auxquelles répondent des experts comme « y a-t-il une libido après le bébé ? ». Dans un autre qui traite de la « masturbation féminine »³²¹, il est entrepris de normaliser une pratique qui « concernerait 85% des femmes [...] mais la plupart d'entre elles la considèrent encore comme une pratique honteuse ». Cependant un sondage³²² réalisé par *Psychologies magazine*, portant sur les « tabous sexuels », conclut globalement à des évolutions « positives » qui seraient dues au recul de la morale religieuse :

« A la vie, à l'amour, à la mort .Que 72 % d'entre nous ne soient pas choqués d'imaginer de vieilles gens faisant l'amour en dit beaucoup sur l'évolution des mœurs. Les tabous existent mais aucun ne résiste à ce constat : continuer à connaître les plaisirs de l'étreinte, les caresses, la fusion dans l'amour et le sexe, le plus longtemps possible, ne dérange plus. Vivre sa sexualité signifie vivre pleinement, retarder la mort. Ce résultat n'est pas banal. La vision catholique de la sexualité— dévolue à l'enfantement, non à la jouissance —ne convainc plus du tout. Nous faisons l'amour des milliers de fois en une vie. Pour combien d'enfants ? C'est le plaisir qui importe désormais. La « chair », la « luxure » ne sont plus « taboues », au sens classique d'impur, d'interdit, de péché, d'offense à Dieu. Le reste est presque du détail. »

Le même sondage révèle la persistance de « préjugés » autour de certaines pratiques sexuelles comme la « masturbation féminine », mais ceci n'est pas interprété comme un réel interdit car cela relève selon le journaliste du souci de « l'intimité radicale » qui empêche de faire certaines déclarations concernant ses pratiques. Par contre, on souligne la levée des tabous, en particulier autour de l'homosexualité : le site de *Psychologies* consacré à la sexualité abordent d'ailleurs quelques questions concernant l'homosexualité (« fantasmes homo », « comment avouer mon homosexualité à mes parents », etc.).

³²⁰ *Psychologies magazine*, n°180, novembre 1999.

³²¹ *Psychologies magazine*, n°202, novembre 2001.

³²² « Lesquels de nos tabous font de la résistance ? », sondage commenté par F.Joignot, *Psychologies magazine*, n°172, Février 1999.

IV.4.3 Une reconduite implicite des valeurs traditionnelles?

Psychologies défend une sexualité plus libre et moins « taboue » au nom du droit de tous à avoir une sexualité épanouissante. Toutefois, le magazine se fait le support de valeurs qui soutiennent le modèle du couple classique telle que la « fidélité », même si ces valeurs sont de fait revisitées et débouchent sur des jugements plus souples.

Ainsi le sondage de 1999 annonce-t-il que « l'homosexualité choque moins que l'infidélité ». Celle-ci serait particulièrement condamnée par les jeunes qui y opposent la valeur de la « confiance » entre les partenaires du couple. Pour *Psychologies magazine*, l'importance accordée à la fidélité aujourd'hui n'entraîne pas l'intolérance à l'égard des « écarts sexuels » car « la possibilité du plaisir défie toujours le tabou ». Le « libéralisme des mœurs » semble bien résider davantage dans la relativisation de certains impératifs qui s'imposeraient à l'individu au nom d'une morale absolue.

Selon Michel Bozon³²³, la norme sexuelle telle que la fidélité est une norme à caractère « situationnel » car le choix ou le comportement vont partiellement dépendre de la singularité du contexte dans lequel ils s'inscrivent. En revanche, si certaines normes apparaissent plus souples, Jacques Marquet³²⁴ observe des « formes d'extension des exigences » : par exemple, les témoignages diffusés par les « courriers du cœur » ou des « reality shows », indiquent que des valeurs deviennent plus englobantes et s'étendent à plusieurs niveaux de « l'espace conjugal ». Corrélativement, les conflits qui surviennent dans cet espace vont être exprimés dans un registre nouveau qui met en scène la figure de la « victime », de la « souffrance » et de la « blessure » affective. Dans *Psychologies magazine*, ce re-positionnement est

³²³ « La nouvelle normativité des conduites sexuelles ou la difficulté de mettre en cohérence les expériences intimes », in J. Marquet (dir.), *Normes et conduites sexuelles, Approches sociologiques et ouvertures pluridisciplinaires*, Academia-Bruylant, Louvain-la-Neuve, 2004, pp. 16-33.

³²⁴ J. Marquet, « Sexualité consentie, fidélité et performance », *op.cit.*, pp. 37-60.

tout à fait important car il conditionne la grille d'interprétation générale des événements ou accidents négatifs de l'existence, qui les évaluent sous l'aspect du traumatisme, des traces laissées sur le plan psychologique, et finalement des « dommages » qui ébranlent l'intégrité du sujet. Ainsi, selon J. Marquet, « toute forme de souffrance psychique est interprétée comme une blessure dont l'autre est responsable³²⁵ ».

C'est en ce sens que l'on peut parler d'un dégagement relatif de la sexualité du champ de la morale traditionnelle pour un ancrage plus net de celle-ci dans le champ de l'éthique. En effet, les critères du bien et du mal, de l'acceptable et du condamnable sont remplacés par le critère du respect d'autrui et de la responsabilité. Si bien que, lorsque *Psychologies magazine* aborde la question de la pornographie ou celle de l'échangisme, les limites surviennent quand est menacé le « climat de respect », qu'il s'agisse de « violence » implicite ou que l'on empiète sur la « liberté » d'autrui par la « domination » ou une forme de « perversion ». La valeur qui apparaît comme étant supérieure aux autres est par conséquent le respect de l'intégrité de la personne physique et morale. Parallèlement la mise en expertise de la sexualité réintroduit constamment la valeur de l'« amour » grâce auquel la sexualité trouverait son véritable « sens ». Nous pouvons à ce propos évoquer les analyses de Dominique Wolton³²⁶ qui voit ressurgir dans le domaine des mœurs, et de la sexualité en particulier, la « transcendance » que la modernité avait épuisé au travers de la rationalité scientifique.

Nous pouvons nous demander dès lors en quoi la représentation d'une intériorité individuelle pure, désocialisée, accompagne la réaffirmation de valeurs dites traditionnelles ou conservatrices. Dans le champ de la sexualité et de la famille tout particulièrement, le mouvement de la contre-culture a bousculé les représentations culturelles, sociales, et religieuses des identités sexuelles et des genres. Ainsi, le

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ « Libération : de la subversion au conformisme », in J-M. Sztalryd (dir.), *L'intime civilisé. Sexualité privée et intérêt public*, L'Harmattan, 2000, pp. 13-18.

combat féministe a présidé des évolutions majeures, en particulier le droit des femmes à disposer de leur propre corps et à vivre une sexualité non réductible à la procréation au sein du couple, l'accès à plus d'égalité dans le champ social et politique avec les hommes, l'acquisition d'une autonomie au sein de la famille ; cependant, les inégalités entre les sexes perdurent et continuent de s'enraciner dans une distinction sociale des genres et de leurs qualités respectives.

Aujourd'hui, l'ambition d'abolir les distinctions entre hommes et femmes ayant faibli en raison du délitement des pôles de contestation sociale, on peut s'interroger sur la ré-articulation des différences et la recomposition d'un imaginaire qui a pour fonction de donner un sens aux dynamiques de genre dans l'espace privé et public³²⁷. Cette problématique concerne au premier plan la « culture psy », car celle-ci est un véhicule très important des représentations actuelles de la femme, de son rôle, de son statut et de ses responsabilités. Derrière l'image d'une libération "acquise" sur laquelle s'appuie le magazine, un modèle de la réussite féminine se met en place qui s'est complètement autonomisé des revendications féministes passées. Nous pouvons renvoyer à ce propos suggestif de J-L. Servan-Schreiber qui commente un ouvrage de vulgarisation d'une psychologue américaine :

« Armistice en vue dans la guerre des sexes qui, depuis trente ans, fait rage aux Etats-Unis ? Certaines Américaines ont décidé de « se rendre » (« surrender ») aux hommes. Laura Doyle, une jeune psychologue californienne, mariée depuis onze ans, en a tiré un best-seller : "The Surrendered Wife" Elle s'y déclare féministe et « emmerdeuse repentie ». (...) Elle explique que les femmes ont tout à gagner à traiter leur compagnon comme un adulte et un ami. « Laissez-le choisir ses vêtements et se tromper de chemin en voiture. Ne l'interrompez plus et déléguez-lui les finances de la maison. Et puis, acceptez de faire l'amour au moins une fois par semaine, même si vous n'en avez pas envie. » Non seulement Laura affirme avoir restauré une relation agréable avec John, son mari, mais son livre a un succès étonnant (...)Devant ce phénomène, on peut s'en tenir à l'habituel et rassurant : "Ils sont fous ces Américains" (...) Et puis, j'ai commencé à en parler, à des femmes insoupçonnables

³²⁷ Pour une évaluation d'ensemble des différences exprimées entre hommes et femmes, dans le domaine de la politique, de la famille, de la religion et le travail, voir Elena Millan-Game, « Valeurs des hommes, valeurs des femmes, quelles différences ? », in P. Bréchon (dir.), *Les valeurs des Français*, op.cit., pp. 223 à 250.

d'antiféminisme. A ma surprise, elles n'ont pas crié au scandale. Elles se rejoignaient plutôt sur un : « C'est simplet et caricatural, mais il y a quelque chose à méditer là-dedans. » Quant à moi, père de filles, j'ai vu, ravi, s'installer une réelle égalité de compétences et de responsabilités entre hommes et femmes dans la vie publique et professionnelle. Mais, j'ai appris que l'équilibre du couple implique des jeux de rôles différents pour le féminin et le masculin. La fragilité actuelle des unions va nous pousser à réinventer, en toute complicité, une version modernisée de ces derniers. Pour cela, pas besoin de reddition.³²⁸ »

³²⁸ J.-L. Servan-Schreiber, « Les nouvelles femmes soumises », *Psychologies magazine*, n°195, mars 2001.

V. Logiques des rencontres entre les ressources psychologiques et philosophiques et une sensibilité chrétienne

Nous nous intéresserons dans ce chapitre aux entreprises où se trouvent associées, selon des logiques très différentes, des références chrétiennes et des ressources psychologiques et philosophiques pratiques, oeuvrant par la même à la constitution de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle. Ces entreprises sont d'une part la revue *Actualité des Religions* et l'association le «Forum 104», et d'autre part la philosophie de l'« homme-Dieu » défendue dans le champ de la philosophie pratique par L. Ferry³²⁹.

Nous avons qualifié ces entreprises chrétiennes de libérales-progressives, car elles sont caractérisées par la tentative d'adaptation au phénomène de « quête de sens » contemporain. Si bien que cette sensibilité montre une capacité d'intégration de ressources symboliques et explicatives dont les ressorts et fondements échappent à la religion classique, mais également parfois aux orthodoxies. En effet, les réseaux accueillant cette sensibilité libérale-progressive sont à la fois les témoins et les relais d'une spiritualité individualiste caractérisée par le bricolage et le syncrétisme, mais aussi par l'importance accordée à un travail de type psychologique sur soi.

S'agissant de ces entreprises chrétiennes, nous dégagerons les principales modalités d'intégration de ressources de sens pratiques et areligieuses, en interrogeant ses effets sur la manière qu'ont ces chrétiens de se situer par rapport à leur tradition et de redéfinir leur identité spécifique.

³²⁹ Cf. chapitre III.

La démarche philosophique de L. Ferry révèle une dynamique en quelque sorte inverse. Elle représente le segment de la philosophie pratique négociant explicitement avec l'héritage éthique et moral chrétien pour alimenter un modèle de « bien-vivre ».

Ainsi, l'analyse de ces différentes entreprises permettra de dégager les glissements, les emprunts et les mimétismes entre des compositions chrétiennes s'intéressant à la constitution d'une spiritualité « laïque » et une philosophie qui ré-examine les apports potentiels de la religion dans le domaine de l'existential contemporain. En toile de fond de ces logiques de rencontre se pose la question de la redéfinition du rapport de force entre la religion et de nouvelles ressources symboliques.

V.1 Les ressources psycho-philosophiques et l'intériorisation de la religion

L'ouverture d'une sensibilité chrétienne aux ressources psycho-philosophiques contemporaines est rendue possible par la présence d'intérêts et de thématiques communes. A ces affinités s'ajoute également le double phénomène de démocratisation et de médiatisation de la philosophie pratique et des discours psychologiques. Par conséquent, l'existence bien réelle de convergences entre les idées et les croyances s'accompagne, par ailleurs, d'une réalité qui correspond à la nécessité pour la religion en général de s'accommoder à un nouveau marché des ressources symboliques qui autorise la libre concurrence ; à côté des passerelles qui s'établissent spontanément entre des réseaux et des acteurs d'horizons idéologiques distincts, sont aussi développées des stratégies qui répondent à la logique de l'offre et de la demande.

Nos analyses s'organisent autour des points suivants : nous commencerons par tracer les contours de cette sensibilité chrétienne en questionnant sa relation à sa

tradition et en prenant la mesure de son ouverture à des ressources de sens extérieures. De cela dépend directement ce qu'elle autorise et justifie en terme de bricolage des croyances et des pratiques.

V.1.1 L'identification éthique et culturelle à la religion et son enracinement social

La sociologie des religions actuelle montre que la compréhension du champ religieux dans le contexte de sécularisation poussée, caractérisant les sociétés individualistes, nécessite le dépassement des typologies et outils classiques qui se rapportent au processus de régulation du croire par les institutions traditionnelles. Aujourd'hui, nous l'avons dit, tout un ensemble de phénomènes s'affirme de façon plus ou moins diffuse à l'extérieur des institutions et des orthodoxies. De ces réaménagements de la sphère religieuse, se dégagent schématiquement deux grands phénomènes, chacun manifestant la transformation en profondeur de la religion classique. Le premier associe le recul de l'observance religieuse et l'expansion du bricolage répondant aux valeurs de la culture individualiste, tandis que le second renvoie à l'affirmation du religieux sous des formes émotionnelles et communautaires. Au sein du christianisme, ces deux axes peuvent être incarnés par les figures idéaltypiques proposées par D. Hervieu-Léger³³⁰ : celle du « pèlerin » caractérisant une religiosité mobile privilégiant le sur-mesure, à laquelle répond celle du « converti » désignant les nouvelles formes d'engagement qui mettent l'accent sur l'intensité de l'expérience religieuse, et sur les effets concrets de la « conversion » sur la personne et sa manière de vivre au quotidien. D. Hervieu-Léger³³¹ différencie d'ailleurs, au-delà des limites de la sphère chrétienne, l'ensemble des « mouvements conversionnistes », qui « proposent une voie courte d'entrée dans une vie radicalement nouvelle, à partir

³³⁰ *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.

³³¹ « Les voies de la régénération », *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001, pp. 91-97.

d'une expérience – le plus souvent intensément émotionnelle- de la rupture avec l'état de vie ancien », et l'ensemble des « mouvements de rationalisation spirituelle », qui « offrent aux individus des voies progressives de remise en ordre personnelle à travers une méthode systématisée de travail sur soi, et éventuellement l'entrée dans une discipline de vie précise ».

Ces analyses mettent en exergue le phénomène de décomposition de la religion classique selon des axes d'identification à celle-ci qui ont leur logique propre, auxquels répondent les intérêts de milieux sociaux différents. Ainsi, l'organisation d'un religieux émotionnel et communautaire pourrait venir répondre à des individus qui souffrent d'un certain nombre d'inégalités, et pour lesquels le fonctionnement d'un groupe solidement constitué autour de croyances fortes vient compenser la précarité de leur intégration dans la société globale.

A l'inverse, les individus pour lesquels la religion représente surtout un fonds de ressources culturelles et éthiques sont majoritairement issus des couches sociales privilégiées, disposant d'un capital symbolique et économique important. Pour ces individus, la pratique religieuse traditionnelle n'est pas placée au centre de leur identification à la religion. Ainsi, leur taux de pratique des principaux rituels peut-il être très faible voire inexistant, car ils cultivent une vision sécularisée de la société. En revanche, ce type de disposition peut alors rendre possible l'adoption d'autres pratiques spirituelles que celles proposées par la tradition chrétienne, et qui vont paraître adaptées à la préoccupation pour une discipline de vie basée sur la culture de l'intériorité individuelle. C'est dans ce cadre que se donnent à comprendre l'intégration des ressources psycho-philosophiques dans des productions de sens chrétiennes.

V.1.2 Des réseaux chrétiens libéraux - progressifs

Dans les réseaux que nous avons étudiés, les deux axes culturel et éthique de ré-identification à la religion chrétienne, sont manifestes. Cela se traduit tout d'abord par l'attachement à l'histoire de la tradition religieuse et ses évolutions jusqu'à la période contemporaine. Cet intérêt s'accompagne d'une conception particulière du dialogue entre les différentes traditions sur la base d'une grande tolérance qui va jusqu'à la reconnaissance de mouvances et de ressources alternatives à la religion classique.

Rappelons-le³³², la revue *Actualité des religions* s'est faite le véhicule de cette identité chrétienne libérale-progressive, qui affirme une certaine distance avec l'institution et s'autorise à dialoguer avec les hétérodoxies. Dans les années 1990, jusqu'en 2003, date à laquelle la revue est rachetée par le groupe «Le Monde Hachette-Filipacchi» qui donne naissance au *Monde des Religions*, sa ligne éditoriale s'intéresse aux spiritualités alternatives, aux médecines parallèles, à la philosophie-sagesse ainsi qu'à un certain développement personnel³³³. Le «Forum 104», lieu dit «interculturel», s'est distingué par l'accueil en son sein de diverses mouvances proches de la nébuleuse mystique-ésotérique.

Tout d'abord, ces deux supports et agents de nouvelles compositions de la religion avec des ressources de sens pratiques revendiquent l'un et l'autre une approche du fait religieux qui se veut savante et objectivante. Cette approche justifie en premier lieu l'importance qui est donnée au «dialogue» avec d'autres traditions religieuses, mais aussi avec des mouvances spirituelles moins structurées et hétérodoxes. Il s'agit d'un positionnement conduisant à l'intégration dans le discours de ces acteurs d'une grille de lecture sociologisante. Ainsi la religion est-elle aussi considérée comme un prisme au travers duquel observer les évolutions de la société globale. Inscrite dans la tradition chrétienne de gauche, cette sensibilité n'est pas

³³² Cf. chapitre II.

³³³ Cf. annexe 8.

engagée dans le militantisme et s'écarte ainsi de ce qui a constitué le cœur du christianisme social, mais continue toutefois de nourrir un intérêt pour les grands enjeux sociopolitiques contemporains sur le plan « humain ».

Une telle démarche s'appuie sur la sollicitation de chercheurs et d'universitaires en sciences sociales, dont la collaboration conforte la volonté d'auto-distanciation et de réflexivité de ces chrétiens à l'égard de leurs propres convictions religieuses. De fait, même si cette posture laisse nécessairement pénétrer de la critique et du relativisme, elle n'en représente pas moins une façon de se définir dans le champ de la religion et d'être actif; l'auto-analyse peut être en ce sens une voie de préservation face au déclin de leur tradition.

Sociologues et historiens de la religion sont très bien représentés dans le comité de parrainage d'*Actualité des religions*, et sollicités dans les conférences et autres journées d'études que continue de proposer la direction du «Forum 104». Dans les deux cas, on constate un refus de la croyance en une vérité absolue qui serait détenue exclusivement par la religion, tout particulièrement le christianisme. Leur manière de se rapporter à leur propre tradition est placée dans un dialogue constant avec la différence ou l'altérité, incarnée par les autres traditions religieuses, et plus radicalement par des savoirs areligieux. La reconnaissance de la différence et le goût affirmé d'*Actualité des Religions* et du «Forum 104» pour la confrontation de plusieurs visions du monde, participent aussi pleinement de la recherche de valeurs communes et de principes fondamentaux universalisables : ceci est tout à fait déterminant de leur positionnement dans le domaine de l'éthique.

V.1.2.1 L'axe « psy » : une nouvelle dimension de l'identification au christianisme ?

Comme nous venons de le voir, l'identification de la sensibilité chrétienne libérale-progressive aux dimensions éthique et culturelle de la religion, se présenterait comme l'une des principales clés pour saisir et analyser les compositions de sens qu'elle produit. Or, nous pensons qu'il reste une dimension fondamentale qui reste à explorer et dont il faut saisir comment elle s'articule avec les autres, qui correspond à la ligne de fuite du religieux vers le psychologique. Bien que de plus en plus fréquemment évoquée par les analystes du fait religieux, le « psy » demeure une notion assez vague, ou considéré comme un ingrédient parmi d'autres des bricolages contemporains. Ceci renvoie en outre à l'imprécision qui entoure la référence à la culture dite « individualiste », et à l'écueil que constitue la tendance à la désocialisation de la subjectivité³³⁴.

Pourtant, le « psy » semble bien constituer aujourd'hui un agent extrêmement important des modalités de réorganisation du croire, ainsi qu'un axe fondamental autour duquel se solidarisent des ressources de sens hétérogènes. Ainsi, F. Champion³³⁵ a attiré l'attention sur cette poussée du psychologique dans des nouveaux bricolages au sein de la tradition chrétienne. Elle se réfère en particulier au développement d'une tendance qu'elle qualifie de « psyrituelle » dans laquelle les fidèles « engagés dans un tel travail (...) cherchent à mieux concilier leur aspiration toute mondaine au bien-être et leur foi », et conclue qu'« en le constituant en réservoir de ressources pour une fin dont la source est le « monde » avec sa valeur cardinale d'épanouissement et non pas la religion ; en subvertissant le cœur même de la foi chrétienne, celle de la dépendance de l'humain par rapport à Dieu (...) désormais remise en cause en ce qui concerne le mieux-vivre de chaque humain puisque chacun

³³⁴ Comme cela peut s'opérer notamment au sein de la culture psychologique.

³³⁵ F. Champion, « La religion n'est plus ce qu'elle était », *Revue du MAUSS*, 2^e semestre, n°22, 2003, pp. 172-180.

peut y travailler », cette tendance participe pleinement à une « décomposition du christianisme³³⁶ ».

Ce question de la « décomposition » s'avère être une question centrale, qui repose constamment le problème du maintien de l'unité et de la cohérence internes du croire. En analysant les modalités d'intégration de la dimension psychologique dans leurs compositions croyantes ainsi que son influence sur la construction de l'identité chrétienne, nous pourrions voir comment les acteurs ré-articulent leurs croyances et leurs pratiques avec des ressources répondant à une demande de connaissance de soi et de travail sur l'intériorité. Ceci s'insère dans un questionnement sur les motivations des acteurs et leurs stratégies pour défendre la pertinence de leurs « options » dans un contexte de mise en concurrence des ressources symboliques, et donc, de contraintes et d'enjeux nouveaux.

V.1.2.2 La redéfinition d'une identité chrétienne dans le langage de la quête

La nébuleuse psycho-philo-spirituelle recouvre des réseaux chrétiens en tant que ceux-ci s'identifient d'une certaine manière au phénomène de la « quête de sens ». Cette identification suppose tant la reconnaissance du caractère très individuel de la construction du sens que sa dimension incertaine car marquée par le relativisme culturel.

L'orientation générale du «Forum 104» est présentée en termes d' « expérience culturelle » où toutes les questions portant sur l'homme, la religion, et la spiritualité sont considérées comme des « objets de réflexion, d'études et de recherche ». Ainsi, M.-F. de Billy affirme croire en la possibilité de tenir ensemble la « foi chrétienne » et

³³⁶ *Ibid.*, page 178.

la pluralité des approches qui nourrissent les « quêtes de sens contemporaines³³⁷ ». De fait, les programmes de l'association accordent une place tout à fait centrale à ce thème de la « quête de sens » autour duquel s'articulent de nombreuses activités théoriques et pratiques :

« Les questions qui remuent notre société sont prises en compte. Qu'il s'agisse de mondialisation, de guerres de religions, de recherches spirituelles, de questions philosophiques ou théologiques, de la place donnée au corps dans les nombreuses pratiques qui voient le jour... Qu'il s'agisse de création artistique, théâtrale ou cinématographique, c'est toujours de l'homme et de sa quête de sens dont il est parlé ici »³³⁸.

Si la confrontation religion-psychanalyse a constitué l'axe privilégié du premier directeur mariste du «Forum 104» dans les années quatre-vingt, les spiritualités alternatives identifiées au Nouvel Âge ont pu creuser la distance affirmée avec l'institution religieuse, même si le «Forum 104» est toujours en étroite collaboration avec des représentants de celles-ci. L'Eglise reste en effet très conservatrice face au développement de telles mouvances³³⁹ : elle l'est tant à l'égard de celles qu'elle rattache au Nouvel Âge, qui prend alors un sens très extensif et éloigné de la définition strictement sociologique, que face aux pratiques de développement personnel qui aujourd'hui prennent le dessus sur les bricolages mystique-ésotériques, les orientations actuelles du «Forum 104» pouvant en témoigner.

L'entreprise de diversification des ressources pour une recherche de sens ouverte au-delà des productions de sens orthodoxes, approches areligieuses comprises, est aussi caractéristique de la revue *Actualité des Religions* et du sens de ses évolutions

³³⁷ Nous exploitons là un entretien réalisé le 6 mai 2005.

³³⁸ Propos de M.F de Billy, introduction du programme du «Forum 104», 2002-2003.

³³⁹ On peut voir entre autres le document publié par le Conseil pontifical de la culture et le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, intitulé « Jésus Christ le porteur d'eau vive. Une réflexion chrétienne sur le Nouvel Âge », 23-07-2003, consultable sur internet sur le site du Vatican. Au-delà du noyau dur des croyances Nouvel Âge, sont visées de nombreuses pratiques psychologiques, ainsi que des techniques qui empruntent aux traditions orientales, telles que la méditation, la relaxation, etc.

successives jusqu'au début des années 2000. Sous la direction de J.-P. Guetny, la revue a développé un certain nombre de thématiques liées à la quête de sens et intégré des ressources laïques dont la philosophie, via des dossiers consacrés à la « sagesse », à la « spiritualité laïque », à l'« athéisme », et la psychologie, avec notamment la rubrique de la psychanalyste Marie Romanens. Contrairement au «Forum 104», qui s'affirme avant tout comme un lieu de « pratiques » via les divers groupes qui donnent des apprentissages concrets, *Actualité des Religions* s'est confronté à des problématiques éditoriales montrant la difficulté d'articuler la culture chrétienne à des approches spirituelles et psychologiques au sein d'une approche se voulant intellectuelle et « objectivante ».

De ce type de difficulté ont émergé des négociations visant à obtenir un équilibre entre les différentes orientations souhaitées par la revue. Jean-Paul Guetny a reconnu l'existence d'un clivage au sein du comité de rédaction d'*Actualité des Religions* entre ceux voulant s'ouvrir au développement personnel au sens large, et ceux préférant maintenir le traitement socio-historique des traditions religieuses. La nécessité de s'adapter aux évolutions de la sensibilité religieuse a suivi un rythme qui s'est accéléré au cours des dernières décennies. Jusque dans les années quatre-vingt-dix, la ligne éditoriale d'*Actualité des religions* restait « christiano-centrée », comme en témoigne Jean Joncheray, ancien membre du comité de parrainage de la revue³⁴⁰. C'est en 1999 que la revue devient très explicitement interconfessionnelle, avec, en particulier, l'intégration dans sa ligne éditoriale d'une actualité du bouddhisme, ce qui, au regard du degré d'acculturation de cette tradition en Occident, est hautement significatif.

Pour *Actualité des religions*, comme pour le «Forum 104», la confrontation des traditions religieuses constitue un trait majeur de leur identité chrétienne, mais plus encore, l'interreligieux a été pour eux le fil rouge d'un élargissement du dialogue bien au-delà de la sphère religieuse classique. Cette ouverture a ainsi pu aboutir à ce que le

³⁴⁰ Selon un entretien réalisé le 13 décembre 2001.

«Forum 104» appelle le « développement de l'humain », et qui applique la philosophie de l'interreligieux à un dialogue avec des approches diversifiées de l'homme et du monde. D'où la possibilité, dans un contexte de recherche de sens débordant manifestement les traditions religieuses, de voir intervenir des ressources qui peuvent aussi bien jouer la carte de la complémentarité avec la religion que celle de la concurrence, mais qui dans les deux cas font évoluer de l'intérieur les compositions croyantes : tel est le cas des ressources psychologiques.

V.2 L'accueil d'un « psy » multiforme

Au «Forum 104», le « psy » occupe une place privilégiée mais se décline sous des formes diverses. Ses représentants sont d'ailleurs issus de milieux différents de telle sorte que de nombreux courants psychologiques, de la psychanalyse classique aux approches post-psychoanalytiques et au développement personnel ont une voix au «Forum 104». La direction assume tout à fait cet éclectisme car celui-ci est le reflet de la singularité du lieu dans le monde chrétien et sans doute l'une des raisons de son succès³⁴¹.

Dans les premières années du «Forum 104», l'axe fort de leurs activités correspond au dialogue entre le christianisme et la psychanalyse classique; le directeur mariste, qui a dirigé pendant 8 ans, avait lui-même une formation psychoanalytique et disposait d'un réseau de personnalités influentes telles que Françoise Dolto, qui a participé à des activités au «Forum 104».

Aujourd'hui, le champ psy a considérablement évolué. La psychanalyse ne jouit plus d'une position hégémonique, et des approches alternatives à celle-ci se sont

³⁴¹ Le nombre d'adhérents qui est de 500 augmente chaque année, et le Forum voit passer environ 200 personnes par jour, dépassant donc largement le nombre effectif de ceux qui payent une cotisation annuelle.

développées et démocratisées. Les individus en demande d'une démarche psychothérapique ou bien de développement personnel, se trouvent face à un « marché » et sont libres de choisir la méthode qui lui semblera la plus appropriée³⁴². A l'image de ce phénomène de grande diversification des approches psys, le «Forum 104» accueille des figures et des associations qui s'inscrivent bien au-delà du champ de la psychanalyse. Face à ces évolutions, M.-F. de Billy revendique le fait que la présence au «Forum 104» du psy, sous plusieurs formes, relève d'une véritable « tradition ».

Il convient néanmoins de distinguer ici les mouvances représentées par les associations, des activités proposées par la propre cellule culturelle du «Forum 104»³⁴³. Des divergences assez importantes peuvent s'affirmer d'ailleurs entre les approches des unes, et les conceptions de l'équipe du «Forum 104». Ces divergences n'empêche pas le lieu de conserver un équilibre, car une liberté assez grande est donnée au niveau de l'accueil des associations, qui ensuite sont autonomes ; toutefois cette question ne s'était pas posée comme telle lors des débuts du «Forum 104». Quand prédominait le dialogue entre religion et psychanalyse, même si cela s'inscrivait dans une démarche progressive par rapport à l'institution chrétienne, ce n'est que plus tard quand le «Forum 104» connaît son deuxième directeur au tout début des années quatre-vingt-dix, qu'il se confrontera à des mouvances très éloignées de sa sensibilité intellectuelle et spirituelle, avec l'arrivée massive des associations identifiées au Nouvel Âge. Si ces mouvances pouvaient paraître relativement suspectes et trop syncrétiques pour les inclure spontanément dans le cadre de l'interreligieux, la communauté mariste du Forum a choisi d'adopter une stratégie inclusive en leur permettant d'acquérir une stabilité et en leur imposant en retour un certain encadrement ; cette stratégie était conforme alors à la peur et au rejet des « sectes ».

³⁴² Rappelons-le, il s'agit-là de la logique idéal-typique du marché, car en amont, au niveau de la demande, les enquêtes révèlent que les individus qui ont entrepris une démarche psychothérapique reconnaissent dans leur majorité ne pas connaître la méthode spécifique employée par le thérapeute qu'ils voient ou ont vu.

³⁴³ Cf. annexe 3.

En parallèle, le «Forum 104» a poursuivi ses propres activités dont l'axe psychanalyse-religion, auquel l'actuelle directrice laïque, Marie-Françoise de Billy, elle-même psychologue, accorde beaucoup d'importance. Il est intéressant de voir la manière dont celle-ci résume l'itinéraire suivi par l'association :

« Ici, les psys sont arrivés les premiers, ensuite le Nouvel Age, et ensuite la philo ! »³⁴⁴.

V.2.1.1 Des affinités entre tradition chrétienne et psychanalyse classique

S'agissant de l'ordonnement des activités autour du « psy », l'équipe du Forum fait appel, depuis toujours, à des figures reconnues, et pour certaines connues du grand public en particulier par leurs livres. M-F. de Billy a choisi des intervenants, psychanalystes chrétiens, autour desquels se sont constitués ce qui est appelé des « groupes de travail et de recherche ».

Le « parcours psychanalytique » s'adresse en priorité aux psychothérapeutes, psychanalystes et théologiens cherchant des éléments nouveaux à intégrer à leur pratique et qui souhaitent penser le lien entre thérapeute et patient. Une table ronde est organisée autour de Jacques Arènes, Anne Lannegrace et Jean-François Noël : ils sont tous les trois psychanalystes, Jean-François Noël est aussi prêtre. Ces figures interviennent également lors de conférences ouvertes à tous autour de thématiques précises. Jacques Arènes, désormais très bien implanté au «Forum 104» et très apprécié de M.F de Billy, est connu pour ses travaux sur les liens entre la spiritualité chrétienne et la démarche psychanalytique. Chargé d'enseignement au centre Sèvres à Paris, directeur de rédaction d'*Imaginaire et inconscient*, il est par ailleurs contributeur

³⁴⁴ Entretien, 6 mai 2005.

occasionnel dans la *Revue d'éthique et de morale* éditée par les éditions du Cerf, et chroniqueur à *La Vie*. A côté d'ouvrages explicitement centrés sur la religion, publiés notamment chez Desclée de Brouwer³⁴⁵ chez Fleurus ou chez Bayard, J. Arènes publie des livres de psychologie et de pédagogie axés sur les rapports parents-enfants, la gestion de l'intimité et la recherche contemporaine du soi, le problème de la violence ou encore la vie amoureuse. Il faut en outre citer son livre *Comment survivre quand on est un garçon ?*, paru chez Albin Michel jeunesse³⁴⁶, l'une des principales maisons d'édition par lesquelles se diffuse la culture psy auprès du grand public.

L'existence de cette passerelle avec cette culture en dehors du champ chrétien est confirmée en outre par la collaboration régulière de Jacques Arènes avec *Psychologies magazine*. Il intervient plus particulièrement dans la rubrique « Paroles d'experts » sur le site internet et dans « Repères-Opinions », qui réunit les commentaires de psychologues, psychanalystes et sociologues, autour de questions d'actualité. Ses derniers ouvrages sont également cités et commentés dans la rubrique livres de *Psychologies*, intitulée « Livres du Moi ».

Le « groupe de réflexion » que J. Arènes dirige au «Forum 104» porte principalement sur ce qui est perçu comme de nouvelles possibilités d'articuler convictions religieuses et pratique psychothérapique ;

« En tant que thérapeute, vous avez été confrontés à des affirmations ou des questions d'ordre religieux, ou spirituel dont vous n'avez pas su quoi faire. Soit elles vous ont paru un signe évident de résistance dans une construction de croyance, soit elles vous ont paru comme une nécessité psychique positive par laquelle il était bon que le patient puisse passer... Ou au contraire, dans certaines cliniques, elles vous ont paru manquantes... Vous pensez que certaines souffrances se sont mises en place sur fond de défaillance du religieux . La question sous-jacente serait alors de réfléchir sur la fonction psychique du religieux... Vous vous demandez quel peut être le lien entre votre propre cheminement spirituel et votre parcours thérapeutique.

³⁴⁵ Dont *La parole et le secret. Psychanalyse et spiritualité*, en 2003, qui rassemble les chroniques de J. Arènes dans l'hebdomadaire *La Vie* ; J. Arènes est considéré dans les milieux intellectuels chrétiens comme l'un des principaux représentants du dialogue actuel entre psychanalyse et religion.

³⁴⁶ En collaboration avec B. Costa, 2003.

Notre propre position religieuse n'affecte-t-elle pas la position de neutralité bienveillante ? Faut-il laisser ces deux domaines s'influencer ou au contraire, doit-on maintenir une séparation vigilante ? »³⁴⁷.

Une telle perspective, qui entend concilier psychanalyse et foi chrétienne, est bien sûr une réponse alternative au statut qui est accordé à la religion dans toute une partie de la tradition psychanalytique. Plus particulièrement, c'est la littérature freudienne qui a sans doute le plus fortement contribué à ramener le religieux au fonctionnement de l'imaginaire et de l'inconscient³⁴⁸, continuant de la sorte la déconstruction du régime de la transcendance religieuse amorcée dans le marxisme et la philosophie nietzschéenne : la figure de Dieu y est devenu un refuge de la figure symbolique du Père qui opère dans différents registres. Pour M.-F. de Billy, « Freud a combattu une religion » qui, à ses yeux, n'est plus : à savoir, selon elle, une religion répressive, tout particulièrement concernant la sexualité. Croyant en un christianisme d'« ouverture » et de « tolérance », la directrice du « Forum 104 » soutient que la conception freudienne de la religion est devenue une « caricature » qui ne serait plus tenable. D'une part en effet, la religion ne serait plus réductible à sa fonction répressive ou fantasmatique car ne disposant plus du même pouvoir de contrôle institutionnel, d'autre part, les chrétiens seraient prêts aujourd'hui à reconnaître le fonctionnement psychique à l'œuvre dans l'expérience religieuse sans en nier l'authenticité. Si bien que, la psychanalyse, en traitant la question du « lien », pourrait selon M.-F. de Billy laisser surgir la « transcendance ». Quant au groupe de réflexion de J. Arènes, celui-ci suggère de réconcilier religion et psychanalyse en reconnaissant la « fonction psychique » du religieux, tout en conservant la possibilité d'interpréter

³⁴⁷ Présentation du programme de 2004.

³⁴⁸ Ainsi, la théorie freudienne a associé le mécanisme de la croyance au besoin et au désir du sujet de réparer le manque qui se fait sentir au cœur même de son existence : ce manque surgit d'abord de l'évanouissement dans la confrontation au réel de la représentation de la toute puissance des parents, représentation qui porte l'empreinte de la magie. Le sujet serait alors naturellement enclin à opérer, en fonction des ressources qui lui sont aussi proposées par la société, à opérer une série de déplacements qui ont pour fin de nier la perte subie. La reconduction dans la religiosité d'une forme de fusion avec un tout est signifiante, chez Freud, de la logique même de la névrose, que celle-ci soit appréhendée seulement sur le mode individuel ou sur le mode collectif qui caractérise les utopies : toute forme d'adhésion à un système de croyances qui pose la possibilité d'un salut, repose sur des ressorts fantasmatiques qui font échapper le sujet à une réalité perçue comme insatisfaisante ou insurmontable.

d'un point de vue strictement psychanalytique les modalités d'expression et le contenu des croyances religieuses.

Dans la psychanalyse orthodoxe, des rapprochements s'étaient déjà opérés entre foi chrétienne et psychanalyse. La figure la plus connue qui a incarné cette conciliation est sans doute Françoise Dolto, considérée à maintes égards comme une précurseuse. Elle avait réhabilité dans le champ de la psychanalyse la portée symbolique de la Bible et son intérêt pour décrypter les signifiants psychiques³⁴⁹. Par ailleurs, elle a revendiqué son identité chrétienne en soutenant que sa foi n'était pas en contradiction avec les exigences de la psychanalyse, rappelant ainsi la nécessité de distinguer du domaine de la pathologie mentale la logique des croyances religieuses. Au «Forum 104», F. Dolto s'est investie avec d'autres sur la question de la « démarche de foi » ainsi qu'au renouvellement de sa lecture psychanalytique.

Du point de vue de M.-F. de Billy, un psychanalyste n'est pas supposé, dans son activité, laisser paraître ses convictions religieuses : toutefois, et la nuance est ici décisive, un « bon » psychanalyste, qui sait « laisser surgir le désir », peut être amené à « aider », à « accompagner » une personne dans sa démarche de foi ou dans sa découverte lors de la cure de la dimension « transcendante ». Pour elle, un conflit qui a pu se justifier par une morale religieuse abusive à une époque donnée n'est plus justifiable ; plus ou moins dégagé de l'ordre moral, le religieux se réaffirme selon elle dans ce qu'il a d'« essentiel » pour l'homme et demande à être reconnu comme tel. Par conséquent, les psys auraient tout intérêt à laisser sa place à la religion et à dépasser l'assimilation encore prégnante du sentiment religieux à la névrose.

L'hypothèse de la « défaillance » de la dimension religieuse dans le champ de la santé mentale et dans celui de la psychanalyse, est un argument fort de cette orientation qui accorde beaucoup de place dans la continuité de sa tradition religieuse à la question de la « souffrance ». Ceci rejoint un questionnement autour de

³⁴⁹ Voir en particulier F. Dolto et G. Séverin, *L'évangile au risque de la psychanalyse*, Editions du Seuil, Paris, 1977.

l'accompagnement des patients dans certains contextes cliniques, qui met en jeu des acteurs religieux et laïques : dans le groupe « religion et psychanalyse » sont ainsi invités à participer des « accompagnateurs spirituels ». Le programme de 2005-2006 propose une réflexion autour du « mal » et les formes qu'il prend concrètement dans l'existence : celui de nature « éthique » qui correspond à la « perversion », celui qui est « subi » et qui engendre le « trauma » et enfin celui qui est « traversé ». Ces réflexions croisent également le « parcours spirituel » qui pose des questions liées au deuil, à l'acceptation de la mort, qui aborde le problème de la « violence » et du « conflit ». Or, ces thématiques véhiculent un enjeu certain pour les nouvelles compositions du sens qui s'affirment dans l'existential, là où la religion est tentée de réaffirmer sa capacité à fournir des réponses et des repères stables.

V.2.1.2 La spiritualité : un motif d'ouverture au « psy » hétérodoxe

Le souhait partagé par M.-F. de Billy et les acteurs pys-chrétiens intervenant au «Forum 104» est bien la réconciliation des apports de la psychanalyse avec la foi et l'expérience de la transcendance, face à une orthodoxie psychanalytique encore largement imprégnée des arguments freudiens. Or, le courant issu de la psychanalyse jungienne, dissidente du freudisme, s'est d'emblée démarqué de celui-ci par l'articulation du « psy » et de la spiritualité.

Les grandes notions jungiennes associent en effet l'approche analytique avec une spiritualité inspirée des traditions orientales mais aussi de l'ésotérisme ; contrairement à Freud, l'inconscient est pensé comme étant un réceptacle de représentations universelles, les « archétypes », qui sont incarnées par des figures transcendantes renvoyant à la mythologie. Surtout, Jung introduit une distinction essentielle entre la *persona*, représentant la personne sociale, et le « soi » authentique que le processus d'« individuation » qui s'opère dans la cure analytique peut faire surgir. Ceci a contribué à la diffusion de ces notions jungiennes dans un certain

nombre de mouvances issues du Nouvel Age, mais aussi, ultérieurement, dans des compositions articulant le psy et le thérapeutique.

Représentée au «Forum 104» en la personne de Norbert Chatillon, ex-directeur du Groupe d'Etudes C.G. Jung, la psychanalyse jungienne ne souffre visiblement plus de la même marginalisation. Sa présence au Forum, directement appuyée par l'équipe chrétienne, fait écho à une l'intégration dont elle bénéficie par ailleurs dans la culture psychologique, comme en témoigne *Psychologies magazine* qui l'a totalement admise dans l'univers des thérapies. Ainsi, dans un article intitulé « Jung, toujours plus jeune³⁵⁰ », les journalistes soulignent « l'évidente modernité » de sa pensée et s'appuie des propos de N. Chatillon ainsi que de Christian Gaillard, vice-président de l'Association internationale de psychologie analytique, selon lequel l'opposition de Jung à Freud serait désormais « anachronique » :

« Ils ne sont plus d'actualité ni l'un ni l'autre. Les nombreuses voies désormais ouvertes à la psychanalyse sont perméables entre elles, même si les institutions résistent. Je ne vois pas qu'un psychanalyste aujourd'hui soit tout uniquement freudien, jungien, ou lacanien. Qui prétendrait l'être serait suspect. Il n'y a pas d'inconscient freudien, jungien ou lacanien : l'inconscient fait ce qu'il veut et brise le moule. »

Cette conception qui entend dépasser les clivages entre les écoles et les courants pys illustre bien la philosophie générale du «Forum 104». Or, celle-ci en vertu de l'éclectisme qu'elle défend et de son refus de conflits qui tendent à être interprétés comme de simples luttes de pouvoir, est un accélérateur certain du brouillage des frontières entre les orthodoxies et les hétérodoxies ; ce brouillage s'avère être particulièrement fort dans le champ psy contemporain qui traverse une phase de totale reconfiguration. Cette philosophie du rapprochement, et l'indifférence qui peut être affichée à l'égard de certains conflits qui agitent les disciplines représentées par le «Forum 104», fait écho ici à la défense de la diversité nouvelle des pratiques psychothérapeutiques comme elle est exprimée, dans *Psychologies magazine*,

³⁵⁰ *Psychologies magazine*, n°185, avril 2000.

au nom de la recherche de «mieux-vivre ». Ce croisement se révèle ici significatif du statut particulier de l'association et du magazine, qui sont à la fois des supports des ressources psycho-philo-spirituelles et les agents des offres qui mobilisent ces ressources.

L'un de leurs traits les plus caractéristiques correspond précisément aux va-et-vient entre ces différentes ressources dans un domaine de questionnement existentiel, sur fond de rupture avec la hiérarchisation institutionnelle des ressources de sens.

Le séminaire animé par Norbert Chatillon se fait en collaboration avec la revue mariste *Approches*³⁵¹. Il questionne les « places de la représentation de la prédiction dans le questionnement du sens » ; le problème de la répétition et de la « destructivité » de la prédiction est analysé en référence aux figures d'Œdipe et de Narcisse. Cette réflexion théorique autour de l'intelligence des mythes et leur portée psychologique est à mettre en parallèle avec la relecture des textes bibliques qui occupe une place centrale dans les compositions psycho-religieuses : en effet, dans les deux cas, est mise en lumière la fonction « symbolique » des textes et l'universalité de leur message. La recherche d'une complémentarité entre les savoirs est aussi associée à la volonté d'ouvrir un passage entre le travail sur soi-même et la communication avec une « transcendance » qui n'est pas nécessairement formulée dans les termes de la tradition chrétienne, comme l'exprime M.-F. de Billy ;

« Dans la psychanalyse, quand on parle de la relation, on part de la parole, il y a vous, il y a moi et puis ce grand Autre ».

³⁵¹ *Approches* est une revue trimestrielle fondée en 1974 par un membre de la communauté mariste du nom de Robert Plusse, éditée par le Centre de Documentation et de Recherche Vaugirard. Toujours administrée par les maristes, le comité éditorial actuel comprend des religieux et des laïcs de formation sociologique, philosophique ainsi que des formateurs. Se voulant « proche de la recherche » et refusant tout « particularisme confessionnel », la revue met l'accent sur les questions d'« éthique », et tout particulièrement dans les domaines de la psychologie, des questions sociales, de l'éducation, de la religion et de la spiritualité ainsi que de l'« être humain en son corps ». Ancrée dans la tradition de l'« humanisme chrétien », en collaboration étroite avec le «Forum 104», *Approches* entretient des relations « anciennes et amicales » avec *La Croix* et le groupe Bayard, avec *La Vie* et l'ancien groupe Malesherbes, Témoignage Chrétien, Réforme, Esprit, le mouvement Vie Nouvelle, les Amis d'Emmanuel Mounier, les Amis de Jean Sullivan, ainsi qu'avec le GIREP (Rêve éveillé en psychanalyse).

Ainsi, même si la tradition religieuse est considérée comme structurant essentiellement l'expérience de la transcendance, un espace est bien ménagé à la construction d'une spiritualité personnelle qui supporte des emprunts divers. De fait, nombre de personnes qui adhèrent au Forum ou le fréquentent plus occasionnellement ne sont pas ou ne sont plus, comme l'affirme M.-F. de Billy, des croyants pratiquants. Par ailleurs, des associations qui mettent l'accent sur le psychologique, ou sur la recherche de sagesse avec un accent laïque, ou bien tendent vers une forme d'*auto-spiritualité* qui empruntent à des traditions extérieures (ainsi des nouvelles pratiques du Chamanisme), amènent d'autres modalités de référence à une transcendance très éloignée de son expression spécifiquement chrétienne.

L'ouverture du noyau chrétien représenté au «Forum 104» à une nébuleuse de croyances plus ou moins syncrétiques, plus ou moins nouvelles, est favorable à la montée en puissance d'une grille de lecture psychologique s'intéressant à la totalité de l'existence et de son sens, et utilisant des pratiques diversifiées. Ainsi des ambitions de la «psychologie intégrale» défendu par le psychothérapeute Yves Lefebvre, qui anime un séminaire au «Forum 104» intitulé «Au confluent de la psychologie et de la spiritualité». Y. Lefebvre est également le directeur d'un ouvrage collectif sur la psychothérapie³⁵² où il affirme notamment que la psychanalyse doit être aujourd'hui re-considérée comme étant une méthode parmi d'autres, et ce, au vu de l'élargissement actuel du champ des thérapies. Or, la déstabilisation de la tradition psychanalytique - qui s'opère en plusieurs endroits et en fonction d'intérêts divers- peut venir appuyer les entreprises de connexion du psy avec le religieux et/ou avec un spirituel plus diffus.

³⁵² *Profession psychothérapeute*, Buchet/Chastel, 1996. Cet ouvrage est un collectif de membres du SNPPsy.

V.2.1.3 Réconciliation du « psy » et de la religion et la critique des institutions

Les entretiens que nous avons réalisés et les sources écrites analysées ont permis de mettre en lumière les dynamiques relationnelles entre des acteurs chrétiens de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle et les institutions. Cette question se pose d'autant plus fortement concernant ces figures qu'elles s'inscrivent toujours dans un espace intermédiaire entre le champ religieux et l'existentiel « laïque » dans lequel les ressources psys s'imposent.

Un parcours très intéressant ici est celui de Marie Romanens, psychiatre et psychothérapeute, qui a débuté une chronique dans *Actualité des religions* en 1995 sous le titre de « L'inconscient dans l'actualité », puis à partir de 1999 « Chemin vers soi » qui se recentrera sur sa pratique concrète de thérapeute et l'analyse des cas rencontrés³⁵³. M. Romanens souhaitait témoigner de son expérience via l'écriture ; c'est l'un de ses amis, un prêtre ayant travaillé dans l'édition, qui la recommandera auprès de Jean-Paul Guetny. Celui-ci voulait donner à l'époque plus d'importance à « l'axe athée, l'axe laïque » par l'intermédiaire du « psy ». L'itinéraire de M. Romanens et ses choix révèlent une identité complexe qui caractérise bien la facette chrétienne de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle :

« Je suis catholique parce que j'ai été baptisée, je suis en marge, je me sens dans une recherche spirituelle. Je peux être proche des textes, qui me parlent beaucoup mais pas de l'institution ! Quand les gens veulent me mettre une étiquette, certains y tiennent beaucoup, je leur dit de me mettre l'étiquette « chrétienne agnostique ». j'ai besoin des deux, j'ai besoin de penser agnostique et parfois mes racines chrétiennes sont-là. En même temps, j'irais voir du côté des bouddhistes, des soufis. Je ne veux pas faire du syncrétisme, mais je ne veux pas m'enfermer »³⁵⁴.

³⁵³ Cf. annexe 8.1.

³⁵⁴ Extrait d'entretien réalisé le 2 décembre 2002.

Ce moment de l'entretien paraît pouvoir révéler à lui tout seul une sensibilité très actuelle, repérable aussi bien près du champ chrétien, là où se situe M. Romanens, qu'en dehors de celui-ci, dans un espace du croire en rupture radicale avec la religion classique. Ce qui ressort en effet est la primauté de l'expérientiel, et la dissociation de la « recherche spirituelle » de la religion « institutionnelle », vécue comme un carcan. Parallèlement, est affirmé le goût si répandu aujourd'hui pour les traditions orientales qui ouvriraient accès à un renouveau de l'expérience spirituelle basée sur l'intériorité individuelle. Enfin, la valorisation de la complémentarité des références laisse la place à une réaffirmation de l'attachement à la tradition d'origine, ici, conformément au capital culturel et social, par les « textes ».

Il apparaît aussi clairement que les connaissances proprement théoriques, tant sur le plan de la religion que de la psychanalyse, ne sont pas dissociées de l'expérience subjective et pratique. Ainsi de son livre *Le divan et le prie-Dieu*³⁵⁵, que J.-P. Guetny l'a encouragée à écrire : il retrace son parcours en rendant compte de son double attachement à la spiritualité et à la « rationalité » des disciplines psychothérapeutiques. L'ensemble de ces réflexions est livré dans un récit personnel qui évite tout ton didactique : un style qui, nous l'avons dit, rejoint une tendance forte, prônant l'authenticité du vécu et permettant d'instaurer un lien particulier avec des lecteurs eux-mêmes considérés comme étant des chercheurs de sens ; c'est la diversité des étapes de l'existence ainsi que la synthèse personnelle des expériences vécues qui priment ici.

M. Romanens a été élevée dans la religion catholique « traditionnelle » ; à l'adolescence, dans les années 1960, elle s'écarte progressivement de la religion qu'elle considère comme « infantilisante », « culpabilisante », et contraire au progrès des mentalités, dans le domaine des mœurs et de la morale sexuelle. De son enfance marquée par la religion catholique, elle dit ne garder que des souvenirs négatifs, ce qui l'aurait incitée dans un premier moment à s'y opposer frontalement et à se revendiquer

³⁵⁵ *Le divan et le prie-Dieu. Psychanalyse et religion*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

complètement « athée ». Son choix aurait été conforté par ailleurs par ses études scientifiques en médecine et en psychiatrie. Mais pendant toute cette période, elle dit avoir ressenti une grande « souffrance » intérieure et un « non-sens existentiel », qu'elle expliquera ensuite par la rupture radicale qu'elle avait opérée avec ses aspirations spirituelles. C'est par la découverte, au travers des livres, des traditions orientales et du bouddhisme en particulier, que M. Romanens va découvrir une possibilité de réconcilier la vie spirituelle avec la « liberté », car elle voit s'exprimer une pensée sans les « dogmes rigides » et « l'autorité écrasante » qu'elle connaissait de sa religion d'origine. Parallèlement, elle se détache quelque peu de la « psychanalyse orthodoxe freudienne » qui, lui semble-t-il, évacue la dimension spirituelle en raison du procès fait à l'égard de la religion. Or, pour M. Romanens, la distinction est bien à faire. Si elle reconnaît les bienfaits de la psychanalyse dans une société encore trop imprégnée des dictats religieux, elle n'a jamais voulu renoncer à l'ouverture sur le spirituel et à la « transcendance » : c'est dans cette optique qu'elle s'est tournée vers la psychanalyse jungienne en suivant une psychothérapie qu'elle inscrit dans un parcours de « recherche » sur elle-même. La psychanalyse jungienne va satisfaire ce besoin de spiritualité et la compréhension de ses « conflits » intrapsychiques, notamment au travers de l'analyse des rêves qui mobilise les « archétypes » jungiens, mais elle va se trouver confrontée à un autre écueil : son expérience est pour elle encore trop « théorique » et elle désire faire intervenir le corps, ce qu'elle fera avec une « analyse à médiation corporelle ». Elle avait découvert à la fin des années soixante-dix, les « méthodes psycho-corporelles » venues des États-Unis et fait une formation en « bioénergie ». Aujourd'hui, M. Romanens utilise toujours certaines techniques corporelles comme la « gestalt » dans les thérapies de groupe qu'elle continue d'animer. Pour elle, écoute verbale et travail sur le corps sont indispensables l'un à l'autre.

Ce choix d'un certain éclectisme dans sa pratique rejoint la politique du « Forum 104 » et l'expérience de M. Romanens celle d'autres chrétiens. Ainsi, M.-F. de Billy a elle-aussi suivi une thérapie de groupe appelé « corps et langage » d'« inspiration analytique », puis une « psychanalyse » classique, à un autre moment

de sa vie. Pour elle, psychanalyse et psychothérapie sont deux approches qui, n'étant pas comparables entre elles, ne pourraient pas être véritablement mises en concurrence. Elle défend d'ailleurs la diversité des psychothérapies, qui donneraient des « outils » pour surmonter assez rapidement une épreuve, alors que le travail sur l'inconscient proposé par la psychanalyse serait nécessairement long et « coûteux » sur le plan psychique. Par conséquent, nous avons affaire à des conceptions du thérapeutique qui se projettent en dehors de la tentative de hiérarchisation des approches de la vie psychique.

V.2.1.4 « Moins d'institution » pour une recherche personnelle de sens.

La volonté de s'ouvrir sur les différents aspects de la quête de sens et de la vie spirituelle est un argument central du discours de ces acteurs à la frontière de la religion chrétienne. Il est question d' « aération », de « respiration », de « dialogue » et de création de « liens », qui s'opposent à une logique de cloisonnement idéologique qui a été constatée ou qui a été personnellement vécue. Pour M. Romanens, la découverte de la spiritualité orientale a été un déclic ; quant à M.-F de Billy, elle admet s'être « barbée copieusement dans ce que l'église [lui] proposait », si bien qu'elle a entrepris de chercher des ressources à l'extérieur des sentiers battus du christianisme institutionnel.

Ces parcours permettent l'intégration, à des degrés variables, de pratiques et de représentations issues d'autres traditions, et privilégie aussi une réflexion sur un fonds commun des religions; corrélativement, la place accordée à la psychologie a un impact direct sur la conception de l'identité religieuse, où l'on s'interroge davantage sur son propre cheminement intérieur et sur la résonance des représentations religieuses dans la vie psychique. Comme nous l'avons vu, les enquêtes de sociologie des religions font ressortir une montée du « relativisme » : la prétention à la « vérité » est rejetée et on reconnaît davantage les facteurs socioculturels qui conditionnent les appartenances.

Sur le terrain chrétien qui nous intéresse, ce relativisme peut se traduire par les différentes tentatives de reconstitution d'une identité chrétienne sur un mode ouvert et expérimental. Aussi, les responsables d'*Actualité des Religions* et du «Forum 104» parlent-ils de leur public en insistant sur le fait que ce sont des individus ayant « voyagé » et découvert d'autres cultures, qui ont pu expérimenter de nouvelles pratiques telles que le yoga ou la méditation ; de plus, ils appartiennent dans leur majorité à la génération de l'après-guerre, qui avait entre 15 et 25 ans en 1968, et qui a vécu les changements produits par la contre-culture religieuse et politique.

La mise en évidence de la « recherche » personnelle de sens, y compris du « sens de sa foi » comme le dit M.-F. de Billy, recoupe le fait que ces acteurs s'autorisent à être critiques face aux positions de l'Eglise.

Si bien que ces acteurs tentent de vivre une autre religion qui recouvrirait la réconciliation avec l'approche psychologique ou psychanalytique de l'homme :

« Aujourd'hui quand on parle de religion, ce n'est pas immédiatement la religion chrétienne, et ça c'est un grand changement, car du coup, des psys ne peuvent plus s'opposer à toute religion. Que des psys disent que vraiment l'église catholique a exagéré et nous avons hérité du 19^e siècle des contraintes effrayantes et une imagerie qui ne peuvent pas aider à vivre, après tout pourquoi pas, des gens peuvent s'arrêter sur des choses de cet ordre. Mais aujourd'hui, où on se rend bien compte que les religions sont beaucoup moins menaçantes qu'elles ne l'ont été, donc on n'a pas à les combattre – Freud a combattu une religion-, il y a moins de risques finalement. Il y a eu une époque où l'église a tellement condamné, que ça aille de la masturbation en passant par désirer le bien d'autrui, toutes ces choses là étaient tellement du côté du péché, que les psys ont voulu un peu aérer les affaires, et là je les comprends, parce que faire croire que désirer le bien d'autrui et que la vie sexuelle, la masturbation en l'occurrence, serait du côté du péché, c'est ridicule, car ce n'est pas ça dont il est question.³⁵⁶ »

L'évocation d'une religion en quelque sorte "biaisée" par l'institution et le contexte politique les conduit à prendre en compte une certaine souffrance dont

³⁵⁶ M.-F. de Billy, entretien, *op.cit.*

témoigne M. Romanens. Celle-ci dit voir arriver dans ses groupes, dont certains sont d'ailleurs co-animés avec des religieux - un prêtre et un ancien moine-, des personnes ayant eu une expérience extrêmement négative et marquante de la religion, souvent pendant leur enfance, et qui trouvent « un lieu de parole ». Elle dit à leur sujet ;

« Souvent, même s'ils sont blessés, conservent beaucoup de rancœur et de colère, ils ne veulent pas jeter le bébé avec l'eau du bain. Ils ont besoin de clarifier les choses, ce qu'ils veulent jeter et ce qu'il veulent garder. Et puis, dans les ateliers où l'on prend un texte de la Bible, j'aide à travailler sur le plan psychologique et l'homme qui est avec moi peut fournir des réponses sur le plan spirituel. J'aide les personnes par rapport à tout ce qui peut entraver la libre circulation de la vie³⁵⁷ ».

La psychothérapeute ajoute qu'elle est confrontée également à des individus qui, après avoir opéré un va-et-vient avec d'autres ressources spirituelles ou psychologiques -beaucoup ont essayé dit-elle les thérapies « psycho-corporelles » -, expriment le « désir » de se ré-inscrire dans leur culture religieuse d'origine : à l'image de M. Romanens elle-même qui propose de revisiter le sens du « message évangélique ». Cette entreprise a été initiée dans la période contemporaine par plusieurs personnalités du monde psy chrétien qui s'inscrivent dans le sillage de Françoise Dolto. C'est le cas de Marie Balmory³⁵⁸, psychanalyste et exégète protestante, qui connaît un véritable succès au travers de ses livres et de ses conférences.

Nous l'avons vu, cette orientation est également très représentée au «Forum 104». M. Romanens la définit comme une manière de revenir à la « source » de la spiritualité et du « mystère révélé » dans les textes, une lecture des textes fondateurs et des écrits de certains Saints qui se ferait à la lumière de la psychanalyse :

³⁵⁷ M. Romanens, entretien, *op.cit.*

³⁵⁸ Qui a publié chez Albin Michel en 2005, *Le moine et la psychanalyste*, un récit qui met en scène la confrontation d'un moine avec une « juive agnostique ». L'auteur s'est inspirée en partie de sa rencontre avec le moine Marc-François, le frère de Jacques Lacan.

« Une autre interprétation apparaît, basée sur une connaissance de l'homme moins tronquée et moins falsifiée par les processus de refoulement ou de déni. Un sens nouveau surgit qui perce la croûte épaisse des anciennes croyances. Il dépasse la lecture au premier degré, celle d'un récit historique, et se révèle dans le dévoilement du contenu symbolique caché derrière ces écrits. Le manque inhérent à la condition humaine réhabilite ces paroles d'où il avait été si souvent exilé. Du coup, l'esprit peut jaillir à nouveau : il échappe à la lettre qui l'avait étouffé.³⁵⁹ »

A l'authenticité du message originel de la religion, M. Romanens oppose la « religion fonctionnelle » dont elle rapproche la structure de la doctrine psychanalytique : dans les deux cas, c'est le mécanisme institutionnel qu'elle qualifie de « totalitaire » qui est visé. Du côté de la psychanalyse, il est surtout imputé à l'orthodoxie freudienne qui s'est séparé radicalement de la dimension spirituelle, alors que la psychanalyse jungienne pourrait selon M. Romanens « rouvrir des canaux d'écoute pour le message chrétien ». L'approche psychanalytique, en reconnaissant la nature pulsionnelle de l'humain qui est déniée par la religion ou rejetée du côté du péché ou du mal, pourrait revitaliser le message religieux et le rallier au « chemin de l'accomplissement de soi » :

« Sous le regard de tous ces chercheurs, les textes sacrés reprennent de la fraîcheur. Ils laissent apparaître un sens car un message se révèle, un message qui concerne la vie au plus intime. Ils deviennent Parole adressée à l'homme pour me confronter jusque dans ses profondeurs les plus abyssales. Ils appellent l'être à sa vérité. Ils le jettent hors de toute dépendance infantile, de toute sécurité illusoire, de toute certitude fictive. D'un individu qui se veut magiquement assisté, ils cherchent à faire un homme debout, entièrement responsable et créateur de son destin mystérieux. Ils l'engagent à puiser de plus en plus à la Source du Don, celle de la relation qui fait naître, et le convoquent à la vie pleine, celle de son accomplissement.³⁶⁰ »

Le thérapeutique est ici étroitement lié au thème de la connaissance de soi et du développement de l'humain. Du reste, M. Romanens a délaissé la psychiatrie et a même quitté l'ordre des médecins : l'affranchissement du champ médical a été ici un

³⁵⁹ M. Romanens, *Le divan et le prie-Dieu*, Desclée de Brouwer, Paris, 2000, page 196.

³⁶⁰ *Ibid.*, page 198.

facteur de glissement du psy vers le spirituel, et illustre les parcours qui naviguent entre orthodoxies et hétérodoxies. Bien qu'inscrite à l'intérieur d'une tradition religieuse déterminée qui est ici le christianisme, ce type de composition revisite l'expérience de la spiritualité. En insistant en premier lieu sur l'expérience vécue individuellement ; le primat de l'expérience privilégie le temps présent et y insère la relation avec la transcendance qui par conséquent est redéfinie. Ainsi, celle-ci est susceptible de revêtir des formes multiples car elle n'est plus associée à une tradition religieuse exclusive ; les religions apparaissent plutôt comme des traductions historiques d'une réalité universelle qui pourrait être éprouvée par tout individu se rendant disponible à cette expérience. Toutefois, le vocable chrétien reste largement mobilisé dans une version sécularisée : on parle du « lien » à l'autre, de la « relation », ou encore d'une éthique de l' « amour ».

Nous pouvons constater, à partir de ces observations, que l'entrecroisement du psy et d'un religieux « spiritualisé » favorise un certain humanisme caractérisé par la croyance en l'universalité d'une certaine expérience de la transcendance ; il tend en outre vers une métapsychologie qui postule l'accès à celle-ci à partir d'un travail sur l'intériorité. Ce sont ces mêmes traits de sensibilité qui permettent d'éclairer comme nous allons le voir l'intérêt de ces chrétiens pour la philosophie "pratique".

V.3 Logiques d'intégration de la philosophie pratique

La philosophie pratique constitue un fonds de ressources et de thématiques que les chrétiens libéraux-progressifs entendent articuler à leur propre démarche religieuse. Cette philosophie est diffusée par l'intervention et la collaboration de personnalités qui ont l'habitude d'intervenir à l'extérieur de la sphère universitaire et qui ont développé une compétence particulière auprès d'un public hétérogène, composé d'autodidactes, de profanes, ou simplement de curieux à l'égard de cette discipline qui se rend aujourd'hui plus accessible et en prise avec des questionnements existentiels.

V.3.1 La philosophie « au cœur des spiritualités contemporaines »

Le «Forum 104» présente l'activité philosophique en l'insérant dans sa ligne culturelle globale qu'elle définit « au cœur des spiritualités contemporaines » :

« Un moment de réflexion où il est possible de risquer sa parole, d'enrichir sa pensée en la confrontant avec celle des autres, de s'interroger ensemble et de développer son esprit critique. Une instance de rencontre, avec l'aide de la philosophie, entre les différentes formes de pensée spirituelle et les problématiques essentielles du monde contemporain. Un temps de partage pour le plaisir et la beauté de la pensée, pour habiter notre temps d'une manière plus consciente »³⁶¹.

Le projet d'intégrer un Café Philo a d'abord été suggéré par un collaborateur de M.-F. de Billy, un père mariste de formation philosophique ; pour la directrice du «Forum 104», chaque membre « vient avec ce qu'il porte en soi³⁶² ». Si la philosophie correspond bien à la formation intellectuelle de beaucoup de ces chrétiens – car c'est une discipline dont une partie entretient des liens étroits avec la théologie- , son arrivée au «Forum 104» s'inscrit dans l'association de la philosophie à la quête contemporaine de « sens ». Les activités philosophiques qui sont proposées sont orientées vers le domaine de l'existentiel et s'inscrivent dans une perspective « laïque » qui intègre le « spirituel », mais se veut indépendante et aconfessionnelle.

Le Forum a sollicité pour assurer l'animation du Café Philo qui a lieu un samedi par mois, un animateur confirmé et particulièrement actif dans ce domaine ; Daniel Ramirez. Celui-ci était un proche de Marc Sautet, l'initiateur des Cafés Philos. Il a déjà animé des Cafés Philos dans plusieurs pays et a créé des dérivés, comme le « ciné philo ». Il continue également d'être animateur au Café des Phares à Paris.

³⁶¹ Programme des activités annuelles du «Forum 104».

³⁶² Entretien, *op.cit.*

Comme nous l'avons dit précédemment, cette fonction ne requiert pas de diplôme officiel ou de formation déterminée, si bien que des autodidactes peuvent prétendre à l'animation d'un Café Philo s'ils justifient d'une certaine capacité à mener un débat et à lui apporter du contenu. Tel est le cas de nombreux animateurs en France qui assument cette activité en marge d'une activité professionnelle. Toutefois, le créateur des Cafés Philo, M. Sautet était lui docteur en philosophie et maître de conférence à l'université pendant quelques années, avant de sortir du champ académique et même d'entretenir avec celui-ci des relations conflictuelles. L'animateur du Café Philo du «Forum 104», D. Ramirez, est également extérieur au champ académique sans lui être étranger. Agrégé, formé à l'Université Catholique de Santiago, au Chili, il arrive en France en 1984, soutient à l'Université de Paris-I un DEA et entame une thèse. Il poursuit parallèlement à la philosophie des études de musique.

Ses activités philosophiques sont aujourd'hui diversifiées. Parallèlement à l'animation de Cafés Philo, et d'autres activités autour de la philosophie adressées au public profane telles que le « ciné philo », il est également conférencier dans divers réseaux, consultant pour les institutions, et formateur au CIFP³⁶³, le Centre de Formation Interdisciplinaire à la Psychothérapie, qui se trouve à Vincennes. Ceci fait de D. Ramirez une véritable personnalité « passerelle » entre les différents univers de la nébuleuse psycho-philosophie-spirituelle. Ainsi, son profil témoigne assez bien des itinéraires et des orientations des acteurs de la nébuleuse psycho-philosophie-spirituelle, entretenant une distance plus ou moins grande par rapport à l'orthodoxie.

³⁶³ Le CIFP est un centre de formation qui est agréé par le SNPPsy (le syndicat national des praticiens en psychothérapie), qui aujourd'hui se charge de la régulation par défaut de la profession qui n'a toujours pas de statut reconnu par l'état. Le CIFP, fondé en 1986, assure une formation en psychothérapie « relationnelle » et « multiréférencielle » ; il croise les « apports de la psychanalyse », avec « l'existentialisme gestaltiste », et utilise des techniques psychocorporelles dans des pratiques de groupe. La formation en philosophie est répartie sur 6 journées dans une année de 43 jours minimum, comprenant les formations didactiques, les stages de dynamiques de groupe, et une rencontre interdisciplinaire.

D. Ramirez³⁶⁴ situe ses intérêts du côté de l' « histoire de la philosophie », des « traditions spirituelles » et de l' « éthique » dans le monde moderne et contemporain. Bien qu'étant un acteur central des nouvelles pratiques de la philosophie, D. Ramirez ne valide pas toutefois l'idée d'une « demande de philosophie » qui serait caractéristique de l'époque. En revanche, il évoque la longue occultation dans la philosophie française des questions liées aux questions existentielles concrètes. Lui-même se reconnaît volontiers dans la tradition « utilitariste » qui s'est surtout imposée dans la philosophie anglo-saxonne :

« Il faut se rendre compte que ces thématiques, le bonheur, la sagesse, le sens, existent dans le monde anglo-saxon depuis les années soixante, notamment via une philosophe très importante mais inconnue en France, Elizabeth Anscombe, qui a traduit Wittgenstein et a fait paraître un livre, à la fin des années cinquante, dans lequel elle introduit le concept d'épanouissement personnel, de *human flourishing*. Et d'ailleurs, c'est un concept qui est central dans la philosophie éthique anglo-saxonne qui est la tendance utilitariste. L'utilitarisme c'est ça, c'est la recherche du bonheur. Et, en France, en revanche, pendant une longue période, des années trente aux années soixante-dix, la philosophie a été fortement imprégnée de l'idée de transformation sociale, elle était révolutionnaire, de Sartre à Foucault [...]Ce n'est qu'à la fin des années 1980, en France, que l'on a commencé à se rappeler qu'il existait aussi un art de vivre, le projet essentiel des stoïciens, des épicuriens... quelques grandes figures ont travaillé sur ça, dont Marcel Conche, connu aujourd'hui, mais dont on se fichait à l'époque des structuralistes, ou alors même Paul Ricœur, laissé aussi de côté pendant longtemps parce qu'il n'était pas dans la vague. Et toutes ces philosophies ont toujours travaillé sur le sens. »

Prônant une « ouverture » au champ religieux et une approche pragmatique de la question du « sens », la démarche de D. Ramirez peut séduire des chrétiens qui veulent voir dans la nouvelle philosophie pratique des convergences avec leur propre vision de l'homme et du monde. Ainsi, sur le site internet de l'Eglise réformée de Mulhouse³⁶⁵, qui évoque « la prise en compte du religieux dans les Cafés Philo », D. Ramirez est présenté comme un philosophe refusant tout « dogmatisme » et surtout, se sentant libre d'aborder des thématiques « spirituelles ». Tel est le cas lors des débats

³⁶⁴ Nous exploitons là les informations issues d'un entretien réalisé en mars 2003.

³⁶⁵ <http://www.eglise-reformee-mulhouse.org/hors~1.htm>

qu'il anime dans le « ciné-philo », au cinéma l'Entrepôt à Paris, où il a choisi notamment de projeter un film sur le célèbre maître spirituel Gurdjieff. Une autre indication de l'ouverture du philosophe sur le domaine de la spiritualité est le fait qu'il a été interviewé par le magazine mystique-ésotérique *Nouvelles clés*³⁶⁶ dans un dossier intitulé « Socrate et Bouddha se feraient-ils "lifter" ? » ; de manière générale, les philosophes qui acceptent d'intervenir dans leurs pages entretiennent une certaine proximité avec les thématiques religieuses ou spirituelles – comme c'est le cas d'A.Comte-Sponville et de L.Ferry interviewés à plusieurs reprises.

Enfin, un fait hautement significatif de la promiscuité de D. Ramirez avec les thématiques psycho-philo-spirituelles est la publication d'un essai intitulé *La vie a-t-elle un sens ?*³⁶⁷, paru dans la même collection des éditions Pleins Feux que *Le bonheur, désespérément*, d'A. Comte-Sponville. A l'instar de ce dernier, il croit en l'absence d'un sens donné et extérieur à l'homme :

« Ainsi, il est peut-être impossible de répondre actuellement à la question du sens de la vie, mais cette conscience qui apporte la question, sans réponse mais réintroduite dans la vie, peut-être déjà considérée comme étant une indication. J'appellerais volontiers cela une heuristique du mystère. Heuristique, c'est ce qui aide à chercher, sinon à trouver (...) Allégés des anciennes idoles mais alourdis de la responsabilité d'un avenir réel. Nous autres, triplement orphelins, nous pouvons nous adopter nous-mêmes et renouer avec la filiation du sens. Nous n'attendons plus aucun salut mais nous pouvons nous mettre à l'ouvrage de nos vies. Ne plus être des mots perdus dans un texte incompréhensible, mais réintégrer le dialogue infini de l'humain. ³⁶⁸»

On le comprend, l'un des points d'orgue de cet essai est la mise en exergue du principe selon lequel la « quête » du sens aurait en elle-même une valeur propre, et n'appellerait par conséquent aucune réponse définitive et acceptable pour tous. On retrouve là une thématique fondamentale qui modèle les offres psycho-philo-

³⁶⁶ *Nouvelles Clés*, n°40, Hiver 2003.

³⁶⁷ Edité chez Pleins-Feux, Paris, 2000. Cet essai est la retranscription, revue et corrigée, d'une conférence donnée dans le cadre des « Lundis Philo » à Bouguenais (44), datant de novembre 1999.

³⁶⁸ D. Ramirez, *op.cit.*, pages 72 et 74.

spirituelles, et mobilise la catégorie des « chercheurs de sens », évoquée tant du côté religieux que du côté athée.

V.3.1.1 Un laboratoire des nouvelles pratiques de la philosophie dans un lieu chrétien

Les séances du Café Philo du «Forum 104» ont lieu une fois par mois le samedi matin, pendant une heure et demie. Plus confidentiel que dans un café comme celui des Phares qui est désormais fameux, il rassemble une trentaine de participants environ, hommes et femmes, d'une moyenne d'âge de 50 ans correspondant à celle des adhérents³⁶⁹. Il faut préciser d'ailleurs que son statut d'association 1901 empêche le «Forum 104» de diffuser des annonces publicitaires : la fréquentation du Café Philo dépend donc surtout de la clientèle des associations accueillies et, bien entendu, du public chrétien. D. Ramirez peut également amener des personnes qui l'ont écouté en d'autres lieux ; il est possible de recevoir chaque mois par courrier électronique le programme de toutes ses interventions, ce qui favorise le bouche-à-oreille et fait office de publicité.

L'atmosphère au «Forum 104» se veut conviviale : le Café Philo est animé dans la pièce centrale meublée de canapés confortables et de petites tables où le café est offert aux participants. L'animateur prend place debout au milieu de l'assemblée. La plupart des participants sont des « habitués » du lieu et interpellent D. Ramirez en

³⁶⁹ Le public des Cafés Philo du «Forum 104» se situe ainsi dans la même tranche d'âge que celui des Cafés Philo classiques. Selon l'enquête menée par J. Diament sur une dizaine de Cafés Philo à Paris totalisant 284 participants, 3% seulement ont moins de 30 ans, contre 34% de 30 à 50 ans, et 41% de plus de 50 ans, les 22% n'ayant pas répondu au questionnaire correspondant selon l'auteur à des personnes de plus de 50 ans. Les femmes sont majoritaires (62%). Cette moyenne d'âge s'explique en partie par le fait que ce sont des personnes n'ayant plus de charges familiales et qui sont donc assez disponibles pour se consacrer à cette activité. Ils viennent de tous les horizons professionnels et ont un niveau d'étude supérieur à la moyenne ; 44% ont bac+2 à bac+5, et 26% ont un niveau supérieur à bac+5. Ces caractéristiques rejoignent celles du public global du «Forum 104», s'agissant donc de la moyenne d'âge, du fait qu'il y ait une majorité de femmes et que ce sont des individus ayant un niveau d'étude élevé à très élevé ; *Les « Cafés de Philosophie ». Une forme inédite de socialisation par la philosophie*, op. cit.

le tutoyant. Pour prolonger la matinée, chaque séance est suivie d'un déjeuner en compagnie du philosophe, auquel on peut se joindre pour un prix modique. Cette initiative tend à valoriser le caractère socialisant des Cafés Philo sur un mode alternatif³⁷⁰ : cette expérience toutefois ne peut être comparée au type de sociabilité qui s'instaure au sein d'activité de groupes à visée spirituelle ou thérapeutique, même si la dimension « thérapeutique » d'une philosophie qui se pratique était l'un des arguments forts de Marc Sautet. La structure d'un Café Philo comme celui du «Forum 104» joue à la fois sur la proximité et la distance, sur la convivialité de la parole et la valorisation d'un débat dûment dirigé. De fait, cela n'est pas toujours la préoccupation principale des Cafés Philos : M. Sautet était réputé pour lancer des « discussions informelles et décousues », ressemblant selon ses propres termes à du « jazz, fait d'improvisations, d'interruptions, de ruptures et de passion »³⁷¹.

Les sujets abordés au «Forum 104» sont très variés. Le principe est simple et respecte la logique démocratique prônée par les Cafés Philo : les participants proposent des sujets et le vote se fait à mains levées pour déterminer celui qui fera l'objet de la séance. Voici quelques exemples de sujets proposés par les participants ; « faut-il réinventer la figure du père ? », « immortalité et éternité », « pour ou contre le clonage thérapeutique ? », « Nietzsche et la mort de Dieu », « l'inégalité est-elle une injustice ? », « qu'est ce que la science ? », « la méditation est-elle une opération philosophique ? », « la femme est-elle l'égale de l'homme ? ». Après avoir affiné la question ou la problématique proposée, un laps de temps s'écoule avant que le débat ne démarre vraiment : l'animateur encourage alors les participants à « parler à bâtons rompus » et à ne pas se laisser « impressionner », à livrer spontanément leurs réflexions.

Si D. Ramirez navigue aisément dans l'histoire de la philosophie et montre une grande aisance au maniement des concepts, les arguments des participants sont avant

³⁷⁰ C'est une dimension fortement mise en valeur par J. Diament dans son analyse des Cafés Philo ; *Les « Cafés de philosophie ». Une forme inédite de socialisation par la philosophie?*, Paris, L'Harmattan, 2003.

³⁷¹ « Le silence des phares », *Télérama Paris*, n°274, 18 mars 1998.

tout structurés autour de leur expérience ordinaire et de réflexions personnelles qui reposent sur une culture générale non spécifiquement philosophique. Lors d'une séance, une femme évoque toutefois A.Comte-Sponville autour du thème de la « justice » ; ceci n'est pas surprenant car c'est l'un des philosophes les plus lus du grand public, mais c'est bien la réflexion libre et personnelle qui l'emporte dans ce genre de contexte. Au-delà de l'enjeu sujets qui sont abordés, l'exercice de clarification de sa propre pensée et la tentative de la rendre compréhensible à d'autres sont des motivations importantes des personnes que nous avons pu observer. Par exemple, une femme d'une soixantaine d'années, venant pour la première fois a expliqué qu'elle était attirée par le fait de pouvoir « risquer sa parole ».

Le Café Philo propose en effet un apprentissage d'une forme alternative de communication des idées et d'interaction entre les individus qui se renvoient leurs interrogations ; la manière dont se déroule le Café Philo peut ainsi contredire certains a priori qui pointent l'absence de rigueur -, rigueur qui serait propre à l'enseignement universitaire. Or, les Cafés Philos ne prétendent tout d'abord pas concurrencer l'université, et entendent se situer à un autre niveau, en prise avec une demande de « sens » émanant du grand public. En outre, les Cafés Philo s'appuient véritablement sur une tentative d'organisation de la « recherche » particulière qui s'y exprime.

D. Ramirez s'est lui-même penché sur la question de la « méthode » à appliquer dans les Cafés Philos. Il est intervenu à ce sujet lors du « Colloque européen sur les nouvelles pratiques philosophiques » qui s'est tenu à Poitiers en 2005 :

« Beaucoup des choses ont été écrites sur les café-philo comme pratique sociale mais pas beaucoup sur la méthode, concept que certains récusent. Le "café-philo" n'est pas une pratique bien définie, certes, mais le concept et le nom tendent à s'imposer bien au delà des cafés eux mêmes, dans des institutions, organisations, médiathèques, écoles, etc., comme s'il s'agissait d'une méthode de travail spécifique des questions importantes. C'est pourquoi le problème me semble urgent. Mon expérience déjà longue (10 ans) de l'animation des cafés-philo dans au moins 6 pays et ma préoccupation constante pour la méthodologie me permettent de proposer cette contribution (...)La principale difficulté pour assurer, voire approfondir le

contenu philosophique lors d'un tel débat est celui de l'unité et de la progression de l'argumentation. L'instrument que je privilégie pour faire face à cela est le questionnement. L'animation est un véritable art du questionnement plus qu'une technique. Elle doit s'exercer comme telle, c'est à dire avec sensibilité et précision. La mémoire (de ce qui a été dit) et la projection (hypothétique) d'un "parcours" de pensée virtuel doit présider à l'exercice de ce questionnement, pour que "ce qui reste à dire" soit de plus en plus centré, profond et cohérent, en isolant et en identifiant des oppositions, passages de niveau, et en apportant des éclaircissements par rapport à l'horizon d'intelligibilité des concepts utilisés et des arguments avancés.³⁷² »

Si les principes du Café Philo sont effectivement de privilégier la « discussion », le philosophe incite donc à la remise en question et n'hésite pas à pointer les limites d'un discours, son manque de clarté ou de cohérence. De même, il intervient quand certaines croyances sont trop directement affirmées et viennent alors se substituer au « raisonnement » de type philosophique. Lors d'une séance autour de « l'éternité et l'immortalité », un participant évoque le « bon et le mauvais karma » ainsi que le « nirvâna », un autre affirme que l' « on fait partie de l'éternité » : D. Ramirez leur répondra alors que « nous essayons toujours de donner des réponses idéologiques » et que « nous ne sommes pas dans un dialogue interreligieux ». De telle sorte que le philosophe alterne l'écoute et la réception des idées dans leur diversité avec une attitude plus didactique qui s'appuie de références précises à la tradition philosophique.

L'expérience des Cafés Philo s'élabore sur le projet d'un renouvellement des modes d'enseignement et de diffusion de la philosophie auprès d'un public qui n'est pas celui de l'université. Outre le développement de ces pratiques de la philosophie dans des structures qui se diversifient, une tendance que représente D. Ramirez consiste donc à redéfinir un cadre théorique dans lequel exercer la philosophie, à la fois assez librement, mais de manière suffisamment structurée pour tenter de conquérir une légitimité nouvelle, et éventuellement une reconnaissance qui lui est jusqu'à

³⁷² Résumé de la contribution de D. Ramirez au colloque, 1 et 2 avril 2005, Poitiers.

présent refusée par le champ universitaire : plusieurs initiatives vont aujourd'hui dans ce sens³⁷³.

En aval de ces tentatives d'unification des nouvelles pratiques philosophiques, il demeure toutefois une relative hétérogénéité des milieux liés à celles-ci. La philosophie hors les murs de l'université continue d'exister au travers de structures molles tels que les Cafés Philo ou de structures plus institutionnalisées à l'image des universités populaires. Ceci entretient d'ailleurs la diversité des motivations des participants, certains pouvant apprécier davantage l'occasion d'une socialisation originale que celle d'un apprentissage réel des concepts philosophiques. J. Diamant³⁷⁴ note que certains y verraient même la possibilité de lancer un nouveau mouvement de « protestation sociale ». Nous n'avons pas constaté au sein du «Forum 104» une telle orientation ; ainsi, nous ne pensons pas que la dimension politique soit décisive car cette pratique de la philosophie se tourne plutôt vers l'individu et sa capacité à construire sa pensée, bien que ceux-ci apprennent à prendre du recul par rapport à leurs « opinions ». C'est pourquoi nous rattachons davantage ce mouvement de démocratisation de la philosophie au désinvestissement de la sphère du politique qu'à une tentative de recomposition d'une contestation globale du système : c'est en vertu de cette même dynamique que la philosophie pratique s'inscrit aujourd'hui dans un domaine de l'existentiel³⁷⁵.

³⁷³ C'est le cas de « Citéphilo » installé à Lille et de sa « Semaine européenne de la philosophie », fondés par trois amis passionnés de philosophie, en 1997 (un professeur de mathématiques, un conseiller en formation et un directeur d'agence de communication). Leur souhait était de « donner corps au besoin de philosophie » qui se faisait sentir en France avec la vague des Cafés Philo ; cf. « Lille, le plus grand Café Philo d'Europe », *Marianne*, 7-13 décembre 1998. La « Semaine européenne de la philosophie » a connu 8 éditions, de 1997 à 2004, abordant avec des enseignants philosophes une variété de sujets autour de la famille, de la science, du journalisme, etc. ;

³⁷⁴ *Les « Cafés de Philosophie ». Une forme inédite de socialisation par la philosophie*, op. cit.

³⁷⁵ Bien que J. Diamant souligne la motivation des participants pour l'échange spontané et la communication, il relève la prédominance en réponse à la question « qu'attendez-vous de la philosophie ? », des « préoccupations d'ordre existentiel » (60%). Ainsi de ces déclarations des interrogés ; « une recherche du sens de la vie », « apprendre à vivre et à mourir », « une méthodologie pour vivre le bonheur », « une compréhension plus universelle de moi, des autres, et du monde », « un éclaircissement de mes propres questions existentielles » ; *Les « Cafés de Philosophie »*, op. cit., pp. 84-85.

V.3.1.2 La méfiance à l'égard d'un genre de vulgarisation et le recours à la « métaphysique »

A ce stade de nos analyses, se pose la question de l'influence de la religion sur les modalités de diffusion et d'intégration des ressources philosophiques pratiques.

Nous avons vu que le choix de D. Ramirez pour animer le Café Philo s'inscrivait dans la politique générale du «Forum 104» qui consiste à choisir des intervenants qui sont des figures reconnues dans leur propre discipline ou encore qui sont des auteurs s'adressant au grand public. L'exigence de « sérieux » et de clarté que tient à afficher le «Forum 104» est un argument d'autant plus important que cette association accueille de nombreuses mouvances hétérodoxes. Ainsi, nous voyons s'opérer une tentative d'équilibre entre la présence de ressources de sens "nouvelles" et alternatives et celle de pratiques apparaissant plus conventionnelles et plus orthodoxes mobilisant un savoir intellectuel.

Dans le cas précis de la philosophie, M.-F. de Billy et ses collaborateurs ont ainsi voulu aller plus loin que la pratique proposée par le Café Philo en mettant en place des « parcours philosophiques » sur le modèle des « parcours psychanalytiques » et des « parcours spirituels ». Pour la directrice du «Forum 104», le Café Philo était en effet « trop débat » et il fallait le compléter avec des « pensées un peu plus solides »³⁷⁶. Nous retrouvons-là une certaine référence à la « tradition », ici philosophique, qui s'accompagne d'une hiérarchisation des différentes pratiques. Cette initiative entendait donc renouer avec un enseignement plus traditionnel de la philosophie en proposant des « séminaires théoriques » autour d'un thème renouvelé chaque année. Ces cours sont également assurés par D. Ramirez. L'histoire de la philosophie y est plus approfondie avec l'étude de grands systèmes et d'auteurs fondamentaux. Toutefois, les thématiques principales de ces « parcours » restent en

³⁷⁶ Entretien, *op.cit.*

lien avec l' « humain » et les questions d'ordre moral et éthique, ce qui constitue bien une tendance forte de la philosophie pratique contemporaine.

Le programme de 2002-2003 intitulé « De Kant à Levinas, vers une éthique de l'humain », pose les questions du fondement de l'éthique, de « l'agir » et du « bien vivre ». Celui de 2005, « Le sujet moderne : déracinement, exil et quête d'identité », qui s'intéresse au problème des appartenances et des revendications identitaires évoque également « la vie éthique », « les choix de vie » et les « nouvelles quêtes d'enracinement ». Ces thèmes font appel à des notions fondamentales de la tradition philosophique et sont resitués dans une actualité : par exemple, la recherche autour de l'identité et des identités renvoie au processus de « globalisation » qui véhicule de nombreuses interrogations sur la place et le devenir de l'humain dans l'économie de marché. La philosophie peut alors se présenter comme un outil efficace pour appréhender des phénomènes qui sont récents et qui évoluent très rapidement. Cette recherche de compréhension des reconfigurations du monde contemporain et de ses conséquences sur l'homme se trouve être complémentaire avec une approche sociale qui est encouragée au «Forum 104», et qui constitue une orientation caractéristique de la communauté mariste qui s'affirme en particulier dans leur revue *Approches*.

Comme nous l'avons souligné, la philosophie pratique telle que nous l'avons circonscrite se distingue par la prédilection accordée à une recherche de type existentiel. Si le Café Philo est une manifestation directe de cette recherche très ouverte – qui permet l'exploration d'une multiplicité de thématiques qui ont à voir avec l' « homme » – les cours plus théoriques vont pouvoir permettre de réintroduire des notions « métaphysiques » qui font l'interface entre religion et philosophie. Au «Forum 104», ces notions circulent dans beaucoup d'approches qui se situent dans le registre de l'intériorité. Le « parcours philosophique » du programme de 2004 est ainsi présenté :

« La métaphysique nous semble quelque chose de mystérieux, une discipline propre au passé lointain de la philosophie. Pourtant rien ne nous dit qu'elle soit vraiment dépassée,

comme le voulaient Nietzsche ou Heidegger. Aborder la métaphysique c'est entrer dans le cœur même de la philosophie. Les notions d'être, de néant, d'infini, ou du tout, ainsi que celle de Dieu, d'éternité ou d'absolu sont des notions métaphysiques. Bien que la philosophie contemporaine semble leur tourner le dos, toute notre rationalité a été édifiée par rapport à la métaphysique. Et comment vivre et philosopher sans se poser ces questions fondamentales. Pouvons-nous les poser aujourd'hui ? D'ailleurs pourquoi et comment « dépasser la métaphysique », qu'est-ce que tout cela veut dire ?».

La philosophie qui cible le grand public tend à évoquer le phénomène de « désenchantement » du monde et prône le retour à des questionnements se posant à des individus ne pouvant plus recourir aux grands récits. Pour autant, on voit dans le cas présent que la métaphysique peut continuer à fournir des éléments qui vont se mêler à des compositions de sens utilisant des termes universalisants. Ceci vient répondre à une volonté d'« approfondissement » qui souhaite maintenir l'autorité de la tradition philosophique et revisiter les affinités entre théologie et philosophie. Ainsi, la philosophie peut être perçue comme une autre lecture, complémentaire, des contenus religieux. Pour Marie-Françoise de Billy, la philosophie, en parlant de l'homme, parle bien de la dimension religieuse :

« Quand on parle de l'homme et que l'on fait référence aux grands philosophes, la dimension spirituelle est présente. Et à partir de la dimension spirituelle, des personnes s'interrogent sur « faut-il une religion, faut-il des religions ? », alors on ne va pas leur asséner des vérités, mais essayer de leur parler de ce qui existe, avec le poids de l'église, avec le poids de...vous savez, que ce soit aussi bien l'islam que l'église catholique, on a chacun des lourdeurs...mais on peut s'en parler et après, la discussion pourra être sur la possibilité d'une vie spirituelle, d'une vie de foi sans être dans une communauté qui appartient elle-même à une tradition. Mais c'est comme un fil qu'on tire, c'est complètement naturel, quand une approche philosophique nous parle de l'homme, l'aspect spirituel et l'aspect psychologique suivent immédiatement ».

De ce discours est rendu visible l'esprit de consensus autour du choix de l'option religieuse, mais aussi l'élaboration d'un espace commun aux croyants et pratiquants d'une religion au sens large, et aux sans-religion qui représentent eux-

mêmes une catégorie hétérogène. Cette dernière peut en effet tout aussi bien recouvrir des incroyants, que des agnostiques, que des athées, que des « bricoleurs »- ces derniers tendant, comme nous le savons, à s'imposer dans le paysage croyant contemporain. Cette nouvelle donne montre bien que les frontières qui structuraient le champ religieux classique ont bougé, et que nous avons affaire à une nouvelle diversité dans l'espace du croire marqué d'identités complexes et hybrides.

La catégorie des « sans-religion » a été étudiée par Sylvette Denèfle³⁷⁷, qui met l'accent sur les logiques de rupture avec le christianisme et leurs affinités avec des visions matérialistes et rationalistes du monde et de l'homme³⁷⁸. Toutefois, S. Denèfle met clairement en avant la persistance des questions d'ordre métaphysique – « les conceptions que l'on peut avoir de l'espace, du temps, de la causalité, de la mort, de la dualité entre un ici-bas et un au-delà, de la place et du rôle de l'être humain, de son rapport au reste du monde³⁷⁹ (...) » - que les acteurs distinguent fortement de la religion, et ce, même si leurs conceptions peuvent rester marquées par le christianisme. Elle insiste par ailleurs sur l'importance de faire « la distinction entre religion et métaphysique, car, trop souvent, elles sont confondues, non pas évidemment dans les définitions ni dans le monde savant mais plus insidieusement dans les discussions de la vie ordinaire ».

Or, s'ajoute à ce constat celui de la faible représentation, en France, d'une sensibilité « laïque », au sens, non pas de la vigilance à l'égard des religions et de l'exigence de neutralité, mais d'une philosophie globale qui proposerait des alternatives aux pratiques religieuses. Ce contexte est justement favorable à une philosophie qui revendique une spiritualité « laïque ». En même temps, du côté des chrétiens libéraux-progressifs, la philosophie, et la métaphysique en particulier, semblent davantage offrir une voie d'accès à la religion, renouvelant éventuellement

³⁷⁷ Sylvette Denèfle, *Sociologie de la sécularisation. Etre sans religion en France à la fin du XX^e siècle*, L'Harmattan, Paris, 1997.

³⁷⁸ Ceci expliquant selon S. Denèfle que les sans-religion présentent tout spécialement dans le champ du paranormal, les para-sciences ; dans la nébuleuse psycho-philo-spirituelle, où la notion de spiritualité est particulièrement épurée, nous ne retrouvons pas ces croyances.

³⁷⁹ *Op.cit.*, p. 179.

sa réception chez des individus qui rejettent la religion comme institution et comme dogme exclusif. Des deux côtés, des bricolages sont à l'œuvre dans lesquels des ressources religieuses circulent ; c'est pourquoi nous observons des identités hybrides qui associent « raison » et « spiritualité » et qui cherchent précisément à s'inscrire dans cet espace de l'existentiel dont participent les questions d'ordre « métaphysique ».

V.3.2 La philosophie comme nouvelle manière de réconcilier la « raison » et la « foi »

En 2002, un dossier d'*Actualité des religions*³⁸⁰ se penchait sur les rapports renouvelés de la philosophie et de la religion au regard de la démarche d'un certain nombre de philosophes s'intéressant à la « quête de sens ». Il s'inscrit dans la volonté d'ouverture à « l'axe laïque » que nous avons déjà désigné avec l'intégration d'un certain psy, grâce à la contribution notamment de la psychanalyste- psychothérapeute Marie Romanens; nous avons montré que ce « psy » ouvrait un espace spécifique de recyclage des croyances à partir de l'intériorité individuelle.

Cette orientation s'est confirmée à partir de 1999, et jusqu'en 2003, avec une série de dossiers traitant de la « spiritualité laïque », de « la recherche de la sagesse », de « l'athéisme », de « la philosophie et la religion », du « stoïcisme », du « panthéisme » (qui retrace la genèse des principales attitudes de foi et d'athéisme), de « la recherche de sa vérité », mais aussi au fil des chroniques de J-P. Guetny qui tendent à mettre en exergue de nouveaux terrains d'entente entre « croyants » et « incroyants ». Sans oublier la rubrique consacrée aux « maîtres spirituels », parmi lesquels des leaders spirituels se réclamant des religions orientales, tel Arnaud Desjardins.

³⁸⁰ « Les philosophes et la religion », *Actualité des religions*, n°41, septembre 2002.

Le développement actuel de la philosophie pratique est porteur d'un enjeu réel pour les réseaux chrétiens « libéraux » qui reconnaissent dans certaines limites, comme nous l'avons vu avec le «Forum 104», une demande spirituelle hors de la religion classique. Toutefois, ce constat demande à être nuancé, car pour ces acteurs, la recherche spirituelle, même très individualisée, est plus valorisée quand elle mobilise une tradition longue dont l'authenticité est reconnue dans les sphères religieuse et intellectuelle. Ainsi, les croyances magico-ésotériques, notamment celles qui sont rattachées au Nouvel Âge, ne bénéficient-elles pas de la même considération que des croyances empruntant aux religions historiques ou encore aux traditions mystiques, bien que la considération pour certaines mouvances hétérodoxes évolue avec le temps et que certaines pratiques se démarginalisent, notamment en euphémisant leur caractère protestataire à l'égard des orthodoxies³⁸¹.

Contrairement à l'ensemble des croyances et des pratiques « alternatives » dans le champ de la santé et le champ religieux, la philosophie pratique, bien qu'étant en rupture avec l'académisme universitaire, peut faire valoir l'héritage d'une tradition qui participe du savoir établi. D'ailleurs, et nous reviendrons plus loin sur ce point, il n'est pas anodin que beaucoup des leaders de la philosophie pratiques jugent plutôt négativement le « new age » tout comme la mouvance du « développement personnel ».

Il est donc bien visible que la philosophie pratique jouit d'un statut différencié et privilégié pour les traditions religieuses avec lesquelles elle peut être amenée à

³⁸¹ Nous pouvons penser ici aux médecines dites parallèles comme les médecines douces, qui dans le champ de la santé pouvaient se rassembler autour des mêmes dynamiques que les spiritualités alternatives dans le champ de la religion. Aujourd'hui les médecines parallèles sont des pratiques qui se sont banalisées, certaines étant également récupérées par la science « officielle » avec par exemple la mise en place de formations professionnelles à l'acupuncture, à l'homéopathie, aux médecines naturelles, etc., dans les facultés de médecine. Ces pratiques selon Pierre Elzière trouvent leur unité dans leur « relation alternative et imitative de la production médicale légitime » ; ainsi restaurent-elles une « idéologie généraliste » avec la valorisation d'une « médecine "lente", "globale", à "visage humain", fondée sur une approche "psychosomatique" du sujet dans son environnement » ; P. Elzière, « A propos des "médecines naturelles" », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1986, vol.64, n°1, pp. 79-80. Le «Forum 104» reçoit nombre de ces médecines parallèles dont les conceptions en viennent aisément à rencontrer des recherches spirituelles contemporaines.

dialoguer aujourd'hui. Pour le directeur d'*Actualité des Religions* le succès actuel de la philosophie, dont il reconnaît qu'une partie rencontre la spiritualité, ne constitue pas une menace pour la religion : au contraire, il voit se profiler entre elles un « air de réconciliation³⁸² ». Alors qu'il dit avoir grandi dans une culture où la philosophie et la religion étaient « opposées » l'une à l'autre : d'un côté s'affirmait « la recherche de la vérité » appuyée sur une révélation, et de l'autre une recherche également mais appuyée celle-ci sur la « seule raison ». Or, il constate que désormais des philosophes, même s'ils se déclarent athées, reconnaîtraient avoir une véritable démarche de « foi » ; quant aux chrétiens, ils seraient nombreux à recourir à d'autres ressources et ne prétendraient plus fonder leurs croyances sur une vérité unique et exclusive. Si bien que J-P. Guetny voit à la fois une érosion du « rationalisme » pur et celle du « fidéisme » - c'est-à-dire d'un certain fondamentalisme, et en conclut que :

«(...) nous voyons émerger une position médiane, selon laquelle philosophie et discours religieux sont deux exercices de la pensée qu'il convient non pas d'opposer, mais de mettre en communication³⁸³».

De la volonté d'un échange renouvelé entre la religion et la philosophie ressort ici la recherche de nouvelles passerelles avec des ressources de sens qui se développent et que les chrétiens ont tout intérêt à intégrer à leur propre démarche. Ainsi, des ressources issues de la philosophie pourraient-elles appuyer une tendance chrétienne qui voit dans une forme de métaphysique existentielle une traduction plus contemporaine de leurs croyances.

Rejoignant la perspective adoptée par le «Forum 104», J-P. Guetny voit ainsi dans une certaine philosophie la possibilité de « revalider » l'expérience religieuse. Et ce, en permettant à l'homme de « trouver sa vérité profonde », de « se dépasser et de faire société avec ses semblables », de « créer du lien » , - vision de la philosophie à l'accent à la fois éthique et psychologique, qui serait susceptible de rouvrir une voie

³⁸² « Les philosophes et la religion », *op.cit.*

³⁸³ J-P. Guetny, « Comme un air de réconciliation », *Actualité des religions*, n°41, septembre 2002, p. 26.

d'accès à la religion. Cette sensibilité s'inscrit dans un même horizon que l'entreprise de relecture des textes à la lumière des apports de la psychanalyse, afin de se réapproprier le sens authentique du message véhiculé par la religion. En témoigne le philosophe chrétien Alain Cugno, interviewé par *Actualité des Religions* :

« Le premier intérêt de la nouvelle prise en compte de la religion par la philosophie réside ainsi dans l'explication du concept de foi et de ce qui en découle. Si les sciences humaines sont en effet capables de dévoiler les croyances, elles ne peuvent pas, de par leur principe méthodologique, descendre jusqu'à la foi. En revanche, parce qu'elle est aussi un discours de foi et qu'elle revêt le même type d'engagement que la foi religieuse, la philosophie peut prendre très au sérieux le discours religieux et le délivrer de ce qui l'encombre. ³⁸⁴»

On voit bien là que les ressources philosophiques sont mobilisées afin d'épurer la démarche proprement religieuse et d'isoler dans la religion le noyau qui serait le plus signifiant et le plus universel. Cette démarche relève avant tout d'une logique intellectuelle qui s'adresserait plus particulièrement à des élites. Cependant, si elle paraît procéder d'une opération de la raison théorique, il faut souligner la référence qui est faite par un autre philosophe à la parenté de « l'expérience chrétienne » et de « l'expérience philosophique » : c'est l'un des aspects primordiaux du bricolage chrétien des ressources philosophiques, mais aussi psychologiques. Ici, le critère expérientiel prend un appui sur le retour à une démarche croyante originaire : celle-ci est définie par opposition à une religion en distance avec l'homme et plaide pour une foi « vivante ». Cette perspective trouve aussi des justifications par le truchement de l'histoire des religions, et revendique le fait que le christianisme ait d'abord été une « philosophie » véhiculée par « l'enseignement et de l'action de Jésus de Nazareth » dans le « présent ». On retrouverait également la démarche philosophique dans le « monachisme chrétien ». Aussi, la « philosophie chrétienne » serait dans la continuité du monde grec et de ses principales écoles de pensée ; sur cette question, J.-P. Guetny s'en réfère aux travaux de Pierre Hadot, mais s'éloigne des conclusions de ce dernier

³⁸⁴ Alain Cugno, « La force incroyable des textes sacrés », *Actualité des religions, op.cit.* Alain Cugno est Professeur de philosophie, auteur notamment de *Au cœur de la raison. Raison et foi*, Paris, Le Seuil, 1999.

qui insiste sur l'indépendance première de la philosophie puis son assujettissement forcé à la vision religieuse du monde avec l'arrivée du christianisme.

En outre, *Actualité des Religions* ne cite pas uniquement les travaux de philosophes qui se réfèrent directement à l'héritage chrétien. En effet, la bibliographie indicative que la revue propose à ses lecteurs « pioche » dans la nouvelle philosophie pratique qui s'adresse au grand public. Sont cités :

Les consolations de la philosophie d'Alain de Botton, *La compagnie des philosophes* de Roger Pol-Droit, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, de Pierre Hadot, et même *l'Antimanuel de philosophie* de Michel Onfray, le philosophe le plus radicalement athée et le plus critique à l'égard de la religion. Luc Ferry et André Comte-Sponville ne sont pas oubliés, car ils sont cités dans un article du même dossier.

La mobilisation de ressources historiques et philosophiques est bien soutenue par une volonté d'adaptation de la démarche de foi chrétienne à une recherche multiforme mais résolument intramondaine d'un « art de vivre », pour reprendre un terme cher aux acteurs de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle. Le retour à un certain passé qui ferait apparaître le christianisme comme une authentique « philosophie » est à la fois le moyen le plus efficace pour se repositionner face à des ressources de sens qui restent concurrentielles ; parallèlement, certaines croyances peuvent se redéfinir en référence à des moments considérés comme méconnus de la tradition, indépendamment des orientations officielles de l'église et des politiques institutionnelles. C'est un processus qui apparaît particulièrement au niveau d'une négociation autour de la « transcendance », et que nous avons déjà observé au travers des compositions psycho-religieuses représentées au «Forum 104» ; alors que la foi tend à se traduire en termes d'aspiration à une transcendance métaphysique, s'affirme dans le même temps des glissements vers un discours de l'« immanence ». Or, sur ce terrain, une certaine culture psychologique s'impose et entraîne une situation ouvertement concurrentielle avec le christianisme, notamment autour de la

« spiritualité laïque » qui propose un équilibre entre transcendance et immanence, entre démarche de foi et rationalisme pragmatique.

Sur cette nouvelle recherche spirituelle, J-P. Guetny répond à *Psychologies magazine* qui, dans un dossier intitulé « la spiritualité, notre nouveau besoin ?³⁸⁵ », titrait « imprudemment », selon lui, que « la spiritualité prend le relais des religions ». Or, le magazine dirigé par J-L. Servan-Schreiber s'est tout de suite associé au développement de la philosophie pratique, en premier lieu grâce à la collaboration d'A. Comte-Sponville. Mais, dans *l'Actualité des religions*, l'interprétation de la spiritualité « laïque » et de l'apport de la philosophie pratique sur cette question est fort divergente. De toute évidence, la spiritualité, même « laïque », doit pour eux rester enracinée dans une tradition, pour ne pas se réduire « à la simple satisfaction d'un besoin de sens, de supplément d'âme, comme il existe d'autres besoins de se nourrir, de se vêtir, d'aimer³⁸⁶ »...

La renégociation stratégique des relations entre raison et foi, ainsi que la tentative de rapprochement du christianisme d'une philosophie de vie, se concrétisent dans *l'Actualité des religions*, ainsi qu'au «Forum 104», par l'affirmation d'un humanisme existentiel qui émane d'une certaine rationalisation des croyances et des pratiques religieuses. Ce processus est l'une des résultantes de la rationalisation interne du christianisme, signalant son adaptation progressive et consentie aux valeurs de la modernité, et correspondant par ailleurs au retrait de son magistère moral dans différentes sphères de la vie sociale et la diminution de son champ d'action³⁸⁷. Ces évolutions ont eu pour première conséquence le décollement de l'existence quotidienne des codes propres à l'univers religieux³⁸⁸. En contrepartie, le renouveau

³⁸⁵ *Psychologies magazine*, n°181, décembre 1999.

³⁸⁶ « Laïcité chérie », *Actualité des religions*, n°27, mai 2001.

³⁸⁷ Ainsi, D. Hervieu-Léger note à propos des stratégies missionnaires dans un « monde définitivement séculier », que l'Eglise est progressivement assignée à « un magistère essentiellement éthique et symbolique » ; cf. *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris, 2003, p. 80.

³⁸⁸ On pourra se rapporter à la monographie d'Y. Lambert, *Dieu change en Bretagne, la religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, qui fournit un tableau extrêmement précis des changements de la sensibilité religieuse et de la transformation des pratiques dans le quotidien des croyants ; Editions du Cerf, Paris, 1985.

religieux apparu dans les années 1970, a pu constituer une réponse compensatoire à une sécularisation unilatérale dans laquelle la religion était de plus en plus réduite à des mécanismes institutionnels, coupés des « besoins » des individus. Dans les termes de D. Hervieu-Léger, la rupture dans la sécularisation envisagée comme évacuation sans reste du religieux aurait mis en exergue « la dépendance dans laquelle les Eglises se sont progressivement placées vis-à-vis du primat moderne de la raison », car, « la nécessité de « sauver » la plausibilité rationnelle de leur message les a conduites à perdre toute attention pour les signes surnaturels de la présence du divin dans le monde »³⁸⁹.

Ces tensions révèlent des interactions entre religion et modernité toujours en évolution et qui constituent la toile de fond des bricolages contemporains. Ceux que nous avons vu être relayés par *Actualité des Religions* et le «Forum 104», correspondent ainsi à de nouvelles tentatives de conciliation entre la raison moderne et la volonté de retrouver une spiritualité « vivante ». Ces tentatives sont nouvelles car bien différentes des manières d'articuler raison et foi dans des mouvements sociaux qui se sont développés au sein du christianisme tels que ceux rassemblés sous l'Action Catholique. Elles répondent ici à une recherche de sens, qui privilégie sur l'engagement dans le monde, le développement de l'intériorité individuelle sur des bases psychologiques.

Il faut souligner cependant que, contrairement aux divers renouveaux internes aux traditions religieuses, cette sensibilité ne se réclame pas de cette voie émotionnelle qui a porté la contestation de la religion institutionnelle « froide », et opposé à la rationalité moderne un type d'expérience magique et irréductible de l'expérience du divin passant par l'esprit et par le corps. En effet, la rationalisation intellectuelle demeure ici l'opération dominante et nécessaire du rapport à la religion en tant qu'elle est appréhendée dans une culture et une histoire spécifiques. Conjointement, une

³⁸⁹ D. Hervieu-Léger, « Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion ? », in F. Champion, D. Hervieu-Léger (dir.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Centurion, Paris, 1990, pp. 229-230.

méfiance générale est affichée à l'égard de l'incitation à l'expression émotionnelle seule, au profit d'une valorisation de l'introspection – qui vient s'opposer au lâcher-prise immédiat- et d'une démarche critique qui mobilise un certain savoir. En quelque sorte, nous pouvons dire que ces chrétiens qui participent de la nébuleuse psychophilo-spirituelle cherchent à s'inscrire dans un espace intermédiaire facilitant la rencontre avec une philosophie qui, de son côté, valorise un « réenchantement » de l'expérience du sens, sans affirmer de rupture avec les valeurs éthiques et morales portées par la sécularisation.

V.4 Une philosophie « pratique » et la question du sens face à l'héritage chrétien

En analysant les bricolages chrétiens des ressources issues de la philosophie pratique, nous avons repéré une tendance qui, à l'inverse, part de la philosophie et intègre des ressources religieuses dans l'élaboration d'une spiritualité « laïque ». Dans le milieu de la philosophie pratique, la sensibilité incarnée par Luc Ferry est la plus représentative de cette tendance qui s'avère être aux marges de la nébuleuse psychophilo-spirituelle. Son intérêt réside, ici, dans le fait qu'elle révèle en creux ce qui constitue la tendance véritablement montante des entrecroisements entre philosophie, psychologie et spiritualité.

L. Ferry se réclame de plusieurs traditions : l'idéalisme philosophique, l'humanisme chrétien, l'héritage éthique et moral du kantisme et des Lumières. Sa philosophie qui s'adresse au grand public cultivé opère une synthèse de ces traditions, ce qui le conduit à se définir lui-même comme étant « néo-chrétien ». Dans *La sagesse des modernes*, l'essai co-écrit avec A. Comte-Sponville qui a rencontré un fort écho médiatique, il défend un « humanisme de l'homme-Dieu » dont il avait déjà exposé les fondements principaux dans *L'homme-Dieu ou le sens de la vie* paru en 1996, et qui se

profilait dans *Le nouvel ordre écologique*, paru en 1992. Après *La Sagesse des modernes*, vendu à plus de 100.000 exemplaires, il publie en 2002 *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, qui poursuit de s'interroger sur les représentations historiques de la « vie bonne » et ses conditions de réalisation aujourd'hui.

Ces ouvrages s'inscrivent dans une démarche qui doit être distinguée des travaux proprement universitaires de L. Ferry consacrés à la philosophie morale et politique. Bien qu'étant issu du champ académique, il s'écarte toutefois de la figure de l'universitaire classique, et ce, notamment parce qu'il s'est impliqué dans les champs politique³⁹⁰ et médiatique, et qu'il rencontre la sphère religieuse.

Il faut rappeler ici que Luc Ferry avait déjà été médiatisé au moment de la publication d'un ouvrage polémique, écrit avec Alain Renaut, qui critiquait ce que les deux philosophes ont baptisé la « pensée 68 », et ceux qu'ils considéraient comme étant ses principaux représentants : Derrida, Althusser, Foucault dans le champ de la philosophie, Lacan dans celui de la psychanalyse, ou encore Bourdieu dans les sciences humaines. Héritiers de Marx, de Freud, de Nietzsche et de Heidegger, ces intellectuels auraient contribué chacun à leur manière à la déstabilisation de la puissance du sujet conscient en annonçant le primat des déterminismes qui le conditionnent ; soumis à des "illusions" que sa conscience ne sait identifier comme telles, l'individu est reconsidéré non pas comme acteur de sa vie et de l'histoire, mais comme sujet "agi" par des logiques qui le dépassent. A ceci L. Ferry et A. Renaut opposent une philosophie qu'ils qualifient d'« humaniste » réconciliée avec l'héritage des Lumières³⁹¹.

³⁹⁰ Il a été Ministre de l'éducation nationale sous le gouvernement de J-P. Raffarin entre 2002 et 2004. Ce passage en politique a représenté un cap décisif dans l'itinéraire de Luc Ferry qui a d'ailleurs pu contribuer plutôt à l'éloigner davantage de l'orthodoxie universitaire et qui a suscité ici et là des disqualifications de sa démarche philosophique.

³⁹¹ Ce qui fait d'A. Renaut et L. Ferry des représentants d'un « renouveau » d'une philosophie politique qui veut renouer avec un certain idéal des Lumières, c'est-à-dire avec une Modernité « conquérante ». Cette philosophie semble avoir une place privilégiée dans le champ politique actuel, comme le démontre la nomination de L. Ferry au ministère de la culture sous le gouvernement Raffarin en 2002 ; de fait, elle converge avec une sensibilité politique de centre-droite. Voir sur ce point ; N. Muira, « Le renouveau de la philosophie politique après le post-modernisme : la République contre l'Empire de la

Une telle déconstruction de la pensée structuraliste se fait à la faveur du principe d'autonomie du sujet et de transparence à lui-même. Valorisant un certain libéralisme politique, elle place donc au premier plan l'individu « privé » responsable de sa propre construction et idéalement dés-assujetti aux idéologies et aux doctrines politiques ou religieuses. C'est pourquoi il existe une certaine continuité entre la dénonciation des philosophies qui auraient constitué une forme d'« anti-humanisme », et la philosophie que propose L. Ferry à un plus grand public, qui défend la nouvelle possibilité que l'individu aurait de poursuivre son propre « bonheur ».

Cette idée d'un statut supérieur de l'individu est formulée dans ce que L. Ferry a appelé « humanisme de l'homme-Dieu ». Dans le *Nouvel ordre écologique*, il s'attachait déjà à dénoncer les dangers de ce qui serait une idéologie de l'« écologie profonde » -la *deep ecology*, par rapport au statut de l'« humain ». A ses yeux, la lutte pour la défense de la nature pourrait dériver vers une réduction de l'homme à son animalité et lui ôter toute spécificité. Cette hiérarchisation de l'homme et de la nature n'est pas nouvelle, puisqu'elle est constitutive de la pensée occidentale et a structuré le développement des sciences et des techniques. Mais elle permet plus spécifiquement pour L. Ferry de reposer la question du « sacré » en la déplaçant du cœur de la religion chrétienne à une philosophie de l'individu qui deviendrait le nouveau porteur légitime de la « transcendance ».

Son rattachement à l'« humanisme » renvoie à la philosophie des Lumières et des Droits de l'Homme, mais s'inscrit de manière plus globale dans l'héritage culturel et éthique chrétien. Les références philosophiques de L. Ferry sont principalement le cartésianisme, le kantisme et la phénoménologie husserlienne. Dans ses ouvrages, il tente de réactiver cet héritage en le raccordant à des questionnements actuels ayant trait à la gouverne de l'existence individuelle. Ainsi, propose-t-il d'élucider la question du « sens » en repensant les valeurs chrétiennes dans la sphère privée et intime. Il

démocratie », in N. Muira (dir.), *La démocratie à venir : la pensée politique française face à la mondialisation*, Fujiwara-Shoten, Tokyo, décembre 2003.

propose cette philosophie là où il croit voir une désertion du « sens », qui, après le recul des grands discours religieux et politiques, aurait été trop radicalement écarté des préoccupations de la pensée philosophique. Comme nous l'avons déjà souligné, le constat du « désenchantement » permet de rebondir pour proposer de nouvelles compositions du sens :

« (...)ce qui m'intéresse, à titre personnel, c'est de savoir comment on envisage la problématique classique de la vie bonne dans un monde sécularisé, désenchanté tel que le nôtre. Un monde dans lequel nous ne disposons plus de principes transcendants qui permettent de mesurer la réussite ou l'échec d'une vie comme c'était le cas pendant des millénaires »³⁹².

Selon L. Ferry, la religion chrétienne pourrait être revisitée dans une perspective intra-mondaine permettant de transférer le registre de la transcendance, du divin, et du sacré. Ainsi, les notions centrales de la religion sont déplacées « en aval » de la conscience individuelle ; elles conserveraient aujourd'hui un véritable sens, et seraient même plus significatives encore, en existant indépendamment de la croyance en un Dieu. En effet, « l'humanisation du divin » serait un processus de rapprochement de la transcendance du monde des hommes, dont l'expression la plus poussée désignerait sa refonte dans le sujet lui-même. Ce mouvement de déplacement et de redéfinition de la transcendance classique – une causalité supérieure qui fait autorité en amont des hommes et du monde- donne ainsi les contours d'une transcendance « immanente » ou « horizontale ». Si L. Ferry postule, non pas l'épuisement et l'extériorisation de la transcendance, comme peut l'analyser notamment Marcel Gauchet³⁹³, mais bien sa permanence sous une nouvelle forme, c'est qu'il voit dans certaines grandes valeurs un horizon « absolu », en particulier dans la « vérité », le « bien », le « beau » et surtout l' « amour » qui animerait toutes les autres.

³⁹² Luc Ferry, « Notre monde est désenchanté », *Le Figaro littéraire*, 17 octobre 2002.

³⁹³ Voir notamment *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1998.

V.4.1 Une synthèse de l'héritage chrétien et philosophique

Dans cette philosophie qui revisite l'héritage chrétien, la reconduction d'une logique de la transcendance repose sur un autre déplacement, qui est celui de l'idéal de progrès. Ce déplacement peut être un ressort d'une décomposition de la religion pour la faire répondre à un sens « immanent ».

Il s'agit-là d'un point très important, puisque la transformation de cet idéal du progrès dans la modernité tardive participe pleinement de l'évolution des représentations sociales de l'individualité ainsi que des représentations des institutions dans leurs fonctions éthiques et morales³⁹⁴. L'érosion de la confiance dans les avancées de la science et des techniques, le recul de la croyance en un progrès qui tient lieu d'explication du monde et de ses fins, a vu s'opérer un transfert de croyances positives vers l'individu et sa capacité à évoluer, à se transformer.

Un tel transfert a pu s'effectuer sur fond d'épuisement d'un politique surplombant la société civile, et garantissant les fondements moraux du contrôle social exercé par les institutions séculières. Dans la modernité tardive, la représentation sociale de l'individu, le place responsable de la production de son propre sens, de la guidance de son existence, et de la mise en cohérence de ses croyances. Pour autant, comme le montre notamment Roland Campiche³⁹⁵, si l'on considère aujourd'hui la religion comme une « affaire privée » et le « bricolage » comme le geste religieux dominant, pour autant, les identités religieuses ne se construisent pas dans « un vide

³⁹⁴ J. Baubérot souligne qu'avec le troisième seuil de laïcisation (qui se traduit dès le tournant des années 70 par le désenchantement des institutions séculières), la croyance sociale au progrès porté par les institutions dans la modernité cède le pas à l'« ambivalence » ; « Dans une certaine mesure, l'institution devenue incertaine (sur ses objectifs, et leurs bons droits, sur les meilleurs moyens de les atteindre, sur la rectitude de ses agents, leur capacité à avoir une conduite guidée par la seule raison instrumentale) passe en partie le relais à l'individu. L'hétéronomie est moins prisée ; l'autonomie est mise en avant comme idéal social. L'individu conquiert plus de liberté de choix, mais il reçoit aussi plus de responsabilité, et la contrainte parfois écrasante d'inventer son soi. Il met alors en œuvre une stratégie consumériste. Il revendique aussi des droits à l'intérieur même des institutions et obtient le vote de lois qui vont dans ce sens. » ; « L'individu », *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 267.

³⁹⁵ « L'individualisation de la religion : portée et limites d'une théorie », *Les deux visages de la religion. Fascination et désenchantement*, Genève, Labor et Fides, 2004, pp. 26-37.

social ». S'il existe un marché des ressources symboliques et une véritable pluralisation des options religieuses, les bricolages individuels suivent des logiques qui traduisent les transformations de la sphère religieuse dans la société sécularisée³⁹⁶.

Nous pensons que ce qui vaut pour la religion classique, en termes de cohérence des logiques de réorganisation des croyances, vaut également pour les nouvelles mouvances évoluant à l'extérieur de celle-ci. Ainsi, les compositions psycho-philo-spirituelles viennent-elles faire écho à des représentations sociales fortes mais plus ou moins éclatées, et tentent de les articuler à une perspective existentielle d'ensemble.

C'est pourquoi l'on peut voir dans l'« humanisme de l'homme-Dieu » défendu par L. Ferry la retraduction d'une idéologie toujours vivace du progrès en dehors des institutions victimes du « désenchantement ». Celui-ci pourrait désormais être justifié par l'intériorisation individuelle d'une transcendance faisant le lien entre le singulier et l'universel. Ceci pourrait venir rappeler la « religion de l'homme » théorisée par E. Durkheim³⁹⁷ : en effet, le nouvel « individualisme moderne » se caractérisait selon lui par la transposition du « divin » et du « sacré » dans la conscience individuelle, et impliquait une reformulation de la croyance collective en un Dieu dans la relation de respect mutuel entre les hommes.

Or, il en va autrement de la perspective que représente ici L. Ferry. Il ne s'agit point là de justifier une transcendance immanente en référence à la sacralité du tout social, mais de proposer une « spiritualité laïque », basée sur une sécularisation de l'héritage chrétien au service de l'individu privé.

³⁹⁶ R. J. Campiche observe un phénomène de « dualisation » de la religion ; il distingue une « religiosité institutionnelle », « cadrée et organisée », qui coexiste avec une « religiosité universelle » véhiculant des standards tels que « la référence aux Droits de l'homme, la reconnaissance de l'existence d'une puissance supérieure, la représentation que la religion est une affaire privée, l'acceptation de la prière comme expression de la spiritualité de l'individu » ; « La dualisation de la religion », in *Les deux visages de la religion*, op.cit., pp. 37-50.

³⁹⁷ « L'individualisme et les intellectuels », 1888, in *La science sociale et l'action*, Paris, PUF, 1987.

La proposition de cette philosophie comme nouvelle perspective existentielle qui se veut une alternative à la religion, sans rupture avec son héritage éthique, repose sur un présupposé majeur selon lequel le renoncement à un sens supérieur conduirait nécessairement à une forme de « platitude » existentielle. L'« humanisme de l'homme-Dieu » repose ainsi sur la croyance en un « ré-enchantement » possible du monde qui, par le développement d'une « spiritualité laïque », répondrait à une demande de sens qui ne serait satisfaite, ni par la pensée matérialiste immanente au réel, ni par les progrès de la science et de la technique. Sur ces points, L. Ferry construit sa propre vision des limites de la société « consumériste » :

« La technique, au sens fort que l'on vient de donner au terme, c'est le comble de l'ennui(...) Ce qui est visé, c'est la logique infinie et définalisée du monde de la technique. C'est l'inutilité radicale, essentielle, de ce qu'on nomme sans doute par anti-phrase « l'utilité »(...) la chaîne de l'utilité est par définition sans fin et c'est toujours en posant des valeurs supérieures à elle que nous y mettons un terme, en affirmant, par exemple, que la lecture et la connaissance qu'elle procure sont bonnes en soi, qu'elles ne sont plus de simples moyens pour d'autres objectifs(...) mais c'est aussi, et peut être surtout, celle de la consommation, du shopping, qui ne connaît elle aussi d'autre limite que celle de nos moyens.³⁹⁸ »

Ce type de constat sert ici à mieux démontrer la nécessité de réfléchir aux fins ultimes de l'existence et de vivre une spiritualité. Il voit aujourd'hui se poser plus fortement qu'autrefois, quand s'imposait à tous une autorité transcendante, la question de la « spiritualité » et, avec elle, celle du sens même du « salut ». C'est la raison pour laquelle le philosophe fait sienne la déclaration devenue célèbre d'André Malraux, selon laquelle « le XXI^e siècle sera spirituel ou ne sera pas ». Ce « ré-enchantement » n'est donc pas ici à entendre dans le sens d'une revitalisation de la religion émotionnelle³⁹⁹ : en effet, il correspondrait à l'affirmation d'une spiritualité épurée valorisant la notion de « raison », ce qui rejoint ainsi des compositions à l'intérieur du

³⁹⁸ *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, *op.cit.*, pp. 28-29.

³⁹⁹ Comme c'est le cas par exemple dans les analyses rassemblées dans P. Berger (dir.), *Le ré-enchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001.

christianisme qui se cherchent une complémentarité avec la philosophie. La référence à la « raison » est, chez L. Ferry, directement rattachée à sa critique du structuralisme dans lequel il voit une déviance « ésotérique » :

« Ultracritique, la pensée 68 a voulu déconstruire une tradition triomphante qui est celle de l'Occident, du rationalisme classique. Elle est donc à la fois assez ésotérique, volontiers obscure et de toute façon marginale par goût, d'où sa séduction.⁴⁰⁰ »

Dans la philosophie de l' « homme-Dieu », une certaine vision religieuse du monde est sciemment préservée, mais se trouve dissociée de celle-ci, la référence à une transcendance extérieure à l'homme, qui entrerait en contradiction avec l'idéal de construction de l'individu ici-et-maintenant. Or, c'est bien la philosophie qui pourrait permettre d'opérer un tel réaménagement et reconduire l'aspiration à l' « universalité », mais aussi à l' « éternité » et à l' « immortalité » :

« Et c'est en quoi l'humanisme transcendantal est un humanisme de l'homme-Dieu : si les hommes n'étaient pas en quelque façon des dieux, ils ne seraient pas non plus des hommes. Il faut supposer en eux quelque chose de sacré ou bien accepter de les réduire à l'animalité. Transcendances mystérieuses, sacrées, qui nous relient parce qu'elles visent l'universel, mais aussi le rapport à l'éternité, voire à l'immortalité. Envisager comme justifié, comme sensé de risquer sa vie pour un être ou pour des valeurs, c'est aussi, si l'on y réfléchit, se rapporter à l'au-delà du temps. C'est poser, pour un être fini, conscient de sa mortalité, que quelque chose vaut plus que la vie et est, par là, au-delà d'elle.⁴⁰¹ »

Ainsi déconnectées du postulat de l'existence de Dieu, ces valeurs, avec leur caractère absolu, sont revisitées sur un mode expérientiel : pour L. Ferry, les valeurs de la « vérité », du « beau », du « bien » et surtout de l' « amour » seraient désormais accessibles à partir du vécu concret et tout particulièrement dans les relations intersubjectives. C'est pourquoi elles permettraient de fonder une « sagesse

⁴⁰⁰ « Une sagesse de l'amour », *L'Express*, 12 octobre 2006.

⁴⁰¹ L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, *op.cit.*, p. 177.

immanente » qui ferait la synthèse entre l' « idéalisme » - philosophique et chrétien-, et le « matérialisme » philosophique :

« Par exemple, quand on découvre une vérité, si mince soit-elle - par exemple, $2+2 = 4$ - c'est transcendant par rapport à notre subjectivité particulière, c'est une évidence, et pourtant c'est bien en soi qu'on découvre cette vérité. Quand on tombe amoureux, on aime quelqu'un qui est autre que soi, mais c'est aussi en soi qu'on vit l'état amoureux: on a une transcendance dans l'immanence, et ce n'est pas de l'ordre de l'idéal. C'est sur elle qu'on peut construire un humanisme post-nietzschéen et post-idéaliste. La problématique de la philosophie contemporaine est là: quelle sagesse une telle transcendance nous impose-t-elle? Il y a dans l'amour de l'autre un appel à la transcendance qui nous impose certaines exigences. C'est l'homme-dieu, l'homme qui a en lui quelque chose qui nous appelle à la transcendance, qui n'est pas un idéal, mais une réalité. [...]Aimer quelqu'un, c'est pouvoir dire: «Ça, c'est bien toi.» Savoir qu'il n'est pas remplaçable. La sagesse consiste à apprendre à vivre avec cette question: «Qu'est-ce que je fais de la singularité que j'aime en l'autre, sachant qu'elle est atrocement fragile?» Comment vaincre ma peur de le perdre? Ou plutôt, que faire de cette peur? Voilà une vraie question philosophique.⁴⁰²»

La refonte à l'échelle individuelle d'une transcendance et des valeurs traditionnelles permettrait ainsi de redéfinir une « doctrine humaniste de salut », une « théologie modernisée » qui offrirait un « horizon de sens » permettant à l'individu de s' « élever » et d'accéder à une « pensée élargie ». Cet « horizon de sens » semble ainsi s'opposer à ce qui constituerait une menace de réduction du « sacré » : ceci est bien mis en évidence au travers de l'aspiration à préserver ce qui serait le « mystère » de la cause première de l'existence humaine et du monde.

Cette perspective conduit ainsi à une forme d'universalisation de la théologie chrétienne⁴⁰³. Or, cette transcendance est ici dégagée de toute espèce de concrétisation dans une forme proprement religieuse ou politique. Pour L. Ferry, l' « ontologie » religieuse comme l'ontologie matérialiste seraient toutes les deux des entreprises

⁴⁰² « Une sagesse de l'amour », *L'Express*, 12 octobre 2006.

⁴⁰³ Ce qui rappelle la définition que donne R.J. Campiche de la « religiosité universelle » qui s'affirmerait aujourd'hui de manière diffuse ; *Les deux visages de la religion. Fascination et désenchantement*, op.cit.

d'explication définitive des fins et des causes ultimes. A l'inverse, l'humanisme de l'« homme-Dieu » conserverait une transcendance immanente, conciliable avec l'aspiration à la réalisation individuelle dans ce monde. La philosophie apparaît donc comme un outil de réaffirmation d'un certain « déisme », dépossédant la transcendance d'un dessein particulier, et qui consisterait ici à articuler l'athéisme et la pensée chrétienne :

« C'est parce que Dieu s'est incarné en l'homme que l'homme doit à son tour devenir Dieu. Même pour la plupart des croyants, il ne s'agit plus tant d'adorer le Père que d'incarner sur cette Terre la morale du Fils. Et que disait-elle pour l'essentiel ? Qu'il faut répandre l'amour parmi les hommes, là où il y a, au sens propre, « désolation »- solitude et malheur. Que cela n'est pas donné et qu'il faut travailler sur soi, parvenir à la sagesse pour pouvoir servir les autres. Que dire de plus ? Que dire de mieux ? J'avoue ne pas voir clairement en quoi nous pourrions aujourd'hui, en quoi nous devrions même « dépasser » cette leçon. ⁴⁰⁴»

V.4.2 La philosophie de la « réussite » de la vie et le « salut » : convergences et divergences avec la religion et la psychologie

Dans l'humanisme de « l'homme-Dieu », le « sacré » est une notion qui reprendrait sens dans la sphère profane et dans les expériences qui balisent la vie ici-bas. L'un des points névralgiques de cette philosophie qui fait directement écho à la vision psychologique de l'existence est la focalisation sur la « réussite » de l'existence, et tout particulièrement dans la sphère privée :

« Toutes les enquêtes le montrent : c'est dans la vie privée, dans les valeurs de l'amour et de l'amitié que nos contemporains cherchent le plus volontiers le sens de leur vie. Sans nous en rendre compte, nous avons vécu une véritable révolution depuis Mai 68 où l'on prétendait que tout était politique. Jadis, pendant des siècles à vrai dire, la politique pouvait exiger le sacrifice de la vie privée, quand il fallait faire la guerre par exemple, et Dieu sait si le cas fut fréquent ! Aujourd'hui, du moins en Occident, c'est plutôt l'inverse : on demande à la

⁴⁰⁴ L. Ferry, *La sagesse des modernes*, op.cit., p. 534.

politique d'être un auxiliaire de la vie privée, un instrument permettant de mieux l'épanouir, de mieux la réaliser. C'est une révolution.⁴⁰⁵ »

L'idéal d'épanouissement de soi s'inscrit ici dans une vision optimiste de la société actuelle – L. Ferry se réclame d'un « optimisme lucide » -, suivant une tendance que l'on a en particulier dégagé de *Psychologies magazine*, qui voit dans notre époque les conditions favorables à la réalisation du bonheur individuel. A l'occasion d'un dossier intitulé « Les chemins d'une vie réussie », le magazine a consacré un article au livre de L. Ferry accompagné d'une interview du philosophe⁴⁰⁶. Toutefois, si J.-L. Servan-Schreiber souligne que la « sagesse » proposée par le philosophe repose sur les trois piliers de la « singularité » de l'« intensité » et de l'« amour », des valeurs qui sont également véhiculées dans les approches psys, il dit regretter que :

« conforme à la manière dont on philosophe en Occident depuis les temps scolastiques, à aucun moment L.Ferry ne parle de sa propre expérience de la vie », et en vient à se demander si « inventer une sagesse des Modernes fondée sur l'exigence de singularité n'implique-t-il pas de philosopher aussi à la première personne... du singulier ? »⁴⁰⁷.

D'où l'on voit que, si l'« humanisme de l'homme-Dieu » peut emprunter des chemins communs avec une culture psy transposant toute la question du sens dans la sphère privée, un écart persiste entre ces bricolages. L'enracinement dans la tradition philosophique, et en particulier chez L. Ferry la tradition « idéaliste », limite la traduction du sens en expérience purement subjective et reste attaché au primat de la « raison universelle ». Enfin, si cet humanisme veut s'appuyer sur une « éthique de l'amour », il reconduit des valeurs que l'on retrouve ailleurs au cœur d'un rejet du christianisme, telle que le « sacrifice ». La défense d'une telle valeur est précisément le nœud d'une divergence avec certaines orientations spirituelles et psychologiques,

⁴⁰⁵ « Que sont nos idéaux devenus ? », *Marie-Claire*, octobre 2002.

⁴⁰⁶ « Il s'agit de donner un sens à sa vie », *Psychologies magazine*, n°213, novembre 2002.

⁴⁰⁷ *Ibid.*

dont L. Ferry rend compte dans un débat avec le psychiatre et collaborateur de *Psychologies magazine* Boris Cyrulnik :

« L'une des grandes questions qui se pose aux sociétés laïques est sans doute la suivante: quelles valeurs spirituelles et morales, en exigeant des sacrifices de l'individu, peuvent lui permettre de sortir de lui ? L'idée que l'on va tout trouver en soi – idée qui domine parfois le discours psy, certains retours au bouddhisme ou certains thèmes de développement personnel – est une immense illusion, liée justement à la logique du monde de la consommation. Contrairement à ce que prévoyaient les grands déconstructeurs Nietzsche, Marx et Freud, le sacré n'a pas disparu. Les transcendances de jadis, verticales et inhumaines, Dieu, la patrie, la révolution, ont disparu, certes... mais au profit de transcendances nouvelles incarnées désormais dans l'humanité. Le sacré peut se définir comme ce pour quoi l'on serait prêt à risquer sa vie, à se sacrifier. Je pense qu'aujourd'hui les seuls êtres pour lesquels nous serions prêts à nous sacrifier sont nos proches, ceux que nous aimons, et par extension sans doute, les autres humains, comme on le voit dans l'action humanitaire.⁴⁰⁸ »

L'humanisme de l' « homme-Dieu » repose sur des thématiques qui sont dans la nébuleuse psycho-philo-spirituelle des passerelles entre différents milieux religieux et athées : la « sagesse », la « spiritualité laïque » et la recherche d'une manière de conduire son existence correspondant à la « vie bonne ».

Une première passerelle a été révélée avec une sensibilité chrétienne en dialogue avec la philosophie pratique. La transcendance qu'entend reconduire L. Ferry procède d'un entrecroisement entre une tradition philosophique et la religion chrétienne. Or, ce bricolage se fait à la faveur de la philosophie, comme expression supérieure d'un message « essentiel » qui aurait été transmis par le christianisme.

La religion n'en est pas moins ici fortement décomposée : la « doctrine de salut humaniste » sans Dieu, qui place en son centre le sujet autonome, procède d'un bricolage intellectuel. Dans ce bricolage, le christianisme, bien que revalidé dans ses contenus éthiques et bénéficiant donc d'une suprématie par rapport à d'autres

⁴⁰⁸ « Ce qui nous tient debout. Dialogue entre B. Cyrulnik et L. Ferry », *Psychologies magazine*, n°259, janvier 2007.

traditions, apparaît comme un fond de ressources au service d'une nouvelle philosophie qui évacue la transcendance divine. Du fait de cette relation duelle au christianisme, qui le revitalise et le déconstruit à la fois, l'humanisme de l'« homme-Dieu » suscite l'intérêt de certains chrétiens mais leur donne aussi l'occasion de réaffirmer l'écart de cette philosophie avec ce qu'ils considèrent être le cœur de la spiritualité chrétienne :

« C'est vrai que le christianisme - qui n'est pas une philosophie - a donné à la pensée humaine une nouvelle dimension. Il l'a fait en étant fidèle à une personne qui a donné sa vie à Dieu son Père et à ses frères. Ce don et cet accueil de son Père et des hommes furent pour Jésus une expérience humaine et mystique unique. Comme le souligne très justement L. Ferry, les disciples de Jésus étaient des gens simples, qui ont fait avec Jésus une expérience humaine, spirituelle et mystique extraordinairement féconde. Il est regrettable que L. Ferry n'ait pas approfondi cette dimension. Il n'y a pas que la réflexion philosophique ou l'expérience de l'amour, de la justice et de la beauté qui ouvrent la voie de l'humanisation : il y a aussi l'expérience spirituelle et mystique.⁴⁰⁹ »

Une deuxième passerelle a été mise en évidence avec les conceptions psychologiques. Celle-ci repose sur le thème de la poursuite du « sens de la vie », plaçant au premier plan une philosophie apportant des « réponses sur le plan personnel », ainsi que sur les thèmes de la « réussite » et du « bonheur » qui accordent une place déterminante à la sphère privée, et plus particulièrement à la « famille ».

Toutefois, nous l'avons vu, L. Ferry se place à distance d'une culture qu'il appelle de « développement personnel », à ses yeux insuffisante pour penser l'accès à un dépassement, qu'il pense nécessaire, de soi. C'est pourquoi, il en vient à instituer la philosophie comme la voie de salut la plus aboutie, concurrençant ouvertement la psychologie comme la religion :

« Je ne suis ni un gourou ni un adepte du développement personnel. Pas plus un psychologue. Je reste un philosophe. Et je m'oppose à cette vision un peu étouffante selon

⁴⁰⁹ P. R. Pousseur, au sujet de L. Ferry, *Apprendre à vivre. Traité à l'usage des jeunes générations*, Paris, Plon, 2006, *Esprit et Vie*, n°154, août 2006, pp. 17-19.

laquelle il faudrait choisir entre religion et salut par la foi ou psychologie et psychanalyse pour se sauver de manière athée. La philosophie peut aussi s'imposer comme un moyen de réponse à la conduite de nos existences »⁴¹⁰.

Il nous faut mettre en perspective ce positionnement que L. Ferry adopte face à la religion et au « psy », avec le fait que sa philosophie de l' « homme-Dieu » n'est pas une référence véritablement centrale de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle, même si elle y participe incontestablement. Nous pensons que ceci est dû, en premier lieu, à la tentative de reformulation philosophique des valeurs chrétiennes : cette entreprise tient cette philosophie à l'écart de la sphère de la psychologie qui est l'un des principaux promoteurs de la philosophie pratique contemporaine. En outre, cet écart est accentué par le fait que L. Ferry, tout en affirmant vouloir réhabiliter une recherche de la « vie bonne », n'articule pas à sa philosophie, contrairement à d'autres, des pratiques spécifiques associant l'esprit et le corps. Or, nous pourrions vérifier qu'il s'agit bien-là d'une dimension fondamentale et un facteur d'homogénéisation des offres psycho-philo-spirituelles.

⁴¹⁰ « Le moyen de trouver la sagesse », *Le Figaro magazine*, 17 juillet 2006.

VI. Des consensus éthiques et moraux entre philosophie, psychologie et religion

La sensibilité libérale-progressive caractérisant les entreprises représentées par *Actualité des Religions* et par le «Forum 104», a pour appui privilégié la participation à un dialogue interreligieux dont elle repousse les frontières.

Ceci rejoint pleinement la volonté d'implication de ces chrétiens dans la «quête de sens» contemporaine. En effet, ils élargissent le dialogue entre les traditions religieuses à la philosophie, dans la mesure où celle-ci correspondrait, à l'instar des religions, à une vision du monde à part entière, avec laquelle il serait dès lors possible d'échanger.

Nous examinerons ici deux tendances débordant le cadre de l'interreligieux confrontant les uns aux autres les trois monothéismes et depuis quelque temps, le bouddhisme. La première se dégage de la confrontation entre la religion et un athéisme revendiqué par une philosophie pratique se revendiquant comme option existentielle pleine. Cette tendance qui se constitue sur la fabrication d'un consensus entre croyants et sans-religion conduit à reposer la question de la préservation de l'identité spécifique des chrétiens libéraux-progressifs.

La deuxième tendance émerge de la mobilisation, dans des compositions chrétiennes et philosophiques, de ressources issues des traditions orientales dont l'ancrage apparaîtrait idéalement, aux yeux des acteurs, à mi-chemin entre religion et philosophie de vie.

L'analyse de ces divers entrecroisements nous permettra d'interroger les consensus consolidant la nébuleuse psycho-philo-spirituelle. Ces consensus se

cristallisent autour d'un ensemble de valeurs éthiques et morales qui servent à définir la « vie bonne », à baliser la recherche de mieux-être, mais aussi à établir des limites par rapport aux nouvelles possibilités de la science.

VI.1 L'interreligieux, espace en pleine évolution

La confrontation, à l'intérieur de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle, de différentes ressources explicatives déborde le champ de la religion classique. Toutefois, les analyses récentes portant sur l'état du dialogue interreligieux apportent un éclairage indispensable à ces nouvelles compositions.

Aujourd'hui reconnu, quasi unanimement, comme une composante essentielle du paysage religieux contemporain, le niveau actuel du dialogue interreligieux n'avait manifestement rien d'évident il y a encore quelques décennies. Il constitue désormais un phénomène en pleine expansion qui accompagne la reconfiguration de la société civile sur le mode du pluralisme comme l'a montré Anne-Sophie Lamine⁴¹¹. Celle-ci souligne que les évolutions actuelles de l'espace interreligieux sont manifestées à la fois par des transformations de la laïcité, mais aussi des groupes religieux et des croyants eux-mêmes dans un processus de « reconnaissance de l'altérité ». La « mise en scène de la bonne entente religieuse⁴¹² » renvoie bien à une représentation du dialogue entre les religions comme véhicule de valeurs telles que la paix et la tolérance dans une laïcité « pacifiée », et qui seraient devenues indispensables au « vivre ensemble⁴¹³ ».

⁴¹¹ *La cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*, Paris, PUF, 2004 ; de quelques quinzaines, les associations consacrées au dialogue interreligieux se compteraient environ au nombre de 300 aujourd'hui.

⁴¹² « Mise en scène de la "bonne entente" interreligieuse et reconnaissance », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 129, 2005.

⁴¹³ « Un nouveau concept religieux : le "vivre ensemble" », *La cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*, *op.cit.*, pp. 135-169.

Si l'on sort du contexte proprement français, on pourra signaler que la volonté de consensus peut aller jusqu'à la mise en scène libérale d'un marché religieux où chaque religion dispose de son propre « stand ». L'une des manifestations frappantes de ce phénomène est la tenue d'un Parlement mondial des religions en 1993, 1999 et 2004, un siècle après la première édition de 1893 qui avait constitué un événement fondateur de la diffusion des religions orientales en Occident, et qui va plus loin que le dialogue entre grandes traditions en incluant, nouveaux mouvements religieux et mouvances spirituelles diffuses⁴¹⁴.

Le développement de telles initiatives permet de mettre en lumière les évolutions de la représentation sociale des religions pour les adeptes et les non-croyants. Le niveau de dialogue interreligieux est susceptible de témoigner en creux, des transformations du régime de la « vérité » sur un mode exclusif, dans un contexte où la légitimité des croyances se mesure moins en référence à l'autorité institutionnelle qu'à l'authenticité de l'expérience individuelle, y compris pour les pratiquants les plus fidèles attachés à leur Eglise⁴¹⁵. Parallèlement, de nombreux représentants des religions s'éloignent sensiblement de la conception dogmatique et exclusive de la foi pour confronter leurs croyances à d'autres univers symboliques. Pour A.-S. Lamine, les acteurs de l'espace interreligieux tendent ainsi à être des « pratiquants modestes de l'absolu ».

Tout en autorisant la recherche de consensus et de valeurs communes, la pratique du dialogue interreligieux reste pour les acteurs un moyen qui permet de réaffirmer leur identité religieuse et ses spécificités. Sur le terrain chrétien de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle, cet enjeu est d'autant plus central que les frontières du dialogue ont été repoussées par l'intérêt porté aux nouvelles spiritualités.

⁴¹⁴ Ainsi le Parlement mondial des religions est surtout représentatif des courants religieux libéraux issus du modèle américain ; voir l'article de J.-F. Mayer, « Parlement des religions 2004 : quand Barcelone devient une ville sainte », *Relioscope*, 19 juillet 2004.

⁴¹⁵ Comme l'explique D. Hervieu-Léger, la déclaration *Dominus Iesus*, document de la Congrégation pour la doctrine de la foi, écrit par le cardinal Ratzinger, publié en 2000, qui vise le « relativisme ambiant » et les « errements du dialogue interreligieux » est d'autant plus virulent que s'éloigne la possibilité pour l'Eglise de recouvrir son monopole de la Vérité ; *La religion en miette ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001, pp. 123-126.

Pour Jean Joncheray, sociologue et théologien qui appartenait au comité de parrainage d'*Actualité des religions*, la revue entendait bien privilégier la « rencontre » des religions tout en évitant la « confusion » et ce qu'il appelle le « *melting pot* » religieux⁴¹⁶. Pour cet intellectuel qui a travaillé sur la rencontre entre les différents univers religieux au sein de l'Institut Catholique de Paris, qui défend une « vulgarisation d'une connaissance des religions », le dialogue interreligieux est valable si « chacun est bien situé dans sa propre tradition », car ajoute-t-il, « il n'y aura pas de religion du troisième millénaire commune à tous les croyants ».

Cette perspective conforte une approche intellectuelle de l'interreligieux qui met en valeur les spécificités de l'enracinement culturel et historique de chaque tradition. Elle recoupe le type de relations interreligieuses idéal-typique que A.-S. Lamine qualifie de « libéral »⁴¹⁷ : il est intéressant de voir que cette vision n'est pas celle qui conduit à la plus grande « reconnaissance de l'altérité » car le « croyant libéral », s'en tenant aux « fondements des croyances » devant répondre à une « option normative théologiquement libérale », serait conduit à exclure certains modes de croyance « orthodoxes, populaires ou virtuoses ».

La conception de l'interreligieux véhiculée par *Actualité des religions* est donc marquée par l'ouverture intellectuelle aux traditions religieuses comme aux manifestations plus nouvelles du religieux. Les limites que cette conception impose, relèvent très principalement de la crainte du syncrétisme et de la stigmatisation du « bricolage ». Pour cette sensibilité libérale-progressive, il s'agit en effet de s'opposer à une tendance vécue comme uniformisante qui consisterait à valoriser un « message » universel des religions et conduirait à la « confusion ».

⁴¹⁶ Entretien, décembre 2001.

⁴¹⁷ *La cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*, op.cit, pp. 278-282. A ce modèle s'oppose le type de relations interreligieuses « multiculturel », qui serait plus « populaire » et « pragmatique » : moins focalisé sur le fondement des croyances que la vision « libérale », il est porté par la volonté normative de « reconnaissance de l'autre » mais ne tend pas vers le « relativisme », car l'altérité resterait pour eux « dérangeante ».

L'interreligieux a été longtemps promu dans *Actualité des Religions* par Jean Mouttapa⁴¹⁸, chrétien « engagé » et « compagnon de route » de la revue. Celui-ci est l'auteur de *Dieu et la révolution du dialogue. L'ère des échanges entre les religions*⁴¹⁹. Il y défend une position selon laquelle l'interreligieux bouleverserait effectivement les modalités de l'expérience religieuse mais ne remettrait pas en cause les différences séparant les traditions :

« L'*homo religiosus*, prenant conscience de lui-même, de son histoire et de la diversité de ses symboles, est en train de rompre, imperceptiblement mais radicalement, avec ses ancestrales habitudes. Un processus est en marche, qui fera bientôt du dialogue avec la foi des autres une des données centrales de l'expérience religieuse. Le croyant du siècle à venir pourra de moins en moins ignorer que le mythe fondateur de sa tradition personnelle est précisément un mythe. Parmi d'autres, et pas « meilleur » que les autres. Et les formes religieuses qui lui avaient été transmises [...] demeureront des repères, auxquels il pourra rester attaché psychologiquement et affectivement. Mieux, elles resteront des portes, toujours prêtes à s'ouvrir sur la dimension intérieure de l'être et du cosmos. Mais il saura qu'il en existe d'autres, ce qui change toute la perspective.⁴²⁰ »

Tout en promouvant de la sorte une forme de dés-absolutisation de sa religion et en y voyant un « progrès » pour les croyants, J. Mouttapa dénonce un « confusionnisme » qu'il voit aussi menaçant que les « intégrismes » ; il entend en outre mettre en garde contre les malentendus qui se développeraient autour des croyances orientales – la « méditation », la « réincarnation » -, qui s'inscrivent dans le paysage religieux français. Ainsi, il s'autorise à pointer les limites qui seraient celles des démarches comme celle du leader Karlfried Graf Dürckheim [1896-1988], figure centrale des quêtes spirituelles contemporaines et maître de Jacques Castermane, qui a tenté d'adapter le zen à la demande Occidentale de « sens ».

⁴¹⁸ J. Mouttapa est également directeur, avec Marc de Smedt, du département « Spiritualités vivantes » chez Albin Michel, qui s'est beaucoup développé ces dernières années. La politique éditoriale de ce département pourrait constituer ainsi un autre terrain très intéressant pour l'analyse des réseaux de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle.

⁴¹⁹ Albin Michel, Paris, 1996.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 12.

Ce positionnement critique à l'égard d'une spiritualité, qui veut s'émanciper des frontières culturelles et historiques des traditions religieuses, est à la base de la ligne de clivage décisive avec les approches privilégiant la diversité des « offres » pour répondre prioritairement à une demande de ressources *pratiques*. C'est le cas dans la nébuleuse psycho-philo-spirituelle de *Psychologies magazine* qui fait valoir dans chacune des approches psychothérapeutiques, dont celles qui glissent vers le spirituel, la capacité à répondre concrètement à la demande de mieux-être/de mieux-vivre.

Or, la perspective qui est celle des chrétiens libéraux-progressifs n'est pas nécessairement un gage de succès dans une politique qui entend toucher un lectorat plus large que celui des pratiquants catholiques, englobant les « chercheurs de sens ». Elle se situe en effet dans un entre-deux parfois difficilement tenable : plus souple que la posture institutionnelle et plus intégrative vis à vis des autres ressources de sens, elle résiste à une tendance qui gagne beaucoup de terrain aujourd'hui et qui privilégie sur la connaissance des données culturelles, historiques et théologiques les effets concrets des approches mobilisées sur l'existence. De surcroît, les voies ouvrant l'accès à l'expérience religieuse se sont considérablement diversifiées et reposent désormais moins sur la réalité de l'héritage que sur la volonté d'autodétermination et de composition personnelle d'un univers de croyances adapté à son vécu. Cet état de fait est bien connu par ces chrétiens qui se questionnent toujours sur leur capacité d'ouverture à des croyances plus séculières tout en ayant bien conscience de la possible fragilisation de leur identité religieuse.

VI.2 L'athéisme comme option existentielle « pleine » en dialogue avec la religion

En 1999 à Lille, sous l'égide d'*Actualité des religions*, de *Réforme* et des éditions Albin Michel se déroulent les « Assises du dialogue interreligieux » avec pour parrain, le philosophe A. Comte-Sponville. Le thème qui avait été choisi était « De la tolérance au dialogue dans une société laïque ».

Le choix d'un tel parrainage est tout à fait significatif d'une stratégie de reconnaissance de compositions qui se développent hors des frontières de la religion et qui parviennent à capter une certaine demande. L'organisation de ces assises a révélé les passerelles en train de se construire entre une philosophie pratique et une sensibilité chrétienne. Apprécié des milieux chrétiens libéraux-progressifs, A. Comte-Sponville est devenu une figure assez emblématique d'un dialogue interreligieux qui tend vers l'interspirituel et ménage une certaine place au « psy ».

Le « Temple de l'Etoile », à Paris, pourrait en ce sens représenter un autre espace où se consolident les nouvelles compositions psycho-philo-spirituelles. Dirigé par le pasteur Alain Houziaux, il sollicite des représentants des traditions religieuses, de la spiritualité, de la philosophie, ainsi que des acteurs de l'univers « psy » que nous pouvons retrouver dans *Psychologies magazine*, en tant que collaborateurs plus ou moins réguliers ou simples interviewés : parmi eux Jacques Arènes, Marie de Hennezel, Daniel Sibony, Paule Salomon, Jean-Yves Leloup, Caroline Eliachef ou encore Michel Lacroix.

Dans le cadre du cycle de conférence intitulé « le destin, la vie, l'amour », A. Comte-Sponville est intervenu, de même que le théologien Bernard Feuillet et l'historien catholique Alain Rémond, sur le thème « a-t-on encore besoin d'une religion ?⁴²¹ ».

A. Comte-Sponville a certes « baigné » dans la religion chrétienne. Bien qu'athée, sa philosophie est imprégnée de la question de la spiritualité à laquelle il

⁴²¹ Conférences de novembre-décembre 2002, publiées aux Editions de l'Atelier.

donne une place déterminante dans sa conception de l'éthique. Enfin, ses références sont assez diversifiées et il n'est pas rare qu'il revisite certains passages de la Bible ou qu'il se réfère à des mystiques chrétiens, bien qu'il définisse sa philosophie comme étant absolument « immanente ». Enfin il reconnaît son intérêt pour la religion qu'il justifie en tant qu'athée par ce qu'elle dit, non pas de la transcendance mais, de l' « humain ».

Rejetant l'idée du « salut », il estime peu représenté dans les réseaux liés à la spiritualité l'option « athée matérialiste »- son collègue L. Ferry parle lui aussi d'une spiritualité « laïque » mais continue de se réclamer d'un certain christianisme sécularisé-, tout en admettant que sa connaissance de la religion est l'une des explications au fait qu'il soit apprécié des milieux qui mettent en dialogue les religions et d'autres approches de l'homme. Or, le philosophe M. Onfray parle bien, lui aussi, d'un nouvel « athéisme » comme « spiritualité » et « art de vivre » :

« Ne commettez pas l'erreur qui consiste à croire que l'athée ne peut être vertueux ou qu'il ne saurait vivre sans spiritualité! La spiritualité n'est pas l'apanage des spiritualistes : il existe une spiritualité matérialiste – celle à laquelle j'aspire. La spiritualité concerne la vie et les activités de l'esprit. Je ne nie pas l'existence de l'esprit, mais sa consistance. Il est temps de dire qu'une métaphysique, une ontologie, une spiritualité, une philosophie peuvent être matérialistes – pour pouvoir vivre vraiment en philosophes et non plus en fidèles d'un Dieu invisible.⁴²² »

Mais, il s'oppose radicalement à la religion et exclue toute forme de référence à l'éthique chrétienne, dans un athéisme qu'il veut profondément « subversif ». Si bien que M. Onfray ne peut être reçu dans des réseaux religieux comme représentant d'une spiritualité « laïque » comme c'est le cas d'A. Comte-Sponville. Son *Traité d'athéologie*⁴²³ est ici vigoureusement mis en cause dans la revue catholique *Esprit et vie*⁴²⁴ :

⁴²² « Il faut démonter les fables monothéistes », *Psychologies magazine*, n°238, février 2005.

⁴²³ Paris, Grasset, 2005.

⁴²⁴ N° 125, mai 2005, 2^e quinzaine, pp. 26-27.

« Que retenir d'un ouvrage aussi atypique, nourri d'une haine viscérale contre la religion en général et le christianisme en particulier ? On est en droit de s'interroger sur l'origine de cette haine dont on mesure ici la diatribe incantatoire ? D'autant que l'ouvrage n'apporte rien de fondamentalement nouveau par rapport à l'œuvre de Nietzsche, sinon la folle prétention qu'a l'auteur de se présenter quasiment comme le premier athée authentique. Même Nietzsche ne trouve pas grâce à ses yeux puisqu'il ne fait qu'ouvrir une brèche dans l'édifice judéo-chrétien. Il revient évidemment à notre auteur de terminer l'ouvrage en proposant selon ses termes un « athéisme athée ». Mais sa déconstruction qui se voulait peut-être dialectique n'est en fait que négation et déconsidération. Il est vrai que pour lui la religion n'est que « pathologie mentale » qui prospère sur l'immense crédulité des humains. Certes, il y a l'appel répété à un hédonisme épanoui que revendique l'auteur. Il en faudra davantage, à mon sens, pour donner cohérence et sens à une modernité en quête de valeurs. De ce point de vue, il faut s'interroger sur l'écho que cet ouvrage rencontre, Se pourrait-il que la religion, et le christianisme en particulier, soient à ce point dévalorisés qu'ils ne sont plus perçus que comme des forces de nuisance ? S'il en était bien ainsi, il serait grand temps que les croyants se mettent à réfléchir sur ce qui est peut-être en train de devenir un fait de société. Sommes-nous emportés par un nihilisme iconoclaste qui veut déconstruire tout notre système d'évaluation sous prétexte qu'il serait contaminé par le judéo-christianisme ? Y compris la laïcité à la française qui, selon l'auteur « n'est pas une pensée déchristianisée, mais chrétienne immanente ». Face à cette pensée noire, il faudra que les croyants fassent la preuve de la pertinence de leur vision du monde. »

A l'inverse, l'athéisme tel que le représente A. Comte-Sponville pourrait, aux yeux de certains chrétiens conduire à une revitalisation de l'expérience spirituelle : il s'agit là d'une confrontation fort différente de celle qui opposait, dans la modernité, la religion à la « raison » des Lumières. Des connivences peuvent s'établir d'autant plus facilement que, nous l'avons vu, une base commune de valeurs éthiques et morales peut s'établir. Ainsi, la spiritualité « laïque » rejoindrait l'expérience chrétienne de communication avec la transcendance, comme le pense notamment la directrice du «Forum 104» :

« A. Comte-Sponville dit « sans transcendance, sans Dieu, sans religion », mais il y a un moment dans ce qu'il dit , n'est-ce pas de la transcendance dont il parle ? Ici il y a des « religions laïques », alors c'est la même chose, ils refusent de nommer Dieu et dans leurs groupes, il y a des gens de traditions différentes, mettons un bouddhiste, un chrétien, et puis

quelqu'un qui n'a jamais cru ni en Dieu ni en diable. Et finalement les gens vont offrir une expérience, à partir de méditations et à partir notamment de lien au « cosmos » : eh bien quand on travaille sur le lien au cosmos, de quoi s'agit t-il s'il ne s'agit pas de transcendance ? [...] Donc on vit une expérience de vie intérieure, laïque, parce qu'on a décidé une fois pour toute qu'on y mettrait pas Dieu. Mais, quand on commence à interroger les références, quelqu'un comme Teilhard de Chardin leur convient très bien, c'est pourtant un religieux jésuite. Donc moi j'ai l'impression que ces religions laïques ou que ces spiritualités laïques sont formulées par des gens qui auraient peur d'être récupérés, et c'est quand même un peu un système de défense. Mais aussi, pour être plus positive, des gens qui disent qu'en s'exprimant comme ça, ils donnent un accès à tous, parce que si on met une étiquette, personne ne pointera son nez. Mais moi je ne peux pas l'appeler autrement que spirituel et je suis bien d'accord qu'il ne s'inscrit dans aucune religion.⁴²⁵ »

Des interactions entre philosophie spiritualiste et religion, ressort nettement l'affirmation d'un athéisme se représentant comme une manière spécifique de croire et non plus comme un non-croire. En France, l'absence d'appartenance religieuse ou à une mouvance spirituelle identifiée, est le plus souvent considéré comme une forme de renoncement – notamment à l'existence d'une transcendance– que comme un choix positif qui repose sur des croyances bien nettes. Les enquêtes qui abordent la catégorie de l'incroyance religieuse, comprenant l'athéisme et l'agnosticisme, mettent plus particulièrement en avant l'adhésion des individus à des croyances de type parascientifique⁴²⁶. Se définissant par le rejet des croyances religieuses et parareligieuses, cette catégorie serait plus disposée à adopter des croyances pouvant se juxtaposer à la vision matérialiste et rationaliste de l'univers. Porteuses le plus souvent d'une contestation symbolique de la culture dominante, du savoir officiel, ces croyances ont une dimension métaphorique très forte et restent flottantes. Or, l'athéisme spiritualiste, proposé par cette philosophie pratique que nous étudions, relève encore d'une autre logique. Il se veut en effet très structuré et unifié autour de convictions dépassant le cadre du rationalisme classique :

⁴²⁵ Entretien, juin 2005.

⁴²⁶ On pourra voir l'article de J.-B. Renard qui explique les différents types de croyances au paranormal et leurs relations avec les croyances et pratiques religieuses ; « Eléments pour une sociologie du paranormal », *Marges contemporaines de la religion, Religiologiques*, 18, 1998.

« Comme je dis souvent, ce n'est pas parce que je suis athée que je vais renoncer à toute vie spirituelle ; du même coup, il y a un espace à explorer qui est celui des spiritualités sans Dieu. C'est un discours que je tiens en tant que philosophe, je ne suis pas le seul à tenir ce discours mais j'étais là-bas le seul athée. C'est une autre singularité car dans le petit monde de la spiritualité il y a très très peu de gens qui se disent athées. On trouve parfois des agnostiques et encore il y en a très peu. Pour moi, c'est très important d'être athée mais aussi dans une société déchristianisée comme la nôtre – j'ai lu dans la presse qu'un Français sur deux se dit athée ou agnostique – beaucoup de gens n'ont pas par exemple de croyance en une vie après la mort, ou ne prient jamais, ou ne croient pas en un Dieu personnel, et s'ils croient en « quelque chose », ce quelque chose n'a pas beaucoup de sens ; beaucoup de gens sont démunis et n'ont pas les structures spirituelles qu'offraient les grandes religions, et je crois qu'il est encore temps de ne pas les laisser démunis, de leur montrer qu'on a le droit d'être athée, que ce n'est pas forcément une déperdition spirituelle ou un renoncement à toute spiritualité, que ça peut être au contraire le début d'un vrai chemin⁴²⁷ ».

De la sorte, l'athéisme se redéfinit comme une option forte et un ensemble de croyances disposant d'un contenu positif, et pas seulement comme la négation d'une mise en sens religieuse du monde. C'est pourquoi l'athéisme peut entrer dans le cadre d'un dialogue interreligieux en pleine évolution, dès lors où il se constitue comme une grille de lecture complète de l'existence, qui n'est pas forcément un système par défaut intégrant de façon aléatoire des croyances compensatoires. Il se distingue aussi du rationalisme pur qui trouvent ses fondements dans une logique de la preuve : ici, l'athéisme se revendique lui-même comme un système de croyances résultant d'un authentique choix. Dans les termes d'A. Comte-Sponville, il consisterait à « croire – et non pas savoir- que Dieu n'existe pas », si bien que cet athéisme pourrait être caractérisé comme une authentique manière de vivre selon l'inexistence de Dieu. Ainsi, cette philosophie est-elle disposée à échanger avec les religions sur un ensemble de points qui touchent à la morale, à l'éthique et aux modalités de la vie spirituelle. En même temps, cela implique que cet athéisme et une sensibilité religieuse libérale – progressive disposent d'un espace de dialogue commun, les rendant possiblement plus proches que ne peuvent l'être parfois des tendances distinctes au sein d'une même tradition. En l'occurrence, les mouvances fondamentalistes et les renouveaux religieux

⁴²⁷ Entretien, mai 2002.

de type charismatique font l'objet d'une lecture critique dans l'ensemble de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle, ce qui nous ramène à la tension dégagée par D.Hervieu-Léger entre un axe éthique-culturel et un axe émotionnel-communautaire⁴²⁸.

La redéfinition positive de l'athéisme s'insère ainsi dans une critique générale du dogmatisme et de la prétention à détenir une vérité unique et exclusive ; cela conforte l'idée selon laquelle la religion ne s'impose plus à l'individu de l'extérieur comme un ensemble de certitudes, mais comme une option de vie qui reconnaît la possibilité du doute. C'est autour de ces arguments qu'A. Comte-Sponville a construit son propos aux « Assises du dialogue interreligieux » ; à ses yeux, les athées et les croyants partagent en commun de ne pouvoir ni « prouver » ni « posséder » ce auquel ils croient. L'origine du vivant et les fins ultimes étant selon lui inconnaissables, la « foi », qui se dessine par conséquent davantage comme une disposition individuelle, est renvoyée à une « quête ». Et, quand le philosophe parle de la religion et du religieux, il parle avant tout d'une transcendance abstraite : n'ayant plus sa fonction englobante de toutes les dimensions de la vie sociale et privée, beaucoup des acteurs de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle évoquent un « noyau dur », métaphysique, pour déterminer ce qui relève ou non de la religion. Mais on constate dans le même temps une forte extériorisation de cette transcendance qui prend un visage plus imprécis et lointain, rendant moins visibles les différences concrètes entre le fait d'être croyant et celui d'être athée.

C'est pourquoi nous pensons qu'un consensus s'établit comme nous l'avons montré dans le champ de l'éthique et des valeurs, consensus relayé par l'idée d'une spiritualité pour tous sur le mode de l'expérience et de la quête, tandis que s'éloigne les effets concrets sur l'existence sociale et privée d'une autorité transcendante animée d'une intentionnalité.

⁴²⁸ *Le pèlerin et le converti, op. cit.*

Aussi, peut-on s'interroger sur l'effet potentiellement abrasif de la philosophie sur les croyances religieuses dans des compositions qui privilégient la spiritualité, même si celle-ci à l'inverse peut amener des philosophes tels que L. Ferry à réemployer des notions chrétiennes.

Ceci nous renvoie à l'équilibre des ressources qui sont les « ingrédients » du croire psycho-philo-spirituel. Cette question se pose d'autant plus fortement aux chrétiens que des interactions se développent, comme nous allons le voir, avec les traditions orientales.

VI.3 Les références à la religiosité orientale comme passerelle privilégiée entre philosophie, psychologie et religion

L'interreligieux est une constituante majeure du champ religieux contemporain qui accompagnent ses divers réaménagements : il obéit à la fois à une stratégie d'ouverture émanant de la hiérarchie institutionnelle, mais il se développe aussi à l'extérieur de celle-ci, témoignant plutôt d'une dérégulation des relations établies par l'institution des religions entre elles et de l'élargissement du dialogue à des mouvances spirituelles plus ou moins hétérodoxes.

La nébuleuse psycho-philo-spirituelle est un espace de confrontation de ressources religieuses et spirituelles - la « religion » y est décomposée et devient une ressource parmi d'autres - qui va plus loin que l'interreligieux « classique », mais qui veut se distinguer d'un certain syncrétisme, ou d'un « bricolage sauvage », souvent associé à des mouvances négativement stigmatisées type Nouvel Age. Nous allons nous préoccuper ici des entrecroisements significatifs qui s'effectuent à l'intérieur de la nébuleuse avec notamment, les traditions orientales, et les logiques qui les

président ; il s'agit de cerner leur spécificité et les différents bricolages qui en résultent, en considérant que les traditions orientales aujourd'hui sont très largement diffusées et que chacun « en prend, et en laisse ».

Sur le terrain chrétien de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle, l'esprit du dialogue interreligieux imprègne la logique d'intégration des autres ressources de sens mais un cap a bien été franchi depuis la simple reconnaissance entre elles des traditions monothéistes. Tout d'abord, ce sont les enjeux liés autour de l'interreligieux qui ont changé au cours de ces dernières décennies. En particulier avec la montée du relativisme et l'inversion du rapport d'autorité entre la religion et les individus qui s'y rapportent, mais aussi avec la progression de l'athéisme et de l'agnosticisme. Sur le terrain, on observe ces évolutions au travers d'initiatives en faveur d'une mise en perspective des différentes traditions autour de thèmes précis sur lesquels chacune donne son point de vue : c'est le cas des rencontres interassociatives du «Forum 104» qui s'organisent autour des questions de « vivre ensemble », et où interviennent des représentants de plusieurs traditions religieuses et spirituelles.

Ainsi, lors de la journée interassociative organisée de 2004, qui avait pour sujet « socialité et spiritualité », étaient invités à débattre un chrétien, un bouddhiste zen, un soufi, et une représentante du baha'isme. Ceci vient témoigner de l'ampleur, dans un temps relativement court, des évolutions qui ont permis de passer de l'œcuménisme à l'interreligieux, puis aux initiatives actuelles qui repoussent encore plus loin ses frontières.

Dans cette entreprise d'élargissement, le bouddhisme est sans aucun doute la tradition extérieure au monde occidental qui bénéficie de la plus grande visibilité mais aussi de la plus grande légitimité. Cela apparaît très clairement dans le discours de J.-P. Guetny quand il expose la logique des remaniements successifs d'*Actualité des Religions* : après avoir exploré le christianisme au travers du prisme de la « géo-religion », qui privilégiait les interactions du champ religieux avec le social et le politique, la revue s'est confrontée à la donne pluraliste et à la nécessité d'aller au-delà

du dialogue entre les trois grands monothéismes, à savoir le christianisme, le judaïsme, et l'islam. Si ces confrontations continuent d'être explorées, notamment avec les nouvelles problématiques liées à l'islam, le bouddhisme a donc constitué sur un autre plan un bouleversement majeur de la perspective interreligieuse.

Pour J.-P. Guetny, la grande confrontation interreligieuse est bien celle du monde occidental pétri de christianisme et du bouddhisme. En 1999, dans le cadre d'un changement de ligne éditoriale qui marque le passage d'*Actualité religieuse* à *Actualité des Religions*, le bouddhisme devient l'objet d'une chronique mensuelle tenue alternativement par les deux vice-présidents de l'Université bouddhique européenne dont les cours se déroulent dans les locaux du «Forum 104». Jean-Paul Ribes est journaliste et disciple d'un moine tibétain nommé Kalou Rinpoché ; Eric Rommeluère enseigne la pratique du zen dans des groupes de méditation, il est également fondateur de l'association nommée « Un zen Occidental », qui propose de réfléchir sur les conditions d'acculturation du bouddhisme et le sens de la pratique hors du contexte culturel dont elle provient. Dans *Actualité des religions*, la chronique sur le bouddhisme côtoie celles sur le christianisme, sur le judaïsme et sur l'islam, ce qui révèle le statut qui est lui est désormais accordé dans l'échange interreligieux ; surtout, ceci repose la question des interactions entre l'héritage religieux occidental et d'autres traditions ou ressources investissant aujourd'hui l'espace du « sens » et de la spiritualité.

VI.3.1 Le « spirituel » oriental face au « religieux » chrétien : entre assimilation et concurrence

L'installation du bouddhisme dans le paysage religieux contemporain n'est pas un simple pas supplémentaire dans un dialogue interreligieux modernisé. Et ce, en

raison de la spécificité du bouddhisme dont on a montré la formidable faculté d'adaptation au contexte des sociétés occidentales individualistes⁴²⁹.

Parmi les principales caractéristiques que présente le bouddhisme « occidental » ressortent sa proposition d'une pratique qui relie le corps et l'esprit, la relation « vivante » de maître à disciple, mais aussi sa capacité à constituer une « philosophie de vie » souvent opposée par les adeptes à la religion « institutionnelle ». Ainsi, l'absence de référence à une révélation divine, l'immanence, la pratique centrée sur l'expérience de l'immédiateté, l'expression non dogmatique de ses principes sont des traits du bouddhisme susceptibles de l'articuler à une vision athée et matérialiste du monde. A cette dernière, s'attache une morale humaniste et une éthique qui désigne des valeurs à éprouver au quotidien, telle que la « non-violence » ou le sentiment de « compassion », qui représenterait une alternative à l' « amour-charité » véhiculé par la tradition chrétienne. Sans oublier la possibilité qui est offerte dans le bouddhisme occidental de relier à la spiritualité, la psychologie individuelle. En ce sens, le bouddhisme, dans sa diversité pratique et théorique propose, dans un contexte de crise de la religion classique que le catholicisme français incarne, une, voire plusieurs, voies spirituelles qui seraient adaptées à une demande qui se construit à l'intérieur de la culture moderne de l'individu.

Là où le bouddhisme séduit et conquiert une légitimité grandissante, semblent apparaître les faiblesses dont souffre le christianisme dans le contexte contemporain. Un écart semble se creuser avec des aspects de la quête contemporaine de « sens » et les conceptions, même si celle-ci apparaissent assez floues, de l' « éthique », de la « morale » et de la « spiritualité ». Il est important de souligner que, dans les compositions de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle, ce sont trois domaines qui tendent à se superposer, en vertu de la tentative de retotalisation de l'expérience

⁴²⁹F. Lenoir a mis en avant que le bouddhisme « permet d'opérer toutes sortes de bricolages, d'investissements philosophiques et religieux » ; de leur côté, B. Etienne et R. Liogier avaient insisté sur le phénomène de « normalisation » du bouddhisme en France rendue possible par son « extraordinaire plasticité » et donc sa capacité de modification et d'adaptation à la demande. Cf. F. Lenoir, *Le bouddhisme en France*, Paris, Fayard, 1999, p. 13, et B. Etienne, R. Liogier, *Entre bouddhiste en France aujourd'hui*, Paris, Hachette, 1997, p. 65.

humaine. Or, le succès en France du bouddhisme a déjà bien traduit cela, au travers d'une spiritualité pratique dont les contraintes se situeraient moins dans un registre de l'obéissance et de la soumission à une autorité extérieure à soi, que dans une « discipline de vie » que l'individu se donne et contrôle. En vertu de l'accent qui est mis sur la singularité de l'expérience et de la « personne », le bouddhisme paraît en outre pouvoir accueillir le bricolage spirituel tout en se construisant en Occident une relative unité, là où le christianisme traditionnel est manifestement « éclaté ».

Aussi, n'est-il pas très surprenant de voir tenir par certains chrétiens des propos de mise en garde contre la menace que constitue le bouddhisme sur le terrain de la culture religieuse et de la spiritualité. C'est la position tenue par l'intellectuel catholique et historien René Rémond, dont le propos qu'il tient dans *Le christianisme en accusation*⁴³⁰, est discuté par J.-P. Guetny dans *Actualité des religions*⁴³¹.

Ce dernier ne se retrouve en effet, pas totalement dans cette posture qui met en exergue une situation de concurrence aiguë entre le christianisme, des spiritualités « à la carte » et le « bouddhisme ». Pour contourner cette perspective qui apparaîtrait trop fataliste – elle pourrait le paraître d'autant plus, que les intellectuels chrétiens comme R. Rémond, sont peu en phase avec la religion des nouveaux charismatiques assurant désormais une partie importante de son avenir -, J.-P. Guetny préfère mettre en avant la capacité d'« adaptation » et d'« innovation » du christianisme face à la pluralisation du champ religieux.

Face à la progression de certaines croyances parallèles comme la réincarnation, et à la diminution des croyances qui constituent le « noyau dur » de la foi chrétienne comme la résurrection⁴³², *Actualité des Religions* a consacré un dossier sur « la vie

⁴³⁰ Aux éditions Desclée de Brouwer, Paris, 2000 ; R. Rémond analyse la « crise » du christianisme français au regard du développement de spiritualités qu'il rassemble sous le terme de « néo-paganisme ».

⁴³¹ « Déclin du christianisme, essor spirituel ? », *Actualité des Religions*, n°28, juin 2001, pp. 46-47.

⁴³² La croyance en la réincarnation (25% de la population en 1999 et 31% des 18-29 ans) progresse en même temps que les autres croyances liées à une vie après la mort ; quand à la baisse du « noyau dur » (péché, enfer, résurrection, etc.) de la religiosité catholique, souligné par J. Sutter lors de l'enquête de

après la vie » prétendant répondre à la « confusion » ambiante. C'est aussi-là l'occasion d'une revalorisation de la doctrine chrétienne. Ainsi est-il affirmé que les Ecritures transmettraient l'idée d'une « nouvelle naissance » qui, contrairement à la représentation orientale de la « roue » des existences, suggèrerait un « renouvellement spirituel dès ici-bas ». A l'inverse, le principe de la réincarnation renverrait à une « errance » négative d'une vie à l'autre consistant à payer dans le présent les erreurs commises dans le passé. Aussi, de tels arguments démontreraient-ils que la signification « authentique » de la réincarnation serait très éloignée de la vision optimiste et positive qui séduit les occidentaux.

Pour *Actualité des Religions*, il n'est donc pas seulement question de confronter et d'analyser intellectuellement le contenu de ces croyances ayant trait à l'après-mort, mais bien de revisiter la doctrine chrétienne dans une perspective intramondaine et expérientielle, fortement exploitée par d'autres systèmes de sens comme les traditions orientales.

Face à la concurrence des ces nouvelles ressources spirituelles venues d'ailleurs - ressources auxquelles est en même temps donnée une visibilité nouvelle grâce aux évolutions de l'interreligieux -, l'une des stratégies déployées par les chrétiens libéraux-progressifs consiste ainsi à éviter ce qui pourrait être interprété comme l'expression d'un repli sur soi. Simultanément, ils tentent de réhabiliter dans leur propre tradition l'ensemble des éléments susceptibles d'être en phase avec la quête contemporaine de sens, et donc de réorganiser globalement la relation à leur propre héritage.

1986, Y. Lambert note qu'en 1999, certaines de ces croyances sont à la hausse, notamment la croyance au paradis et en l'enfer, surtout chez les jeunes. Toutefois, ces croyances progressent en dehors de l'appartenance religieuse, ce qui confirme selon Y. Lambert une échappée de certaines croyances qui deviennent « libres à l'emploi ». Suivant une logique similaire, la croyance en la réincarnation devient libre de la référence au Karma ou au Nirvana. Voir Y. Lambert, « Religion : développement du hors-piste et de la randonnée », in P. Bréchon (dir.), *Les valeurs des Français*, op. cit., pp. 164-193, et, « Le devenir de la religion en Occident », *Futuribles*, n°260, janvier 2001, pp. 23-38.

VI.3.2 La référence à l'Orient : modernisation du christianisme et spiritualisation de la philosophie

Dans la confrontation choisie et assumée à l'altérité, le sens même de la notion de « spiritualité » constitue un enjeu de premier ordre pour les chrétiens. En effet, alors que les croyances associées à la « religion » et à l'« institutionnel » sont en net recul en France, les croyances ayant trait à une spiritualité individuelle se développent dans plusieurs milieux.

Or, la connaissance ou la pratique des traditions orientales peuvent conduire certains chrétiens à revivifier le sens de retrouver le sens de l'expérience spirituelle dans leur religion d'origine. Cela peut même justifier la redéfinition de son identité au croisement de plusieurs traditions. Tel était le profil de Jacques Deperne⁴³³, ex-chroniqueur d'*Actualité des religions*, qui se disait « bouddhiste judéo-chrétien ». Elevé dans le catholicisme, il affirmait avoir trouvé dans le bouddhisme zen une voie spirituelle « laïque », une « sagesse », qui selon J.-P. Guetny répondait à son besoin de réconcilier « raison » et « croyance ». Ce type d'explication résumant assez bien le type de relation que des élites entretiennent avec cette tradition - dès la fin du XIXème un certain bouddhisme s'est vu prêter une forme de « rationalité » interne dont les effets, contrairement à la raison toute-puissante des Lumières pouvait accompagner une « authentique » spiritualité individuelle.

Aujourd'hui pour plusieurs figures de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle le bouddhisme est bien souvent mobilisé là où la religion chrétienne ferait défaut ou encore parce qu'il serait plus compatible avec les aspirations à une spiritualité « laïque ». C'est ce que tend à proposer A. Comte-Sponville qui n'y voit pas contrairement au christianisme de réelle contradiction avec une philosophie de vie athée :

⁴³³ « Faits et gestes » dès 1997 dans *Actualité religieuse*, puis « En toute sérénité », inaugurée en 1999 avec le lancement d'*Actualité des religions*. J. Deperne est décédé en 2000.

« Il n'en reste pas moins que (...) le christianisme est une religion, qui fait la part belle à l'espérance, quand le bouddhisme serait plutôt une sagesse, qui apprend à s'en libérer »⁴³⁴.

Cette idée le rapproche, de fait, des réseaux post-nouvel âge qui s'intéressent à la « spiritualité sans Dieu⁴³⁵ » : c'est le cas de *Nouvelles clés* qui entretient des liens forts avec les pratiques orientales, notamment via son directeur Marc de Smedt, qui est un ancien disciple du célèbre maître zen Taisen Deshimaru.

La philosophie pratique tend à établir certaines passerelles entre les traditions orientales et son propre héritage, en particulier la philosophie antique. Cela est bien visible dans le travail de redéfinition d'une sagesse philosophique précédant le christianisme. Ainsi de Pierre Hadot qui voit dans le bouddhisme ancien des pratiques spirituelles proches de celles des philosophes de l'antiquité grecque. Dans un autre registre, Roger Pol-Droit lui, s'inspire directement de sa connaissance de certaines pratiques bouddhiques dans ses « exercices » philosophiques visant la transformation de son attitude au monde par des expériences « simples » proches de certaines conceptions du zen. Pour ces philosophes, ces passerelles sont d'autant plus pertinentes à construire, qu'ils veulent se réapproprier la question de la spiritualité, et rester dans un système de pensée « immanent » obéissant à une rationalité matérialiste.

De fait, les emprunts aux traditions orientales sont le plus souvent articulés à la recherche d'une spiritualité libérée de la religion « magique » aussi bien que « fonctionnelle » pour reprendre là le terme employé par Marie Romanens. Cette dernière, chrétienne mais « agnostique » à la fois a aussi pu trouver dans le bouddhisme une voie qui la libérait du rejet qu'elle avait alors de sa religion d'origine.

⁴³⁴ *La sagesse des Modernes*, *op. cit.*, p. 329.

⁴³⁵ *Nouvelles Clés* consacre un dossier en Janvier 2007 à cette question, avec la participation d'A .Comte-Sponville ; « Une spiritualité sans Dieu est-elle possible ? », http://www.nouvellescles.com/rubrique.php3?id_rubrique=129

Tel est également le parcours qu'elle observe chez les individus qu'elle rencontre dans les psychothérapies de groupe qu'elle anime :

« Il y a beaucoup de personnes qui viennent me voir qui ont fait un tour par-là [le bouddhisme]. Ils sont allés en Inde, ont fréquenté des ashrams, ont fait des formations en Yoga, et qui, après des décennies, disent que finalement le message chrétien d'origine n'est pas si mal ! Mais ils ont fait tous des tours parce qu'il y avait cette nécessité que l'on ne trouvait pas dans l'éducation religieuse de l'époque la possibilité de faire un chemin intérieur. C'était la « grâce », il fallait appliquer une morale, des règles... Il y avait une tendance à ça même si ce n'était pas partout pareil. Ce qui m'a fait reprendre le chemin de la spiritualité, c'est vrai que c'est le bouddhisme même si je ne l'ai pas pratiqué. Je suis restée quelque temps athée et puis la découverte du bouddhisme m'a relancée dans une quête spirituelle.⁴³⁶ »

L'attrait pour une spiritualité plus libre que ne l'autorise la culture chrétienne met très fortement en avant un véritable effacement de la représentation traditionnelle d'un Dieu personnel. Ceci n'est pas très surprenant si l'on considère que, de manière générale, le noyau dur des croyances catholiques tend à s'affaiblir au profit d'un croire plus relativiste ou plus probabiliste⁴³⁷, moins propice donc à ce type de croyance qui suppose un ancrage fort dans une tradition exclusive. Ce nouveau croire renvoie davantage à un religieux *euphémisé* susceptible de trouver dans des ressources extérieures une approche de la transcendance qui siérait davantage à ses autres orientations, notamment en matière éthique.

Rejoignant la vision de M. Romanens, M.-F. de Billy affirme au sujet du bouddhisme qui est très présent au Forum :

« Pour les 40-50 ans, le bouddhisme a été très très fortement présent et a permis une aération très grande permettant de ne plus nommer Dieu »⁴³⁸.

⁴³⁶ Entretien, décembre 2002.

⁴³⁷ Cf. P. Bréchon, « Les attitudes religieuses en France : quelles recompositions en cours ? », *Archives de sciences sociales des religions*, 109, janvier-mars 2000, pp. 11-30.

⁴³⁸ Entretien, juin 2005.

De son côté, J.-P. Guetny affirme voir le développement d'une sensibilité « spirituelle et mystique » allant au-delà de la « théologie » qui établirait « des frontières entre les hommes et les groupes religieux ». Or, le bouddhisme, en particulier, pourrait enrichir le christianisme en véhiculant une spiritualité non « théiste », donc qui ne s'appuierait pas sur la conception d'un Dieu créateur et providentiel, dont les actions et les fins seraient partiellement connues des hommes⁴³⁹. Aussi l'un des défis actuels lancés aux chrétiens serait-il de se dégager des « anthropomorphismes », qui consisteraient à appliquer à la transcendance des qualités humaines telle la capacité de jugement, menant à l'idée de récompense ou de punition des comportements des hommes ici-bas.

Avec l'intérêt croissant pour une « spiritualité » qui se constitue progressivement en domaine autonome de la religion classique, s'affirment d'autres représentations de la transcendance qui sont déterminantes dans le croire psychophilo-spirituel. Or, les traditions orientales se présentent comme un fond de ressources permettant d'informer ces représentations qui sont dominées par le critère d'une spiritualité « individuelle » et surtout libre des dispositifs rituels et normatifs apparaissant trop rigides.

Pour les chrétiens libéraux-progressifs, ces traditions leur permettent de se rapprocher d'une forme de spiritualité qui est en expansion dans le champ contemporain du croire, tandis que la philosophie pratique y trouve de quoi compléter et renforcer ses propres bricolages.

⁴³⁹ Les transformations actuelles des représentations de la transcendance que la sensibilité chrétienne libérale-progressive traduit en partie peut être notamment révélée par le recul de la culpabilité proprement religieuse et de l'idée de péché ; voir à ce propos J. Sutter, « La culpabilité, un défi pour l'avenir du fait religieux », in G. Michelat, J. Potel, J. Sutter (dir.), *L'héritage chrétien en disgrâce*, Paris, L'Harmattan, 2003.

VI.4 Des questions de morale et d'éthique : un rapprochement avec la religion dans le contexte post-contestataire ?

Notre propos ici va consister à interroger les représentations de la morale dans une partie de la philosophie pratique et ses interactions avec la religion.

Il faut rappeler que la philosophie morale avait été, en France, progressivement délaissée à partir des années cinquante. Dans les années soixante-dix, ce phénomène avait été accentué dans le champ intellectuel et universitaire par la dénonciation de la dimension répressive et normative de la philosophie morale, en même temps que s'affirmait le projet de déconstruction des prétentions universalisantes de la rationalité classique. C'est dans les années quatre-vingt qu'est observé le « retour » d'une philosophie morale, au travers d'une réactivation des thèmes liés à l'éthique : ce phénomène semble alors porté par le recul des grandes idéologies, et plus particulièrement des idéologies politiques, avec l'effondrement des espérances révolutionnaires qui avaient marqué leur empreinte dans le domaine de la philosophie et des sciences humaines. Simultanément, ces changements de la société et les évolutions technico-scientifiques favorisaient l'émergence de nouvelles réflexions, dont celles reposant la question du « vivre ensemble » dans la démocratie avancée, et les limites raisonnables à poser au progrès.

Nous chercherons à déterminer s'il se construit aujourd'hui un véritable consensus entre les « valeurs » que les compositions de philosophie pratique réintroduisent et les valeurs chrétiennes sécularisées. Puis nous serons amenés à questionner les principes éthiques qui resurgissent dans le domaine du vivant face aux nouvelles possibilités offertes par la science, et sur lesquelles tant la philosophie pratique que la religion se prononcent aujourd'hui.

VI.4.1 La morale n'est plus à combattre : la construction philosophique d'une nouvelle axiologie

Le développement de la philosophie pratique est sous-tendu par l'investissement bien visible de la sphère de la « morale ». Cette réactivation de la philosophie morale est selon nous à mettre perspective avec le rapprochement qui a été constaté entre le système de valeurs des croyants pratiquants et celui des sans-religions⁴⁴⁰. Dans un contexte d'épuisement de la contestation anti-autoritaire, où la morale religieuse n'apparaît plus comme l'ennemi à combattre, un nouveau consensus peut s'affirmer. Toutefois, les compositions de philosophie pratique ne prétendent pas s'insérer dans une vision systématisante et universaliste. En revanche, elles cherchent à définir un principe supérieur au fondement des valeurs, ce qui révèle d'autres interactions avec la religion, sachant que celle-ci est aujourd'hui très largement concurrencée par d'autres ressources normatives sur les questions du bien et du mal, du juste et de l'injuste, sur la rectitude de l'action individuelle en général.

L'un des succès de la philosophie pratique, paru en 1995, est *Le petit traité des grandes vertus*⁴⁴¹ d'A. Comte-Sponville, succès d'autant plus remarquable que la philosophie pratique commençait seulement à s'affirmer. Ses précédents livres, notamment le *Traité du désespoir et de la béatitude* traitaient déjà de la « morale » dans une perspective « matérialiste athée » qu'il qualifie de « philosophie du

⁴⁴⁰ En observant une évolution des mœurs qui rapproche les pratiquants des sans-religion, Y. Lambert souligne toutefois qu'il ne « profite guère à l'église ». En effet, sur l'ensemble des personnes interrogées pour l'enquête valeurs de 1999, seulement 33% se déclarent satisfaits des réponses que l'église apporte sur « les problèmes et aux besoins moraux des individus » contre 42% lors de l'enquête précédente en 1981. Seuls les catholiques pratiquants réguliers se disent assez satisfaits (74%). Par ailleurs, Y. Lambert note que les sans-religion sont de plus en plus nombreux et qu'ils restent pourtant peu étudiés : il cite l'enquête de S. Denèfle (*Sociologie de la sécularisation*, op.cit.) grâce à laquelle on peut voir que les sans-religion ne se définissent pas en « termes privatifs » mais qu'ils « expriment une grande confiance en l'homme, en sa capacité à se donner des repères en se fondant principalement sur sa raison et sa conscience, et ils sont intéressés par les questions métaphysiques tout en voyant les religions tantôt comme une ressource, tantôt comme une béquille, un carcan ou un danger » ; Y. Lambert, « Religion : développement du hors-piste et de la randonnée », in P. Bréchon (dir.), *Les valeurs des Français*, op.cit., pp. 129-153.

⁴⁴¹ Vendu à 500.000 exemplaires et traduit en 24 langues.

désespoir »⁴⁴². Le *petit traité* est un essai tourné vers le grand public⁴⁴³, qui propose de revisiter une morale pour aujourd'hui, au travers de ce que le philosophe appelle les nouvelles « vertus » individuelles.

Contrairement à son confrère L. Ferry, A. Comte-Sponville - qui dit n'avoir eu ni les mêmes « maîtres » ni partagé les même « traditions » - affirme avoir vécu positivement Mai 68, et s'être révolté contre « tout le monde », le « pouvoir », les « profs », et son « père ». Politiquement, il dit avoir suivi la sensibilité de l'époque. Aujourd'hui, il se dit toujours « de gauche » mais aussi « libéral ». A. Comte-Sponville représente une partie de cette génération du baby-boom qui a vécu le désenchantement des utopies politiques et participé à l'avènement de la gauche modérée, débarrassée de son « surmoi révolutionnaire » pour reprendre les termes de Marcel Gauchet⁴⁴⁴. La « nouvelle philosophie » apparue à la fin des années soixante-dix et qui se développera tout au long des années quatre-vingt, incarnée par des personnalités comme Bernard Henri-Lévy ou André Glucksmann⁴⁴⁵, remettait déjà en cause, via les médias, l'idéologie marxiste et ses déclinaisons théoriques dans les sciences humaines et la philosophie.

La philosophie pratique que nous avons délimitée, bien que se distinguant de cette « nouvelle philosophie », est également marquée par un certain renoncement à la radicalité politique⁴⁴⁶. Ce trait est essentiel dans la compréhension de la réintroduction des thématiques morales dans la philosophie. Ainsi, L. Ferry affirme la volonté de dépendre la philosophie de l'héritage de la contre-culture : dans son essai avec A.

⁴⁴² Voir le *Traité du désespoir et de la béatitude* (Tome 1, *Le mythe d'Icare*, Tome 2, *Vivre*), PUF, 1984 et 1988, la première publication d'A. Comte-Sponville.

⁴⁴³ D'où le terme de « moraliste multimédia » employé par Dominique Lecourt à l'adresse d'A. Comte-Sponville ; D. Lecourt est professeur de philosophie à l'université Paris VII-Jussieu, auteur de *Les piètres penseurs*, Paris, Flammarion, 1999.

⁴⁴⁴ M. Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 2002, avant-propos, p.V.

⁴⁴⁵ A l'époque jeune agrégé, Bernard Henri-Lévy est « découvert » par Françoise Verny qui l'introduit chez les éditions Grasset, et devient responsable de trois collections pour lesquelles publieront entre autres A. Glucksmann, J-P. Dollé, C. Jambet, G. Lardreau et J.-M. Benoist. La « nouvelle philosophie » est marquée notamment par la parution en 1977 de *La barbarie à visage humain* de B. Henri-Lévy, et *Les maîtres penseurs* d'A. Glucksmann, Paris, Grasset.

⁴⁴⁶ Voir O. Godechot, « Le marché du livre philosophique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°130, décembre 1999, pp. 12-28.

Renaut la *Pensée 68*, puis dans ses ouvrages qui prétendent réhabiliter un « humanisme transcendantal » au travers d'un re-examen de l'héritage chrétien. De son côté, A. Comte-Sponville adopte une lecture qui se veut distanciée et critique par rapport aux idéaux qu'il dit pourtant avoir été les siens. Pour lui, une « génération morale » aurait succédé à la génération de Mai 68, substituant au combat politique l'« engagement humanitaire », l'« écologie », l'« anti-racisme », le refus de la guerre, etc.⁴⁴⁷. Cette génération aurait annoncé la fin du « tout politique », mutation qu'il commente en ces termes :

« La vérité, c'est que Mai 68, comme mouvement culturel, tirait sur une ambulance (la France catholique et conservatrice, déjà secouée par le concile Vatican II), voire sur un fantôme (la France de Pétain et de l'ordre moral). C'est pourquoi l'esprit de mai souffla si fort, et si longtemps. C'était l'esprit du temps. Les soixante-huitards se voulaient en avance sur l'Histoire. Douce illusion : ils étaient politiquement en retard (combien d'exégèses stériles, chez les plus militants, de Lénine et de Trotsky !) et se contentaient, culturellement, de suivre le courant. Le « politiquement correct » de l'époque était à l'incorrection, à la provocation, à l'immoralisme. Les mêmes qui auraient volontiers condamné un notable, sans doute innocent, devant un tribunal populaire (la triste affaire de Bruay-en-Artois), signaient des pétitions pour faire libérer des pédophiles dont nul ne contestait la culpabilité mais qui se disaient révolutionnaires et victimes de l'ordre moral... Des années de plomb ? Guère. En France, ce furent plutôt des années de guimauve et de bonne conscience. Ils avaient oublié le mal, ou plutôt ils croyaient que le mal était tout entier du côté de la bourgeoisie. C'était bien commode, bien confortable et bien niais.⁴⁴⁸ »

Il est intéressant que le philosophe ait recours ici à un argument concernant les interdits sexuels. Il n'évoque pas en effet les combats qui ont permis de gagner davantage de libertés individuelles – notamment les luttes sociales menées par les mouvements féministes-, mais il insiste inversement sur la levée de certains interdits qui auraient conduit à une libéralisation excessive des mœurs. Or, les domaines de la sexualité et celui de la famille, dont nous avons examiné l'exposition aux valeurs et

⁴⁴⁷ « André Comte-Sponville : la morale met-elle K-O la politique ? », débat du Café Philosophique « regards », espace Marx, rapporté dans *L'humanité*, 5 février 1998.

⁴⁴⁸ A. Comte-Sponville, « Il n'est plus interdit d'interdire ! », *Psychologies magazine*, n°196, avril 2001.

aux normes psys, voient se réaffirmer des valeurs dites « traditionnelles » : c'est une dynamique que ce type de discours peut donc rencontrer et nourrir.

On peut mieux comprendre ainsi comment des compositions philosophiques s'associent à une dynamique plus large correspondant à la redéfinition de la morale à l'intérieur de la sphère privée. Ce déplacement est particulièrement visible dans les conceptions de L. Ferry, qui s'en réfère également au modèle de l'action « humanitaire » :

« L'humanitaire pourrait être résumé par le fameux précepte chrétien ainsi reformulé : "*Ne laisse pas faire aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse.*" Il se situe dans la droite ligne de la philosophie contemporaine, qui place l'expérience d'autrui au cœur de la conscience morale. Jamais peut-être n'a été aussi grande qu'aujourd'hui la conscience de la responsabilité de chacun vis-à-vis des autres, dont on comprend qu'ils sont nos *alter ego* au-delà de toute appartenance ethnique, religieuse ou culturelle. L'humanitaire est inséparable de la naissance de la famille et de l'amour moderne, c'est-à-dire du mariage d'amour, qui introduit le sentiment entre les époux et entre les parents et les enfants. L'amour de ses proches peut servir de médiation pour accéder à l'universel.⁴⁴⁹ »

Ici, la représentation de l'« amour » décline le modèle traditionnel chrétien en l'adaptant à celui des relations intersubjectives dans la sphère privée et intime, sans transition par une transcendance divine : L. Ferry qualifie cette dynamique de « laïque », accompagnant la « divinisation de l'humain ». Les valeurs traditionnelles sont reconduites mais recentrées sur l'individu et son aspiration à construire sa vie privée conformément à un ensemble d'impératifs moraux⁴⁵⁰.

⁴⁴⁹ « La laïcité n'est pas la fin du sacré », *Label France*, Ministère des affaires étrangères, n°25, septembre 1996, http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/france_829/label-france_5343/les-numeros-label-france_5570/lf25-france-maritime_14075/sciences-humaines_14084/laicite-n-est-pas-fin-du-sacre-entretien-avec-philosophe-luc-ferry_33991.html

⁴⁵⁰ La souplesse liée à la reconnaissance de la libre gestion de sa vie privée et le rejet massif d'un principe transcendant unique qui fonde la morale ne diminue en aucun cas la demande de normes et de repères moraux stables. Pour reprendre les termes d'O. Galland, les normes institutionnelles sont reconnues dans l'espace public tandis que la sphère privée est soumise à des normes « relationnelles » qui compensent le retrait des premières ; cf. « L'évolution des valeurs des Français s'explique-t-elle par le renouvellement des générations ? », in P. Bréchon (dir.), *Les valeurs des Français*, *op.cit.*, pp. 251-267.

De même, A. Comte-Sponville affirme l'existence d'un « progrès » de la morale reposant sur son « humanisation » : si bien qu'aujourd'hui, la morale « n'empêche[ait] plus de jouir mais de souffrir »⁴⁵¹. Celui-ci donne à la morale deux définitions ; la première peut être qualifiée de définition négative et minimale – « les quelques grandes valeurs qui nous permettent de vivre ensemble un peu moins mal »⁴⁵². Elle tendrait à valider par conséquent l'absence de fondement « absolu » à la morale. En revanche, A. Comte-Sponville déclare refuser le « relativisme » des valeurs. Aussi voit-il la morale comme étant ancrée dans l'« action » et la « volonté » individuelles. Ceci lui permet de donner une définition positive de la morale :

« Les principes moraux, comme les vérités scientifiques, sont *découverts* par les hommes, pensés et vécus par eux, et non pas imposés par je ne sais quelle révélation. Ils sont, si l'on veut, immanents à l'humanité, à notre conscience, dans les deux sens du mot : représentation et sens moral. Pour autant, ils transcendent l'humanité, et ils le font à tel point qu'ils ne se réduisent à aucune culture empirique particulière »⁴⁵³.

Les « vertus » qui actualiseraient la morale contemporaine correspondent à des manières d'être et de se comporter continuant de s'inspirer des valeurs morales traditionnelles. Se définissant comme un « athée fidèle » à l'héritage « greco-judéo-chrétien », il ne croit pas en la construction de valeurs « nouvelles » :

« Il ne s'agit pas d'inventer de nouvelles valeurs comme on lance une nouvelle lessive. Il s'agit d'inventer une nouvelle fidélité – celle dont notre époque a besoin- aux valeurs, souvent fort anciennes, que nous avons reçues et que nous avons à charge de transmettre »⁴⁵⁴.

Ainsi, la première des « vertus » serait la déclinaison moderne de l'«*agapè* grecque », l'« amour ». Or, cette valeur est centrale dans la philosophie d'inspiration

⁴⁵¹ Nous exploitons là un dossier de *Psychologies magazine* : A. Comte-Sponville, « Ce n'est pas la morale qui fout le camp, c'est l'hypocrisie », *Quelles sont nos valeurs morales ?*, n°186, mai 2000, pp. 82-86.

⁴⁵² *Ibid.*

⁴⁵³ *La sagesse des Modernes, op. cit.*, p. 241.

⁴⁵⁴ « Ce n'est pas la morale qui fout le camp, c'est l'hypocrisie », *op.cit.*

chrétienne de L. Ferry, comme chez les chrétiens du «Forum 104» qui valorisent une transcendance épurée mais proche de l'humain. A. Comte-Sponville entend contourner la dimension chrétienne de ces valeurs en les redéfinissant comme des qualités personnelles activées dans une conduite de vie librement choisie : le choix du terme de « vertu » n'est d'ailleurs pas fortuit, car il suppose ici un déplacement de la loi extérieure vers une disposition intérieure. En outre, cohabitant avec les valeurs traditionnelles– l'« amour », la « justice »-, sont évoquées des valeurs se prêtant plus facilement à l'identification individuelle et évoquant la vie courante ; la « politesse », la « douceur », la « bonne foi », la « simplicité », l'« humour », la « fidélité », la « générosité », la « tolérance »⁴⁵⁵.

Ce sont ces mêmes valeurs évoquant l'épanouissement personnel et un certain art de vivre que valorise aussi *Psychologies magazine*. Le sondage BVA/ Psychologies qui est analysé par le philosophe Alain Etchegoyen⁴⁵⁶, révélerait ainsi que les Français donnent désormais la priorité aux « valeurs qu'ils vivent ici et maintenant, dans leur cercle privé » : l'« honnêteté », l'« amitié », la « famille » arrivent en tête et sont rassemblées dans la famille, des « valeurs de confiance » qui domineraient le paysage moral contemporain. Au développement de ces valeurs dont le fondement se trouve dans la vie courante, est associée l'idée que la morale serait devenue plus « authentique », ce qui compenserait l'éloignement d'un idéal moral collectif :

« Un humanisme commun, c'est-à-dire à la fois courant et partagé par tous ? On pourrait être tenté d'ironiser sur cette vision minimaliste de la morale (...)On aurait sans doute tort : l'existence d'un sens commun moral renvoie à l'une des forces de notre tradition judéo-chrétienne. Le prochain compte avant le lointain, et de même le prochain avec son prochain à lui, la chaîne des prochains aboutit au plus lointain, et la société, voire le monde, s'en porte mieux. Point d'héroïsme moral, point de spectacle, point de grand discours (...) dans les

⁴⁵⁵ *Le petit traité des grandes vertus*, op. cit.

⁴⁵⁶ Réalisé en mai 2000. Le sondage est réparti en trois tableaux de pourcentage dans lesquels sont répertoriées 22 valeurs ; le premier tableau classe les valeurs évoquées en réponse à la question « Quelles sont les valeurs dont vous regrettez le plus l'affaiblissement au cours des 20 dernières années ? », le deuxième à « Quelles sont les valeurs d'une société où vous aimeriez vivre ? », et le troisième à « Quelles sont les valeurs que vous essayez le plus de respecter dans votre vie courante ? » ; « Priorité aux valeurs de confiance », *Quelles sont nos valeurs morales ?*, op. cit., pp. 88-92.

grandes choses "on fait de la montre", tandis que, dans les petites, s'exprime discrètement la vraie morale, sans exhibition »⁴⁵⁷.

On retrouve là l'idée d'une modération positive des valeurs morales permettant de raccorder le principe classique du progrès moral à la culture individualiste, invalidant de la sorte l'équation selon laquelle les valeurs traditionnelles déclinaient avec celle-ci.

Cette tendance dans la sphère morale à réajuster des valeurs classiques - au croisement de la morale laïque et de l'humanisme chrétien -, dans la sphère privée, contient également une évolution des représentations du mal et de la faute accentuant l'idée d'une perfectibilité des dispositions psychologiques. Dans un article d'A. Comte-Sponville dans *Psychologies magazine* consacrés aux « nouveaux péchés », c'est l'« égoïsme » qui est considéré comme la « faute morale » la plus grave ; n'étant plus synonyme de transgression, le « péché » moderne devient significatif d'un manquement à l'égard des autres, mais aussi à l'égard de soi-même, au sens où le perfectionnement individuel relèverait d'un nouveau devoir.

Si la morale n'est plus présentée comme limitative de la liberté et du plaisir, l'attachement trop visible à soi et à ses intérêts propres continue toutefois d'être considéré comme une faute. En revanche, il ne s'agit pas non plus d'une morale du sacrifice, l'« amour » et l'« estime » de soi étant considérés comme essentiels. Il ressort ici que la reconduite de certaines valeurs traditionnelles – exprimées en particulier au travers de l'attachement à la famille et au principe de fidélité-, s'accompagne de la confirmation du divorce de la morale avec le double fondement de la contrainte et de la culpabilité. La conformité comme le manquement aux principes moraux sont désormais réinterprétés comme participant pleinement de la réussite de l'existence et du bien-vivre : ceci est bien rendu visible par l'association du devoir de non-égoïsme au bien-être relationnel.

⁴⁵⁷ *Ibid.*

Le réinvestissement de la philosophie de la morale ne constitue en aucun cas la recomposition d'un système guidé par un principe transcendant guidant l'action humaine⁴⁵⁸. De plus, il signifie le renoncement à toute entreprise « déconstructionniste » : l'espace que cette philosophie investit correspond à un domaine de l'existential, recouvrant différents niveaux d'expérience en partant de l'ordinaire, qui est aujourd'hui est très largement psychologisé. Ainsi, si une partie de la philosophie pratique peut réactiver un certain message chrétien participant d'une « éthique de l'amour », les valeurs qui en découlent sont largement revisitées dans une perspective de sécurité relationnelle⁴⁵⁹, de recherche de « rassurance » éthique en appelant à des principes pour construire positivement sa vie, face à ce qu'Y.Lambert appelle la « précarité radicale de l'ultramodernité⁴⁶⁰ »

VI.4.2 Un espace de consensus autour de la recherche d'un « art de vivre »

L'existence d'un relatif consensus autour des valeurs morales, dans la nébuleuse psycho-philo-spirituelle trouve un prolongement dans des perspectives qui se posent en termes éthiques, telle la recherche d'un « art de vivre », qui serait commune aux croyants et aux sans-religion.

Une manifestation forte d'un autre consensus, est l'affirmation générale d'un refus de ce qui est désigné dans la culture individualiste contemporaine comme une tendance "narcissique".

⁴⁵⁸ En ce sens, R. Ogier affirme que la philosophie morale contemporaine est dominée par l'« anti-théorie, c'est-à-dire à une certaine forme de méfiance ou de scepticisme envers les grands systèmes normatifs dérivés d'un principe unique (utilitarisme, kantisme, etc.) » ; « Qui a peur des théories morales ? », *Les nouvelles morales. Ethique et philosophie*, Magazine Littéraire, n°361, janvier 1998, pp. 56-58.

⁴⁶⁰ « Religion, modernité, ultramodernité : une analyse en terme de « tournant axial » », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 2000, 109 (janvier-mars), p. 108.

VI.4.2.1 La volonté de dépassement de l'individualisme « triomphant »

Les compositions psycho-philo-spirituelles et, au-delà de celles-ci, la demande de ressources explicatives du sens de l'existence individuelle, indiquent une recherche de signifiants alternatifs à un système de valeurs qui se définirait exclusivement par la référence au progrès et à la réussite matérielle.

Ceci est manifesté par la valorisation des valeurs de l'« authenticité », de la « simplicité », de la « modération », attachées à la vie courante. Il nous semble tout à fait important de relier la prédominance de telles valeurs à ce qui correspondrait, aux yeux de certains analystes et de philosophes - dont des figures de la philosophie pratique-, à l'effacement d'un individualisme « narcissique » qui aurait marqué la culture des années quatre-vingt.

Le concept d'« individualisme triomphant » est utilisé dans une sociologie cherchant à décrypter les imaginaires sociaux à l'œuvre derrière les différentes phases de la société de consommation. Ainsi des travaux de Robert Rochefort⁴⁶¹, directeur du CREDOC : celui-ci voit cet individualisme se développer grâce à la conquête de la liberté individuelle, à l'allègement des contraintes sociales, familiales et professionnelles entravant l'épanouissement personnel. Cette phase s'étend selon lui jusqu'à l'aube des années 1990.

C'est aussi dans le courant des années quatre-vingt que les théories dites « post-modernistes » se développent dans le champ de la philosophie. Celles-ci

⁴⁶¹ Nous renverrons en particulier à *La société des consommateurs*, Paris, Odile Jacob, 2001 (ed.de poche). Pour R. Rochefort, « chaque temps de la société de consommation est une mise en concordance entre modes de vie, modes de production et systèmes de valeurs » (p. 38) ; l'« individualisme triomphant » se traduirait par un mode de consommation « démonstratif » désignant le passage d'une « logique semi-collective dominante, fondée sur l'équipement du foyer, au développement d'une aspiration individualiste fondée sur l'équipement de la personne et sur la satisfaction de ses besoins propres » (p. 80).

caractérisent l'époque par la disparition des « métas récits⁴⁶² », d'un véritable « projet » dans lequel inscrire le mouvement de l'histoire : la société occidentale serait confrontée à sa propre vacuité après l'épuisement de l'ambition universaliste portée par les Lumières, et à l'impossibilité d'établir des valeurs dépassant les subjectivités individuelles. D'autres ont plus radicalement déconstruit la culture « individualiste », en annonçant la désertion de l'éthique et la dilution des valeurs démocratiques : cela a notamment été systématisé par le philosophe américain Christopher Lasch dans *The Culture of Narcissism*⁴⁶³. En France, le philosophe Gilles Lipovetsky est l'un des principaux représentants de la théorie du « narcissisme » comme nouvelle idéologie déguisée de masse⁴⁶⁴.

Dès les années 1990, les changements de la conjoncture économique mondiale voient s'installer selon R. Rochefort⁴⁶⁵ une situation bien différente de la décennie précédente. La rupture se serait traduite alors par une demande de « rassurance » signifiée par plusieurs phénomènes : le développement du thème de la « santé » sortant de « son champ d'activités traditionnelles pour gagner l'ensemble des secteurs de consommation », le développement de l'« écologie » et, enfin, du « lien social » qui aurait vu se réaffirmer les valeurs liées à la « famille ».

VI.4.2.2 Le double refus de l'hédonisme et du rigorisme

⁴⁶² Pour reprendre les termes de J.F. Lyotard ; *La condition post-moderne*, Paris, Editions de Minuit, 1979.

⁴⁶³ New York, Warner, 1979.

⁴⁶⁴ *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983 ; *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, 1992.

⁴⁶⁵ « Des temps d'inquiétude au retour de la croissance », *La société des consommateurs*, op.cit., p. 148.

Ainsi, nous pensons que les offres de sens que nous analysons au travers de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle présentent des affinités avec des présupposés entourant la dénonciation d'un individualisme qui serait auto-suffisant et d'un « vide » éthique dont la culture de la consommation de masse serait responsable.

Certains intellectuels ayant fortement stigmatisé la culture individualiste considèrent qu'il y aurait actuellement un infléchissement vers une « morale » qu'ils interprètent dès lors, plus ou moins positivement. C'est le cas de G. Lipovetsky qui témoigne dans le recueil d'entretien du philosophe S. Charles⁴⁶⁶ :

« [...] je dirais que ce qui est nouveau c'est que l'individualisme naissant des années 60 et 70, le « néo-individualisme », était de type transgressif. Aujourd'hui, il s'inscrit davantage dans la gestion de soi et la gestion professionnelle, celle de la carrière. Le néo-individualisme était contestataire ; aujourd'hui il n'y a plus de contestation et les individus ne veulent pas contester mais gagner. La fascination est aux objectifs et à leur réalisation. Le *winner* est l'idéal-type de l'individualisme de notre temps. Il y a donc eu un désenchantement par rapport à l'individualisme transgressif, ludique, festif. D'où la promotion des valeurs morales et du travail, qui se recomposent d'une autre manière⁴⁶⁷ ».

Nous pouvons constater que G. Lipovetsky ne voit pas dans ces changements, contrairement aux figures de la philosophie pratique, une réaffirmation authentique de la question du « sens ». En effet, c'est une question qui lui paraît être trop « spiritualiste » et « intellectuelle » pour témoigner de ce que seraient les préoccupations des individus, plus proches à ses yeux de la recherche de « projets » et d'activités menant à une réussite sociale. Il propose ainsi de substituer à la figure du chercheur de « sens » la figure de l'« entrepreneur », qui traduirait au mieux la tendance pragmatique-utilitariste contemporaine.

Des compositions de la philosophie pratique s'appuient sur un constat identique de dépassement de l'individualisme qui aurait prédominé dans les années

⁴⁶⁶ *Une fin de siècle philosophique. Entretiens avec A. Comte-Sponville, M. Conche, L. Ferry, G. Lipovetsky, M. Onfray et C. Rosset, op.cit.*

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 174.

quatre-vingt. Ainsi, A. Comte-Sponville a utilisé dans *Le mythe d'Icare* la même figure de « Narcisse »⁴⁶⁸ que G. Lipovetsky dans *l'Ere du vide*, pour caractériser cette culture⁴⁶⁹. Mais, à la différence de ce dernier, A. Comte-Sponville y voit se substituer aujourd'hui ce qu'il perçoit positivement comme les symptômes d'une crise des valeurs matérialistes-consuméristes.

L'heure n'est plus toutefois à la déconstruction de l'idéologie de la société de consommation, – comme ce fut le cas d'un courant intellectuel à la fin des années 1960⁴⁷⁰ ; il s'agit bien plutôt pour cette philosophie pratique de montrer comment elle viendrait répondre adéquatement à l'épuisement d'un modèle associant injustement le bonheur à l'opulence matérielle :

« Je crois bien sûr que nous sommes sortis de l'âge de la consommation effrénée de biens matériels(...)globalement le retour à la philosophie indique seulement qu'on a de plus en plus de mal à consommer. C'est moins une philosophie de repus qui se diraient : « J'ai deux voitures, deux téléphones, deux télévisions, et comme je n'ai plus besoin de rien je peux faire de la philosophie », qu'une philosophie de la précarité et de l'angoisse. On n'attend plus le bonheur de la consommation matérielle parce qu'on se rend compte que cette consommation atteint ses limites et qu'on est pas plus heureux pour autant.⁴⁷¹ »

Il s'agit là d'une conception qui va pouvoir s'articuler à la thématique centrale de la philosophie pratique, la « sagesse » : dans *Le Mythe d'Icare*, A. Comte-Sponville inscrivait celle-ci dans un « matérialisme ascendant⁴⁷² ». Il s'agit d'un matérialisme qui concilierait le dépassement des idéologies et l'affirmation de l'individualisme avec la recherche de « sens » et de « vérité ».

⁴⁶⁸ Voir A. Comte-Sponville, *Le mythe d'Icare*, en particulier le chapitre 1, « Les labyrinthes du moi : le songe de Narcisse », Paris, PUF, 1984 pour la première édition.

⁴⁶⁹ Comme le souligne S. Charles.

⁴⁷⁰ Nous pourrions renvoyer ici à l'ouvrage de Jean Baudrillard devenu une référence, notamment pour les post-modernistes, *La société de consommation*, qui dénonçait dans les années 1970 les illusions de la « personnalisation » véhiculée par la publicité, les mass-médias et les nouveaux loisirs, et *in fine* la « disparition du réel » ; Editions Denoël, Paris, 1970.

⁴⁷¹ In S. Charles, *Une fin de siècle philosophique*, *op. cit.*, p. 59.

⁴⁷² Nous le comprenons, la notion de « matérialisme » dans ce contexte correspond à la philosophie s'opposant à l'idéalisme : il est à distinguer du « matérialisme » au sens de la valorisation de la possession de biens matériels, qui est ici critiqué.

Cette orientation de la philosophie pratique est révélatrice de négociations plus larges qui s'effectuent dans la nébuleuse psycho-philo-spirituelle : en particulier, celle qui consiste à trouver un équilibre satisfaisant entre des impératifs individualistes, tel que le « développement personnel », et la promotion de valeurs plus « spirituelles » de dépassement de l' « ego ».

VI.4.2.3 La recherche d'un « art de vivre » : une forme noble de développement personnel pour les chrétiens

La tentative de certaines compositions de la philosophie pratique pour associer les « valeurs morales » à la recherche du bonheur intra-mondain peut créer un espace de rencontre avec une sensibilité religieuse reconnaissant l'aspiration à l'épanouissement personnel – tout particulièrement au travers de la place nouvellement accordée au bien-être dans son « corps » - mais ayant toujours contesté des aspects de la culture moderne du sujet.

L'existence d'un tel espace de rencontre entre philosophie pratique et christianisme libéral-progressif est rendu visible par la politique éditoriale d'*Actualité des religions*. J.-P. Guetny déclare avoir toujours montré de la circonspection face à la montée contemporaine du souci de soi. Disant avoir été éduqué dans la mouvance du « christianisme social », il affirme en revanche avoir pris ses distances avec la tendance qui consisterait à laisser de côté la « préoccupation de l'ego » sous prétexte de son incompatibilité avec les principes de la foi chrétienne⁴⁷³. La revue a progressivement tenté d'accorder une place plus conséquente à la recherche de « développement personnel », comme le montre un dossier d'*Actualité Religieuse* datant de 1998⁴⁷⁴, précédant le changement de ligne éditoriale. La couverture de ce

⁴⁷³ Nous utilisons ici l'entretien réalisé avec J.-P. Guetny en 2002.

⁴⁷⁴ N° 169, 15 septembre 1998.

numéro montre une jeune femme en posture de méditation, avec un titre annonçant « Vivre épanoui. Yoga, zazen, religion, travail ». Suit l'éditorial de J.-P. Guetny qui explique :

« Au XVII^e siècle, un nouveau mot est apparu dans la langue française : épanouissement. Depuis Mai 68, il connaît un succès considérable. Soucieux d'échapper à la « culture maso » qu'on leur a inculquée, hommes et femmes veulent se sentir « bien dans leur peau », goûter la sérénité, aller jusqu'au bout d'eux-mêmes. Pour parvenir à ce but, certains pratiquent le yoga ou le zen font des stages de connaissance de soi ou de développement personnel. Faut-il sourire de cette course à l'épanouissement et dénoncer un narcissisme latent ? Certes le bonheur ne peut pas être solitaire. Mais, pour aimer son prochain, comme y incite l'Évangile, en accord avec la plupart des traditions religieuses, faut-il encore s'aimer soi-même. »

Ce discours révèle très bien à la fois la distance – spontanément le narrateur ne s'inclut lui-même ni le lecteur auquel il s'adresse dans cette recherche d'épanouissement dont il est question-, et la considération de cette dernière comme pouvant légitimement s'inscrire dans la démarche chrétienne. Aussi cette notion d' « épanouissement » est-elle définie plus loin comme « la libre disposition de soi-même, dans une attitude d'ouverture à l'autre et au monde ».

Au «Forum 104», nous retrouvons cette même ouverture, mais de façon plus nette, car des pratiques psycho-corporelles comme la « méditation », ou l'activité de groupe à visée psychothérapique « corps et langage » sont au cœur du programme proposé : un certain bien-être physique et mental est perçu comme indispensable à la vie spirituelle. Ceci est une option clairement exprimée par Marie Romanens dans *Actualité des religions* – c'est dans sa rubrique que se rencontrent le plus franchement la religion et la culture du développement personnel :

« Avant d'être capable de davantage d'altruisme, d'oubli de soi, d'ouverture aux autres, il est nécessaire d'apprendre à intégrer les premiers stades du développement de la personne. Car ce sont eux qui permettent l'acquisition d'un sentiment d'identité suffisamment solide, la construction d'un Moi assez dense pour acquérir une réelle qualité d'élasticité. Alors

seulement, ce noyau d'identité personnel pourra s'élargir de plus en plus, au fil du temps et des expériences, jusqu'à atteindre peut-être un jour une telle « vastitude » qu'il en arrivera tout naturellement à s'effacer pour ne devenir qu'accueil⁴⁷⁵ ».

La prise en considération du « moi » apparaît ici incontournable même s'il est toujours soigneusement évité de la présenter comme une fin en soi. En effet, elle est supposée donner un surcroît de sens et d'authenticité à l'expérience et aux valeurs chrétiennes. Cette perspective rejoint le refus de ce que J.-P. Guetny considère être une « instrumentalisation » de la spiritualité pour le mieux-être. C'est en ce sens qu'il émet des critiques sur l'approche de la spiritualité qui caractériserait *Psychologies magazine* – à l'époque où celui-ci représentait la principale concurrence d'*Actualité des religions* :

« Il y a une sorte d'instrumentalisation de la vie spirituelle et personnellement, je ne me consacre pas du tout à ça... j'ai vu que *Psychologies* avait fait un dossier « Croire aide t-il à vivre ? ». J'ai lu avec intérêt ce dossier, mais au fond, ils disent ; « croire c'est bien parce que ça aide à vivre ». Or, personnellement, je dirais que croire c'est aussi très emmerdant ! Si l'on croit, on n'a pas ce même acquiescement à la vie sous tous ses aspects que si l'on ne croit pas ; ça aide à vivre, certes, mais ça complique la vie aussi. »

Dans le même esprit, M.-F. de Billy, tout en reconnaissant l'importance donnée au «Forum 104» à un travail sur le « souffle », à la « respiration » et à des « postures qui permettent d'être moins embrigadé et encombré de [son] corps », tempère :

« Alors, il peut y avoir ce frein : des gens qui dans leur bien-être vont finir par tourner autour de leur nombril et voilà. Je pense que pour la plupart, c'est être suffisamment bien pour pouvoir aller ailleurs, c'est ça la dynamique, ce n'est pas être bien avec son corps pour jouir de ça. Après il y a le narcissisme pour certains qui fait que ça leur suffit d'être bien avec leur corps, et les autres ils s'en fichent ! donc la dimension corporelle est très présente dans beaucoup de propositions qui sont faites au Forum.⁴⁷⁶ »

⁴⁷⁵ Marie Romanens, « Les boursoufflures de l'ego », *Actualité des religions*, n°37, avril 2002.

⁴⁷⁶ Entretien, juin 2005.

Les réticences qui sont exprimées ici sont révélatrices de la ligne de tension qui s'affirme entre les compositions chrétiennes libérales-progressives et les compositions psys. Les entrecroisements entre ces compositions sont ainsi limités par la conception des modalités d'articulation entre « bien-être » et « spiritualité » - ces deux niveaux d'expérience n'étant pas hiérarchisés de la même manière d'un côté et de l'autre.

En revanche, une telle ligne de tension n'apparaît pas dans la rencontre entre la conception chrétienne et la conception philosophique de la « vie bonne ». Ainsi, J.-P. Guetny affirme se reconnaître dans une philosophie renouant avec une « conception ancienne » qui correspond selon lui à un « art de vivre ». Cette tendance est à ses yeux plus séduisante que la culture psychologique du bien-être car elle suppose une certaine « ascèse » et un « effort sur soi ». Ces valeurs sont en effet centrales dans la philosophie pratique, notamment via la revisitation de la philosophie antique, héritage qui fait consensus. Pour preuve, l'engouement suscité par les travaux de Pierre Hadot⁴⁷⁷ qui s'emploient à démontrer que la philosophie antique correspondait à une « manière de vivre » mobilisant des pratiques de type « ascétique ». Quant à la directrice du «Forum 104», elle voit dans la philosophie « laïque » et dans la « sagesse », des voies qui échappent à l'« étiquette » religion, mais qui conduisent à une expérience similaire.

La distinction classique entre croyant et sans-religion peut ainsi quasiment passer au second plan . En effet, tandis que la question de l'existence de Dieu au sens chrétien n'apparaît pas décisive, une certaine conception de l'éthique fait se rencontrer la sensibilité chrétienne et la sensibilité philosophique « athée » que nous avons analysées ici. Ainsi J.-P. Guetny évoque-t-il son intérêt pour la philosophie d'A. Comte-Sponville, alors même que ce dernier revendique son refus de toute « religiosité ». Toutefois, à l'instar de Pierre Hadot - qui se dit également athée -, A. Comte-Sponville a longtemps été immergé dans le christianisme jusqu'à ce qu'il perde, dit-il, la « foi » : mais certaines de ses références faites à la « mystique »

⁴⁷⁷ *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.

entretiennent une relation de promiscuité avec des milieux chrétiens. Quant à ces derniers, l'entretien de connivences avec la philosophie pratique s'avère importante pour leur propre démarche spirituelle – nous l'avons observé au sein du «Forum 104», mais aussi hautement stratégique, toutes les nouvelles ressources de sens se développant actuellement ne présentant pas la même compatibilité que celle qui peut exister, en certains endroits, avec la philosophie.

VI.4.3 La mise en place de normes morales et éthiques pour baliser la recherche de « mieux-vivre »

La question des « sectes » est abordée par les différents milieux et acteurs de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle. Il ne s'agit pas pour eux de nommer expressément des groupes ou des mouvances qu'ils considéreraient comme sectaires, ou de s'impliquer dans le débat concernant par exemple la législation à adopter, mais bien plutôt de s'appuyer sur la notion de « secte » pour construire leur propre modèle de distinction entre une recherche spirituelle légitime et ce qui représenterait une forme de "sous-spiritualité". D'une manière générale, les compositions psycho-philo-spirituelles se vivent à l'exact opposé de la religiosité sectaire, en vertu d'un ensemble de représentations communes consistant à voir dans la « secte » la négation du principe de libre construction de soi qui est un critère essentiel de ces compositions.

VI.4.3.1 Le consensus anti-sectes

Cette question des « sectes » concerne de prime abord les chrétiens qui, pratiquant l'ouverture à de nouvelles ressources de sens, doivent avancer les critères

qui leur permettent de déterminer leurs limites. En 2001, *Actualité des Religions* fait paraître un hors-série intitulé « Sectes. Pour en finir avec les clichés⁴⁷⁸ ». Sont privilégiées les interviews de chercheurs en sciences sociales, conformément à l'approche « objective » que la publication voulait proposer du fait religieux en parallèle de la perspective proprement chrétienne.

Toutefois divers éléments révèlent les convictions qui prédominent à l'égard des sectes. L'un d'eux concerne la place importante accordée aux explications psychologiques des différentes facettes du phénomène sectaire, et plus particulièrement celle des mécanismes associés au fait d'entrer dans une secte :

« Une chose est certaine : la secte répond à un "manque". Manque d'identité personnelle, manque d'appartenance, manque d'estime de soi [...] Chacun selon sa personnalité, selon son profil psychologique, sera attiré par certains groupements et résistera à d'autres [...] moins on a de "manques" à combler, moins les sectes ont d'emprise.⁴⁷⁹ »

L'article s'appuie du témoignage du psychiatre-psychothérapeute comportementaliste François Lelord, figure de la culture psychologique contemporaine qui est connu pour ses ouvrages de vulgarisation : il est l'auteur, avec C. André d'un ouvrage portant sur les « personnalités difficiles »⁴⁸⁰. Pour lui, une secte, en fonction de ses caractéristiques propres, va pouvoir attirer des personnalités présentant un trouble psychique particulier – et plus ou moins grave. *Actualité des Religions* en vient *in fine* à recommander une attitude « préventive » et sans stigmatisation à l'égard de ce qui serait une « quête de sens, fût-elle sauvage⁴⁸¹ ». Un autre article porte sur le « développement personnel », écrit par le philosophe et collaborateur régulier de *Psychologies magazine*, Michel Lacroix. Celui-ci y affirme que :

⁴⁷⁸ N°5, Avril 2001.

⁴⁷⁹ « Mais qui manipule qui ? », *Sectes. Pour en finir avec les clichés*, *op. cit.*, pp. 28.31.

⁴⁸⁰ *Comment gérer les personnalités difficiles ?*, Paris, Odile Jacob, 1996.

⁴⁸¹ J.-P. Guetny, *Sectes. Pour en finir avec les clichés*, *op. cit.*, p. 71.

« Les sectes et le développement personnel se rejoignent donc dans une même aspiration à la puissance, cette puissance que poursuivent beaucoup de cadres confrontés à la compétition, au flux tendu, à la précarité, à la mondialisation. Plus généralement, les sectes et le développement personnel sont le miroir de la culture de l'illimité propre à notre époque, et qui se manifeste dans l'aventure de l'extrême, le sport, le dopage, le paranormal, les états modifiés de conscience, la drogue, la violence, l'Internet, le clonage, l'aspiration à l'immortalité, la croyance dans la réincarnation.⁴⁸² »

Le « développement personnel », assimilé au « Nouvel Âge », est également rapproché du phénomène sectaire selon plusieurs critères : le goût pour l'« ésotérisme », l'« irrationnel » et les « sciences occultes », ainsi que la culture de l'« émotion ». Un autre « danger » résiderait en outre dans l'absence de « vérification de compétences et d'encadrement administratif », et M. Lacroix ajoute :

« Le premier venu peut se prévaloir de la qualité de thérapeute. Même m'usage du titre de psychothérapeute est libre !⁴⁸³ »

Ainsi une certaine spiritualité et une certaine psychologie font-elle l'objet ici d'une même suspicion et d'une même disqualification qualitative.

Face au phénomène sectaire, *Actualité des Religions* voit plusieurs « contre-attaques » possibles : l'acquisition d'« un système de valeurs cohérent, religieux ou non, auquel on adhère », sur une éducation à la « diversité », mais aussi sur une « certaine connaissance de la psyché humaine ».

L'attitude qui est adoptée face aux nouveaux mouvements religieux et la considération dont il font l'objet prévalent également chez les chrétiens du « Forum 104 ». Si leur politique consiste dans l'« accueil » de groupes très éloignés de leur sensibilité religieuse, elle repose aussi sur l'idée qu'un tel encadrement peut favoriser l'évolution de mouvances « difficiles à repérer » comme le « Nouvel Âge » vers des

⁴⁸² « Développement personnel et sectes : des valeurs partagées », *Sectes. Pour en finir avec les clichés*, *op. cit.*, pp. 22-24.

⁴⁸³ *Ibid.*

croyances et des pratiques qu'ils estimeront plus structurées et acceptables. Ainsi le «Forum 104» travaille en étroite collaboration avec le service diocésain « croyances nouvelles » : leur but est d'informer sur les divers groupes et de développer une politique préventive, notamment auprès des jeunes. Les critères avancés par Yvon Le Mince, responsable de ce service et membre du «Forum 104», pour définir une « secte » sont « la manipulation psychologique » et l'« emprise totalitaire »⁴⁸⁴. La « meilleure arme » pour lutter contre ce phénomène serait par conséquent de « former des personnes capables de penser par elles-mêmes ». Il ajoute également que le développement des « nouvelles quêtes spirituelles » révélerait :

« une ignorance générale de tout ce qui est religieux et donc des racines de notre civilisation. »

L'ouverture voire les entrecroisements avec des pratiques extérieures au terreau chrétien, même a-religieuses, comme la philosophie, sont ainsi légitimés dans la mesure où ils restent en lien avec une certaine « tradition » - entendue au sens d'un savoir théorique, pratique et symbolique admis comme étant compatible avec les principes de la « rationalité » occidentale.

VI.4.3.2 La normalisation éthique des offres psys

Sur un autre mode, *Psychologies magazine* se caractérise aussi par l'accueil de pratiques très diversifiées dont beaucoup se sont développées à l'extérieur du champ de la psychiatrie et de la psychanalyse. Certaines de ces pratiques, précisément, ont cultivé une dimension spirituelle accentuant leur caractère hétérodoxe. En outre, *Psychologies magazine* a toujours affiché son intérêt pour la spiritualité et la croyance en la complémentarité de celle-ci avec la psychologie. Or, lors de sa relance en 1997, la publication a cherché à polir une image manifestement trop alternative pour toucher

⁴⁸⁴ « Croyances : sectes », entretien avec Y. Le Mince, *Un siècle religieux*, *Valeurs actuelles*, n° 3395, 21 Décembre 2001, www.valeursactuelles.com/dossiers/dossier/visudossier.php?Id=27

un public de profanes : ceci est passé par la collaboration de figures connues du champ psy et d'ailleurs, mais aussi par la consolidation d'une dynamique de fond consistant à articuler la proposition d'une pluralité de pratiques pour que chacun puisse « faire son choix », à la prise en compte d'une demande de sécurisation des choix face à la démultiplication de ces offres.

Hormis la « garantie » que représente selon *Psychologies magazine* l'appartenance d'un thérapeute à l'une des trois grandes écoles de psychothérapie, la publication se prémunit de déstabilisations potentielles en relayant le discours commun de lutte anti-sectes qui, initialement focalisé sur les nouvelles mouvances religieuses et spirituelles, s'est emparé depuis quelques années de la question des pratiques psychothérapeutiques. Ainsi de l'interview de la présidente de l'UNADFI⁴⁸⁵ sur le site du magazine expliquant en quoi consisterait la « stratégie de manipulation mentale » exercée par les « sectes », et préconisant par ailleurs pour les anciennes « victimes » un « travail thérapeutique ».

Psychologies magazine affiche plus particulièrement une volonté de vigilance dans le domaine des médecines alternatives, dans celui des psychothérapies et des pratiques à visée spirituelle: il s'agit pour le magazine à la fois de promouvoir la diversité de ces pratiques et de cultiver une image de transparence auprès de son lectorat. A cette fin, le magazine a publié une « charte de déontologie » concernant les « médecines alternatives » et les « thérapies » comportant cinq critères d'évaluation : la « recherche d'études scientifiques », l'« absence d'effets secondaires nuisibles pour la santé », la « complémentarité avec la médecine allopathique », des « tarifs de consultation non prohibitifs » et enfin, le « respect total de l'individu » - les qualités d'un « bon » thérapeute devant être l'« écoute », la « tolérance », la « compassion » et l'« humilité ».

⁴⁸⁵ Union Nationale des Associations de Défense des Familles et des Individus. Questions posées à Jeanine Tavernier, « Le piège des sectes », www.psychologies.com

S'agissant du « dérapage sectaire » de certains groupes ou praticiens, il pourrait être repéré quand l'individu serait confronté : à « l'intolérance du groupe qui prétend posséder l'unique vérité », à des « pressions pour obtenir des contributions financières » ainsi qu'à un culte inconditionnel du leader ». Il est alors conseillé de :

« Garder à l'esprit qu'un thérapeute ou un maître authentique cherche à rendre l'individu plus autonome. Une personnalité sectaire tente de le rendre de plus en plus dépendant de sa personne et n'hésite pas à jouer sur le registre de la culpabilité. ⁴⁸⁶»

Parallèlement, le psychothérapeute Serge Ginger⁴⁸⁷, interrogé sur la manière d'éviter « charlatans » et « gourous », réaffirme, via la dénonciation de la « manipulation mentale », l'idéal de l'autonomie individuelle comme horizon de toute psychothérapie légitime :

« [les critères d'un mouvement à caractère plus ou moins sectaire sont] en résumé, une exploitation des victimes dans l'intérêt financier, narcissique [...] ou sexuel du « gourou ». Il s'agit donc d'une aliénation, exactement à l'opposé de l'objectif de la psychothérapie – laquelle vise à augmenter l'indépendance et le libre-arbitre de chacun [...] certaines sectes usurpent des techniques psychologiques, en vue de manipulations mentales. Donc, la vigilance est de mise. ⁴⁸⁸»

La recherche de reconnaissance des psychothérapies comme pratiques incontournables dans un domaine de la santé psychique qui revêt de nouvelles expressions, notamment celle de la demande de mieux-vivre, s'inscrit dans une entreprise globale de normalisation d'une partie du champ psy jusqu'alors hétérodoxe : le consensus anti-sectes est l'un des révélateurs de cette normalisation et de l'aspiration à l'officialisation.

⁴⁸⁶ « Danger sectes », *Dossier Psy*, www.psychologies.com

⁴⁸⁷ Psychothérapeute, Secrétaire général de la Fédération Française de Psychothérapie (FFdP).

⁴⁸⁸ Serge Ginger, *Repérer les charlatans des thérapeutes*, « réponses d'expert », http://www.psychologies.com/cfml/qr/c_qr.cfm?id=1313

VI.4.3.3 Le renouveau du développement personnel

En publiant un « guide du développement personnel⁴⁸⁹ », *Psychologies magazine* a confirmé une volonté de démocratiser un ensemble de pratiques de mieux-être, et surtout, de les inscrire dans une certaine « éthique ».

Il est proposé au travers de ce guide d'« apprendre à se connaître », d'« apprivoiser ses émotions », de « mieux communiquer », de « se sentir bien dans son corps », de « gérer son stress », de « maîtriser son temps », et ce via des « méthodes et des exercices ». Mais, également, d'« évaluer ses besoins », de « bien choisir son stage », et d'« éviter sectes et gourous ». Figurent des psychothérapies humanistes – PNL, gestalt, analyse transactionnelle, analyse bioénergétique -, des méthodologies pysy telles que le Mind Mapping, la méthode Feldenkrais, le training autogène, mais aussi des pratiques spirituelles – zen, yoga et chamanisme.

La présentation de ces différentes méthodes est entourée de plusieurs discours sur le développement personnel qui en définissent les moyens et les objectifs, le but de *Psychologies* étant manifestement d'adapter ces pratiques à la demande qui émane de son lectorat.

Tout d'abord, on constate que des leaders du développement personnel qui sont interviewés reprennent à leur compte certaines critiques communes consistant à dénoncer les « dérives » de l'impératif de « performance », d'« efficacité », de « dépassement extrême de soi », ou encore de « boostage de l'ego » ; Yves Michel, directeur de la maison d'édition *Le souffle d'Or*, affirme en ce sens que le développement personnel doit s'accompagner de « valeurs éthiques » et d'une « véritable vision »⁴⁹⁰.

⁴⁸⁹ *Le Guide du développement personnel*, *Psychologies magazine*, hors-série, octobre-novembre 2005.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 10.

Communément considéré par ses détracteurs comme tendant à sacraliser l'individu au détriment de valeurs morales et spirituelles plus traditionnelles, le développement personnel devrait « réimpliquer dans la marche du monde en y apportant ce nouveau regard »⁴⁹¹. Une telle orientation peut être approuvée par de nouveaux venus dans cette mouvance. Ainsi du psychiatre-psychothérapeute C. André qui utilise certains de ses outils et lui attribue une « finalité sociale » :

« pour ne pas devenir une sorte d'entreprise de narcissisation et de normalisation, le développement personnel doit rendre l'individu plus ouvert, plus tolérant, plus curieux, et pas seulement plus efficace ou plus heureux avec lui-même »⁴⁹².

Globalement, *Psychologies magazine* entend dédramatiser certaines thématiques appartenant au registre de l'épanouissement individuel et les constituer en valeurs pour soi et pour autrui :

« Non, l'amour de soi n'est ni de l'égoïsme, ni du nombrilisme, ni de la prétention, mais l'indispensable condition pour être à l'aise dans la vie et...aimer les autres. Et vous, vous aimez-vous suffisamment ?⁴⁹³»

En outre, toute démarche de « développement personnel » est considérée avant tout comme un « travail », une démarche volontaire de « croissance » qui suggère l'idée d'effort entrepris sur soi-même : ceci permet aux pratiques de se distinguer de « simples » pratiques de bien-être.

Cette démarche d'"éthisation" doit être mise en perspective avec le discours de philosophes concernant le développement personnel dans *Psychologies magazine*. Michel Lacroix, qui avait collaboré au hors-série d'*Actualité des Religions* sur les « sectes »⁴⁹⁴, est l'auteur dans le guide du développement personnel d'un article

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 19.

⁴⁹³ « Comment s'aimer soi-même ? », dossier *Psychologies magazine*, n°199, juillet-août 2001.

⁴⁹⁴ « Développement personnel et sectes : des valeurs partagées », *Sectes. Pour en finir avec les clichés*, *op.cit.*, pp. 22-24.

intitulé « Oui au travail sur soi, non aux gadgets du bien-être⁴⁹⁵ ». Le philosophe tient un discours critique mais néanmoins beaucoup plus positif sur ces pratiques :

« Au cœur du développement personnel et de la philosophie, il y a le même problème fondamental, celui du sens. Abraham Maslow, l'un des fondateurs du mouvement, disait que se réaliser, c'est vivre selon des valeurs, c'est-à-dire faire un parcours qui est un peu celui de l'habitant de la caverne dans *La République* de Platon : s'arracher à son existence quotidienne, à ses dépendances. Mais cette analogie n'est possible que si le développement personnel ne se limite pas à un projet de maîtrise de l'intériorité⁴⁹⁶ ».

Ici donc, la pratique philosophique apparaît comme un « développement personnel » de nature supérieure. D'ailleurs M. Lacroix affirme, dans un dossier de *Psychologies magazine* intitulé « Trouver la force en soi », que :

« Acquérir un moi libre, maître en sa demeure, est un des objectifs du développement personnel. Cet idéal était déjà celui de philosophes de l'Antiquité comme Sénèque, Epictète ou Marc Aurèle.⁴⁹⁷ »

D'une perspective consistant à dénoncer les « dangers » et les « dérives » du développement personnel – trouvant sa place dans l'approche globale que des chrétiens ont de certaines "pratiques de soi"-, le discours peut ainsi glisser vers une vision qui se contente de hiérarchiser ces pratiques et de faire figurer, au sommet, la philosophie pratique⁴⁹⁸.

Egalement collaborateur de *Psychologies magazine*, le philosophe Roger Pol-Droit est lui aussi auteur d'un essai⁴⁹⁹ dénonçant les « gourous » du développement personnel, les « animateurs de stages caricaturaux » et la tendance au « totalitarisme

⁴⁹⁵ *Le guide du développement personnel*, *op. cit.*, pp. 14-16.

⁴⁹⁶ *Ibid.*

⁴⁹⁷ « Comment muscler son âme ? », *Psychologies magazine*, n°206, mars 2002.

⁴⁹⁸ Il faut également évoquer le fait que le psychologue C. André, qui inscrit sa propre démarche au croisement de la psychothérapie et du développement personnel, a préfacé l'édition revue et corrigée de l'essai de M. Lacroix sur développement personnel ; *Le développement personnel. Du potentiel humain à la pensée positive*, Paris, Flammarion, 2004.

⁴⁹⁹ *Votre vie sera parfaite. Gourous et charlatans*, Paris, Odile Jacob, Janvier 2005.

radieux ». Mais, étant lui-même auteur d'un ouvrage qui prescrit des « exercices » pour « transformer » sa manière d'« être-au-monde », il dit :

« Quand les stoïciens proposent de se demander si l'on a vécu sa journée en harmonie avec la nature, ou si l'on s'est bien contrôlé soi-même, cela ressemble à du développement personnel.⁵⁰⁰ »

La cible de la critique développée par R. Pol-Droit correspond donc davantage aux moyens employés pour atteindre la transformation individuelle qu'à l'objectif même des pratiques de développement personnel. Une autre divergence est en outre affirmée quant à l'aspiration à la « perfection » prêtée au développement personnel : à celle-ci en effet est opposée l'idée d'une « acceptation » du monde, et précisément de ses imperfections, qui fait consensus dans la philosophie pratique. Nous pouvons voir ici que la philosophie tend à proposer sa propre conception de la transformation individuelle, et à revendiquer ce faisant son autonomie et sa spécificité sur le marché du développement personnel.

Tout en promouvant le « développement personnel », qui de fait prend un sens très extensif car recouvrant aussi bien des psychothérapies que des pratiques spirituelles, *Psychologies magazine* intègre un consensus critique porté en premier lieu par la philosophie pratique. Cette dynamique nous semble pouvoir constituer un moteur de transformation du développement personnel dont dépend son adaptation à la demande et son maintien sur le "marché" du sens.

L'une des évolutions principales est la revendication d'une dimension « éthique » - avec un développement personnel qui veut ne plus être réduit à une « culture de soi » - , la stratégie de transparence consistant à s'aligner sur les discours anti-sectes, mais aussi sur la confrontation du développement personnel classique à de nouvelles ressources, telle la philosophie pratique.

⁵⁰⁰ « Attention aux armées d'experts », *Le guide du développement personnel*, op. cit., p. 36.

Une telle orientation repose sur une sensibilité globalement attestaire, se traduisant par l'absence d'opposition aux orthodoxies et aux institutions, et conséquemment par l'absence de message politique particulier ; ainsi, le développement personnel toucherait-il aujourd'hui le « citoyen intégré⁵⁰¹ ». Nous verrons plus tard comment cette dynamique valorisant l'intégration et la réussite sociale débouchent sur une philosophie de vie globale fondée sur des valeurs telles que la « modération », la « simplicité » et l'intériorisation poussée des expériences telles que la « spiritualité ».

VI.4.4 Convergences et dissensus de la religion et de la philosophie face aux nouvelles possibilités de la science dans le champ du « vivant »

L'affirmation de la philosophie dans le champ de l'éthique est l'occasion d'un questionnement renouvelé sur la valeur et les fins de la vie humaine ainsi que du sens des différences individuelles. Ce domaine a, de fait, été longtemps balisé par la religion mais aussi par les institutions séculières, en particulier l'institution médicale⁵⁰².

⁵⁰¹ Y. Michel, *Le Guide du développement personnel*, op. cit.

⁵⁰² J. Baubérot explique comment, au travers des seuils successifs de laïcisation, l'idéologie médicale s'est progressivement insinuée dans les différents aspects de la vie et de la société ; le « reflux social » de la religion a entraîné « un transfert du religieux » qui a pu s'opérer dans une sacralisation de la médecine et une expansion de son champ d'intervention, accompagnant l'espoir de certains de voir reculer les « superstitions » religieuses et de réaliser les conditions d'un mieux-vivre individuel et collectif. Ces attentes à l'égard de la science, et de la médecine en particulier, ont été d'autant plus fortes que la laïcisation à la française était de nature « englobante » et qu'elle a maximalisé les « éléments d'enchantement séculier ». Jusqu'à la crise des institutions traditionnelles dans la modernité tardive, la médecine a propagé le modèle de la santé comme horizon de sens et comme au-delà symbolique ; *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Le Seuil, 2004.

Faisant l'objet hier d'une confiance non exempte parfois d'une certaine religiosité, la science médicale peut susciter aujourd'hui de nouvelles craintes⁵⁰³, même si elle reste investie de nombreuses attentes concernant le recul de grandes maladies, le combat contre la souffrance physique et les améliorations des conditions de vie en général. Parallèlement, certaines découvertes scientifiques qui ont trait à la manipulation de la vie humaine et qui par le fait repoussent les frontières de la mort « naturelle », sont devenues des objets de réflexion éthique dans laquelle interviennent différentes instances morales et comités d'« experts » qui doivent statuer sur la légitimité de telle ou telle intervention.

La mise en place d'instances de bioéthique témoigne bien du fait que les normes en la matière sont soumises à des évaluations constantes, car leur légitimité du point de vue de la morale peut toujours être discuté, tout simplement parce que les principes mêmes de la morale ne sont plus absolutisés. Mais l'effacement de la vision d'un ordre naturel appuyé sur des croyances religieuses n'implique en aucun cas que toute intervention sur l'ordre, cette fois biologique, paraisse « juste », y compris si celle-ci s'inscrit dans une logique de progrès. Manifestement celui-ci paraît changer de sens pour beaucoup quand est mis en jeu le clonage reproductif et thérapeutique, l'utilisation d'éléments du corps humain ou d'embryons, le diagnostic prénatal, la procréation médicalement assistée, les tests génétiques, la manipulation du génome humain, etc. Comme on le sait, certaines de ces possibilités offertes par la science d'intervenir sur le vivant, sont autorisées et reconnues dans le cadre d'un dispositif juridique approuvé par le « Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé », créé en 1983. C'est le cas des techniques d'aide à la procréation, de certains tests génétiques et du diagnostic prénatal qui permettent le dépistage de maladies graves.

⁵⁰³ J. Baubérot analyse ainsi le déclin de la foi en la médecine : « en 1803, la France confiait – elle était la première – à la médecine un monopole de légitimité dans l'art de guérir. Cela revenait à parier sur le progrès médical à un moment où il était encore loin d'avoir fait ses preuves. C'était faire émerger la médecine comme institution, plus encore la propulser comme institution morale. En 1983, la France, la première, reconnaît que tout ce qui est médicalement possible n'est pas souhaitable et qu'il ne revient pas à la seule médecine de gérer cet écart⁵⁰³ » ; *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, op.cit., p. 215.

En France, les dispositions éthiques et juridiques qui encadrent les avancées de la science du vivant se sont alignées sur la tradition des Droits de l'homme, affirmant notamment le « respect de l'espèce humaine », de la « dignité » et de « l'intégrité de la personne », condamnant toute forme de pratique eugénique et de sélection des individus. Il question également de préserver la « singularité » de la personne et « son libre déterminisme génétique », volonté qui va s'affirmer par exemple avec l'interdiction formelle du clonage reproductif, élevé au statut de « crime contre l'humanité de l'homme »⁵⁰⁴.

Au travers de disciplines de plus en plus spécialisées se rapprochant des sources du vivant, la science contemporaine est devenue l'un des principaux catalyseur des interrogations éthiques sur l'homme et son sens. Renvoyant à la responsabilité de tous mais aussi à l'ensemble des instances morales et philosophies susceptibles d'apporter un éclairage raisonnable sur le sens des décisions prises dans ce domaine, la bioéthique est un exemple de négociations et de confrontations entre différentes ressources symboliques et normatives qui cherchent à définir des constantes de l'humain et à lui attribuer un statut spécifique par rapport aux autres êtres vivants, là où l'institution religieuse peine à maintenir son pouvoir normatif⁵⁰⁵.

VI.4.4.1 Le respect du caractère « sacré » de l'humain : une convergence entre éthique philosophique et religieuse ?

Les compositions plurielles de la philosophie pratique peuvent ainsi s'affirmer dans le champ de l'éthique, et plus particulièrement ici autour des questions de la santé, de la vie et de la mort, qui ne sont plus prises en charge de manière privilégiée par l'institution religieuse.

⁵⁰⁴ Voir la « Déclaration universelle sur le génome humain et les droits de l'homme » du 4 avril 1997.

⁵⁰⁵ Et ce, participe pleinement du déclin du catholicisme ; voir D. Hervieu-Léger, « Quand la nature n'est plus un ordre », *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003, pp. 215-248.

Nous avons vu qu'une orientation de la philosophie pratique correspondait au bricolage de l'humanisme chrétien et de l'« athéisme », et qu'elle était représentée par L. Ferry. Ainsi, refusant la croyance en « Dieu », ce philosophe reconduit toutefois un langage chrétien pour évoquer le caractère « sacré » du corps humain. Les débats contemporains en matière de bioéthique seraient pour lui l'un des prolongements de l'« humanitaire », et donc, de la reconnaissance de l'individu comme unique dépositaire légitime de la « transcendance » :

« Voici, je crois, ce que traduisent sans cesse davantage les préoccupations morales que l'on regroupe sous le terme de « bioéthique » : loin d'éradiquer le sentiment du sacré, la laïcisation du monde qui accompagne l'évolution des sciences le rend plus tangible encore. Car elle le déplace vers l'homme et l'incarne en lui. Le corps humain, à l'image de celui du Christ, se fait Temple. Mais la divinité qu'il abrite semble introuvable. Elle renvoie à une âme que nous ne pouvons nommer, même si l'intuition en demeure⁵⁰⁶ ».

Si ce discours semble s'inscrire dans la droite ligne d'une vision religieuse de la « nature » de l'homme, nous avons affaire toutefois à une décomposition de la tradition chrétienne justifiant une reconduite partielle de certaines de ses valeurs. Ainsi, si L. Ferry évoque un « corps humain qui se fait Temple », il se contente simplement de condamner les manipulations génétiques dont les conséquences apparaîtraient tout à fait extrêmes :

« Il est non seulement possible de conserver indéfiniment des embryons congelés, de les réimplanter à volonté et de bouleverser ainsi la logique jadis intangibles des générations – une femme pouvant, par exemple, devenir la mère de sa sœur-, mais on peut aussi cloner les êtres humains, modifier leurs cellules germinales avec, pour effet possible, l'apparition de mutations dans l'espèce.⁵⁰⁷ »

L. Ferry s'en tient à condamner les aspects communément évoqués pour avertir des dangers potentiels de la science. Ainsi, rien ne l'empêche par ailleurs de

⁵⁰⁶ L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996, p.128, pour l'édition de poche.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 127.

s'exprimer en faveur de la « libération » de la « corporéité » acquise par les combats féministes et sociaux des années soixante, contre la tradition « judéo-chrétienne ».

La religion est donc ici convoquée par intermittence quand il s'agit de justifier le maintien d'un ordre symbolique dont elle était le fondement absolu. Elle est d'une certaine manière instrumentalisée, car utilisée comme outil de métaphorisation du caractère « sacré » de l'existence et d'un certain « mystère des origines », et écartée quand il s'agit de valider un certain nombre d'« acquis » de l'individualisme moderne.

VI.4.4.2 La « sagesse » comme raison commune pour décider des limites de la science

A rebours, nous pourrions nous attendre à trouver, dans des philosophies se proclamant « matérialistes » et « athées », un certain consentement aux possibilités offertes par la science de transformer la condition humaine en luttant contre les contraintes inhérentes à sa condition physique. Et ce, parce que le monde et la vie qui l'anime ne sont pas supposés relever pour ces philosophies d'un ordre naturel.

Tel est en effet le cas de la philosophie de Michel Onfray. Celui-ci dit souhaiter l'expansion des techniques d'intervention sur les gènes des organismes sains, car il ne voit aucune limite à la possibilité de perfectionner la condition de l'homme en repoussant les contraintes d'ordre « naturel ». Cette position s'inscrit dans la dénonciation générale que le philosophe conduit à l'endroit du christianisme : en effet, les réticences exprimées quant aux interventions possibles de la science sur le vivant, relèveraient d'un assentiment plus ou moins conscient à la condamnation chrétienne de la « chair » et à la rationalisation religieuse de la souffrance. C'est tout le propos de

son ouvrage intitulé *Féeries anatomiques. Généalogie du corps faustien*⁵⁰⁸, ainsi présenté par l'éditeur :

« Depuis que les exploits de la biologie génétique ont offert à l'homme moderne les moyens d'infléchir son destin - manipulations, diagnostic prénatal, clonage, etc... - deux attitudes, d'ordinaire, se font face : d'un côté des « comités d'éthique », traditionnellement frileux, voire conservateurs, qui tentent de « moraliser » les sciences du vivant ; de l'autre, des docteurs Folamour tout disposés à s'aventurer, à travers le corps humain, vers des expérimentations déraisonnables. C'est pour dénoncer la vanité de cet affrontement, et pour en questionner le socle métaphysique, que Michel Onfray a choisi, avec ce livre, de jeter les bases d'une véritable « bio-éthique libertaire » qui ne manquera pas de séduire - ou de provoquer. De la transgène au « sperme numérique », de l'éloge subtil du clonage à une défense paradoxale de l'euthanasie ou à une attaque en règle des soins palliatifs, d'une réactivation des thèses antiques sur le suicide à une célébration de la chirurgie de la greffe, ce livre définit ainsi un «corps faustien» : déchristianisé, donc post-chrétien, ouvragé par l'artifice, libre et structuré par une énergie vitaliste.»

Pour M. Onfray, le véritable matérialisme philosophique ne saurait relayer la temporisation de l'aspiration au perfectionnement de l'homme par l'homme sans consentir à la morale héritée de l'anthropologie chrétienne. C'est pourquoi il n'hésite pas à dénoncer les positions qui sont celles, sur la question de l'éthique et de la science, de L. Ferry et A. Comte-Sponville.

Ce dernier partage pourtant, contrairement à L. Ferry, une perspective matérialiste « athée », mais tient un discours beaucoup plus modéré recommandant la prudence à l'égard d'une science dont les prétentions seraient « prométhéennes » :

« Prenons un autre exemple (...) celui des manipulations génétiques sur les cellules germinales, celles qui transmettent le patrimoine héréditaire de l'humanité. Qu'il faille s'en méfier, c'est une évidence. La sagesse impose, me semble-t-il, qu'on s'interdise d'améliorer l'humanité : que les manipulations ne soient autorisées qu'à des fins thérapeutiques, jamais à des fins eugéniques – pour soigner des malades, jamais pour créer des surhommes⁵⁰⁹».

⁵⁰⁸ Paris, Grasset, 2003.

⁵⁰⁹ A. Comte-Sponville, *La sagesse des modernes*, *op.cit.*, p. 148.

Bien que globalement négatif sur les techniques de transformation génétique, ce discours voit dans des maladies en recherche de thérapeutique efficace, une réalité qui légitimerait certaines de ces techniques : ceci nous paraît bien s'inscrire dans la morale du compromis et de la négociation que nous avons analysée plus haut. Le jugement apparaît donc plus tranché quand il s'agirait de la part de la science de défier l'ensemble des règles régissant le vivant sans que l'on en voit l'applicabilité directe sur le bien-être de l'homme.

Il s'agit d'une tendance qui exprime le refus par avance de toute « révolution » par la science, ce qui s'inscrit dans le processus de la modernité tardive de désenchantement de la science et d'épuisement de la foi en celle-ci, comme vecteur principal du progrès de l'humanité, et moyen de parvenir au bonheur sur terre. C'est pourquoi la référence à la « sagesse » mérite ici toute notre attention, car elle représente déjà un pas vers un modèle existentiel à la frontière de la spiritualité reposant sur une acceptation d'un certain « ordre » du monde et de ses « lois » immanentes.

Cette « sagesse » est un modèle qui n'est pas exclusivement activé par la philosophie pratique, s'agissant des nouveaux enjeux dans le domaine de la vie et de la mort. Un dossier d'*Actualité des religions*⁵¹⁰ consacré à la bioéthique affirme qu'« aucune avancée n'est jamais définitive dans la morale », - rejoignant ainsi la tendance au refus des impératifs catégoriques -, propose de mettre en dialogue les conceptions des traditions monothéistes et du bouddhisme, suivant le principe que « chaque point de vue a sa justesse ». Reprenant à son compte une affirmation du philosophe Oliver Abel, selon laquelle nous aurions besoin d'« une correction réciproque des morales », J.-P. Guetny déclare souhaiter l'élaboration d'une « nouvelle sagesse collective ».

⁵¹⁰ J.-P. Guetny, « Sciences de la vie et foi. Nouveaux défis », *Actualité des Religions* n°43, novembre 2002.

Nous avons pu voir, au travers de la question éthique de l'intervention sur le vivant, comment une philosophie pratique pouvait justifier la reconduite du « sacré » dans un univers laïque. Or, même quand une telle référence au « sacré » n'existe pas, on assiste tout de même dans une autre philosophie à la mise en place d'une perspective limitative du pouvoir de la science dont les conclusions, dont la reconnaissance d'une part en l'homme qui serait inviolable, en viennent à rencontrer la philosophie humaniste-chrétienne.

Aussi est-il significatif que M. Onfray, dans le milieu de la philosophie pratique, soit le représentant de la tendance opposée : en effet, celui-ci est, comme nous l'avons dit, une figure centrale de la philosophie pratique mais pas de la nébuleuse psychophilo-spirituelle, en raison de la rupture radicale qu'il entend opérer avec le champ religieux. Or, dans ce domaine de la bioéthique, où en effet, des philosophies « laïques » font entendre leur voix, il apparaît que la religion peut continuer d'intervenir de manière privilégiée en tant qu'« humanisme », ou bien fournir des ressources symboliques à de nouveaux bricolages du sens.

VII. Des méthodologies "psys" pour une transformation individuelle pluridimensionnelle

Nous proposons d'examiner dans ce chapitre un ensemble de glissements du psychologique vers l'existentiel et vers le religieux s'opérant dans des méthodologies de développement personnel. Côtayant les psychothérapies, ces pratiques de développement personnel, qui visent la « croissance » individuelle, sont l'une des vitrines de *Psychologies magazine* qui revendique une politique éclectique en la matière. Nous interrogerons la mobilité et la polyvalence de ces pratiques qui s'imposent à deux niveaux : elles se présentent comme des méthodologies pour améliorer la vie ordinaire mais certaines s'inscrivent également dans le champ de l'existentiel, en proposant des ressources qui répondraient, non seulement à la recherche d'un « mieux-vivre », mais aussi à la recherche actuelle d'un « sens » général ordonnant l'existence individuelle.

Après avoir analysé comment s'organisent ces « offres » de développement personnel dans *Psychologies magazine*, nous rendrons compte des glissements et des usages particuliers de signifiants religieux, dans la méthode du leader Jacques Salomé, figure de référence de *Psychologies magazine*.

VII.1 La normalisation des valeurs portées par le développement personnel et leur incorporation à la philosophie du « mieux-vivre »

Les pratiques de développement personnel que promeut *Psychologies magazine* sont toutes, plus ou moins directement, issues de la psychologie humaniste, dont se réclament également une grande partie des psychothérapies post-psychanalytiques. La représentation particulière de la culture du développement personnel dans *Psychologies magazine* renvoie à un idéal de transformation qui a évolué depuis la constitution de ces pratiques dans les années 1970 : nous proposons d'analyser dans un premier temps la logique principale de cette évolution.

VII.1.1 De l'idéal de transformation collective au changement existentiel individuel

En s'inscrivant dans le contexte de la contre-culture, d'abord aux Etats-Unis puis en Europe, les pratiques de la psychologie humaniste s'affirmaient en rupture avec les approches positivistes de la psyché issues du béhaviorisme américain, mais aussi avec la psychanalyse, qui en France, bénéficiait encore d'un statut hégémonique dans le champ de la santé mentale. Dédié aux « normaux », véhiculant une certaine contestation et une certaine utopie, qui s'est progressivement délitée dans le contexte post-contestataire, le mouvement humaniste a été conduit à se réorganiser et à réorienter ses finalités, tout au long des années quatre-vingt et quatre-vingt-dix.

La contestation à l'égard des normes et des pratiques institutionnelles ainsi que de certaines valeurs dominantes – contestation intimement liée alors à la critique de la société libérale de « consommation »-, passait notamment par la constitution de petits groupes au sein desquels se développaient de nouvelles expériences de sociabilité. La

construction de dynamiques relationnelles alternatives est mise en avant par E. Marc Lipiansky qui a analysé l'essor de la psychologie humaniste dans le sillage de la contre-culture et de l'antipsychiatrie, en France :

« Ainsi le petit groupe apparaît comme l'antidote et le contrepoint d'une société de masse ; il traduit une réaction contre l'anonymat des institutions bureaucratiques, contre la fonctionnalisation des échanges entraînée par la division et l'organisation technocratique du travail ; il sert de compensation à la froideur des relations professionnelles ou à l'univocité de la communication médiatique(...)dans ce sens, les événements de Mai 68 ont stimulé une tradition anarchiste à laquelle renvoie bien la notion d'autogestion, idéal d'un groupe égalitaire, fixant lui-même ses normes et ses objectifs.⁵¹¹ »

Tout en recouvrant des approches éclectiques, la psychologie humaniste se voulait porteuse d'une idéologie unifiée autour du changement individuel et collectif, intégrant des ressources extérieures au domaine des psychothérapies, dont celles, empruntées à des « sagesse » orientales, répondant à l'attrait pour une certaine mystique psychologique⁵¹².

L'essoufflement de la tentative de constituer un système articulant une portée thérapeutique à une dimension extra-thérapeutique tournée vers le changement de l'individu et du monde, a vu le mouvement humaniste se décomposer en pratiques beaucoup plus pragmatiques, rompant avec l'idée de l'opposition aux valeurs

⁵¹¹ « Radioscopie de la psychologie humaniste », in D. Friedmann, E. Lambert (dir.), *Thérapies de l'âme*, op.cit., p. 81. Rappelons-le, la psychologie humaniste est un mouvement fondé par A. Maslow, l'inventeur de la théorie fameuse de la « pyramide des besoins », dans les années 1960 aux Etats-Unis, qui croise notamment psychologie existentielle, gestalt-thérapie, analyse transactionnelle. La psychologie humaniste est l'un des principaux courants dans lequel puisent de nombreuses méthodes et pratiques psychologiques de développement personnel, dont celles qui sont proposées aujourd'hui par *Psychologies magazine*.

⁵¹² Ceci participe pleinement selon M. Otero à la dimension contestataire de la mouvance « humaniste-existentielle » - telle qu'elle s'est développée au Québec - qui dépasse alors largement le domaine de l'intervention psychosociale : ainsi des parallèles établis par les acteurs entre l'enseignement humaniste et un modèle d'enseignement spirituel inspiré par les sagesse et les maîtres orientaux ; « L'aggiornamento de l'humanisme thérapeutique », *Les règles de l'individualité contemporaine. Santé mentale et société*, Laval, PUL, 2003, pp. 129-177.

d' « intégration⁵¹³ » portées par les institutions sociales. Il s'agit dès lors de redéfinir l'idéal même de changement⁵¹⁴, mais aussi de défendre une certaine efficacité thérapeutique s'accordant à une demande de mieux-être dans un temps court.

Ce pragmatisme caractérise, en premier lieu, la politique éditoriale de *Psychologies magazine* qui unifie l'orientation des diverses pratiques psys autour de l'objectif de « mieux-vivre » individuel. Régulièrement mobilisées, au même titre que les « psychothérapies », les pratiques de « développement personnel », également issues de la psychologie humaniste, ont fait l'objet d'un « guide » pratique édité par le magazine⁵¹⁵. A l'instar du guide paru précédemment sur les psychothérapies, il s'agit d'un « banc d'essai » qui permettrait au lecteur d' « évaluer ses besoins » et de trouver la méthode la mieux adaptée.

Dès sa relance en 1997, l'un des enjeux pour *Psychologies magazine* a été de contribuer à la rénovation de l'image de cette mouvance du développement personnel pour l'adapter à une demande large d'un nouveau type de « changement ». Défini comme une « affaire entre soi et soi », le développement personnel est banalisé et présenté comme une démarche quasiment naturelle :

⁵¹³ Comme le souligne M. Otero, les pratiques humanistes s'élevaient, conformément aux valeurs de la contre-culture, contre les thérapies officielles desservant l'intégration et l'adaptation "à tout prix" de l'individu au système.

⁵¹⁴ Sur cette question, il est intéressant ici d'évoquer l' « Espace du possible », devenu davantage connu du grand public, à ses dépens, par le roman très médiatisé de Michel Houellebecq, *Les particules élémentaires*, paru en 1998. Dans un style cynique et provocateur, celui-ci avait caricaturé ce haut lieu du développement personnel en décrivant l'errance d'individus en mal de d'aventures sexuelles pratiquant une sorte de sous-spiritualité. A la suite d'une plainte de l'association, l'auteur a été contraint de ne plus directement nommer l'Espace du possible (qui sera par la suite volontairement mal dissimulé sous l'appellation « Lieu du changement »). Il est surtout intéressant ici de mentionner quelques évolutions concernant les pratiques proposées dans ce lieu : crée en 1977 d'une ambition d'utopie sociale et culturelle qui privilégiait les expériences de groupes, mobilisant diverses méthodes psychologiques alternatives et spirituelles, le directeur Yves Donnars met l'accent aujourd'hui sur la « construction personnelle » via la créativité artistique. Parallèlement, une charte interne limite les « activités les plus expérimentales » : ces activités sont celles qui encourageaient le plus l'expressivité et la décharge émotionnelle « thérapeutique » au sein d'un groupe, comme le *rebirth*, qui n'y est donc plus pratiqué. Nous pouvons renvoyer au site de l'association, <http://www.jardiner-ses-possibles.org/>

⁵¹⁵ *Le guide du développement personnel. 140 pages pour s'épanouir*, *Psychologies magazine*, hors-série, n°6, octobre-novembre 2005.

« nous faisons du développement personnel sans le savoir. Tous les jours. Chaque fois que nous réfléchissons à notre comportement, chaque fois que nous tentons d'améliorer notre relation à l'autre, chaque fois que nous luttons contre le stress.⁵¹⁶»

La volonté de légitimation du développement personnel auprès du grand public marque fortement le discours du directeur de *Psychologies magazine*. Ce dernier insiste ainsi sur les évolutions dont aurait bénéficié le mouvement, qui aurait pris des « formes extrêmes et folkloriques », et qui prendrait aujourd'hui des « formes plus acceptables »⁵¹⁷. Pour lui, cette transformation aurait été facilitée par le passage de notre société à une « ère de prospérité » qui surviendrait après le dépassement des « problèmes collectifs » et de « deux mille ans de terrorisme chrétien » qui auraient rendu le « moi haïssable ». En outre, invalidant la critique d'une déviance « narcissique » communément attribuée au développement personnel – et pouvant dès lors constituer un frein à son expansion –, il affirme croire au contraire à l'émergence d'une « éthique » conciliant « estime de soi » et « souci de l'autre ».

Alors que la précarité des trajectoires individuelles est une réalité qui s'est socialement imposée, et que le sentiment d'« insécurité » se manifeste de plus en plus fortement depuis une dizaine d'années, *Psychologies magazine* est resté très constant en continuant de soutenir une culture de l'individualisme optimiste, à distance de l'actualité sociale. J.-L. Servan-Schreiber reconnaît toutefois l'existence d'un phénomène de « stress » qui viendrait d'« un sentiment de vivre dans une société de plus en plus précaire » et engendrerait une « peur du futur ». Mais, parallèlement, il justifie le succès de son magazine en soutenant que la « peur du changement » ne serait pas « généralisée », car la recherche d'un nouveau type de progrès s'imposerait, véhiculant des valeurs post-matérialistes :

« A défaut de nouveaux progrès matériels, nos lecteurs, en avance sur l'opinion, sont à la recherche d'une nouvelle forme de progrès, celle de leur bien-être intérieur, relationnel et

⁵¹⁶ J.L. Servan-Schreiber, « L'aventure intérieure vous attend », *Le Guide du développement personnel*, op. cit., p. 4.

⁵¹⁷ « Moi d'abord. Les nouvelles clés de la confiance en soi », *L'Express*, 22 février 2001.

existentiel. Ils ont compris que ce progrès-là était plus accessible qu'une amélioration matérielle, car il dépend surtout d'eux-mêmes. Ils pensent pouvoir l'atteindre par un travail personnel pour s'adapter à ce qui leur arrive. Loin d'être un pis-aller, cette nouvelle approche du progrès a toutes les chances d'être plus gratifiante et plus efficace, en fait plus moderne. Le nombre de ceux qui l'ont compris et le mettent en pratique s'accroît constamment.⁵¹⁸»

L'idéal de « changement » est préservé grâce à sa reformulation dans un registre du progrès individuel promu par le développement personnel. Dès lors, ce progrès suppose une véritable volonté de se consacrer activement à sa propre transformation. C'est par la « prise de contrôle » de sa vie que pourrait s'amorcer le processus de « libération » menant à l'« accomplissement » individuel, c'est-à-dire au fait d'être « plus pleinement soi-même ». Aussi, le développement personnel serait-il une « aventure » ouverte à chacun pour « devenir le héros de sa propre vie »...à condition d'utiliser les bons « outils ».

VII.1.2 Les pratiques privilégiées par *Psychologies magazine* : développement personnel « à la carte » et objectif unitaire de la transformation de soi

L'une des grandes caractéristiques du développement personnel reste, comme à ses débuts, l'éclectisme pratique. Toutefois, nous pouvons constater que la diversité de ses méthodes est traversée par des axes centraux définissant le cœur du projet du développement personnel. L'un de ces axes correspond à l'idéal de croissance et d'élévation intérieure comme nouvel horizon de sens pour l'individu d'aujourd'hui:

« L'individu occidental contemporain, le plus souvent bien nourri et en partie sécurisé dans sa vie matérielle, doit accroître ses connaissances, développer ses valeurs, ou créer de la beauté pour se sentir accompli et pleinement soi-même. les techniques de développement

⁵¹⁸ J.-L. Servan-Schreiber, « Le progrès nous appartient », *Psychologies magazine*, n°238, février 2005, p. 7.

personnel s'engouffrent dans cette brèche. Si toutes visent la connaissance de soi, l'autonomie et le développement de ses potentiels, chaque technique propose cependant des voies différentes pour y accéder. La respiration holotropique ou le yoga vous font passer par le corps ; la PNL ou la pensée positive modifieront vos habitudes mentales, alors que d'autres techniques jouent sur les émotions. La mouvance du développement personnel couvre en effet un large domaine, qui touche à la santé et au bien-être d'une part, et à la psychothérapie et à la spiritualité d'autre part : du massage de pieds à la récitation de mantras zen, tous les chemins sont permis.⁵¹⁹»

Face à la pluralité des pratiques de développement personnel venant alimenter cette conception du changement existentiel, la stratégie de *Psychologies magazine* est de refléter cette pluralité sur le modèle du « marché », mais aussi de tenter de l'organiser en valorisant les atouts qui seraient propres à chaque méthode.

Le premier grand groupe de pratiques mobilisées correspond aux méthodes phares de la psychologie humaniste – gestalt-thérapie, bioénergie, analyse transactionnelle, PNL -, qui sont également classifiées par *Psychologies magazine* parmi les « psychothérapies ». Ce cas de figure nous renvoie au fait que la construction d'un domaine de l'existentiel, dans lequel se réfugie la question du « sens » et se redéfinit la « vie bonne », renvoie au floutage de plusieurs frontières entre des domaines auparavant bien distincts : ici, c'est la frontière séparant la démarche thérapeutique pour répondre à un mal-être, d'une démarche positive d'amélioration de soi qui apparaît flottante. Si bien que ces pratiques apparaissent polyvalentes : ainsi le recours à la gestalt-thérapie⁵²⁰ permettrait de répondre très précisément au manque d'« estime de soi ». Simultanément, cette pratique est définie comme une approche « holistique », donc avec une portée dépassant largement le

⁵¹⁹ « Le guide du développement personnel », *op.cit.*, p. 9.

⁵²⁰ Fondée dans les années 1950 aux Etats-Unis, par Friedrich Perls, Laura Perls et Paul Goodman. Au croisement de la psychanalyse, de la phénoménologie et de la philosophie existentielle, la gestalt propose de voir la personne dans sa « totalité » et de réaliser l'« unité » dans l'instant présent en utilisant notamment le jeu de rôles et la mise en scène comme le psychodrame. Elle se pratique en groupe et en individuel. La gestalt-thérapie est devenue l'une des psychothérapies humanistes les mieux représentées dans le champ psy et les mieux organisées. Plusieurs instituts sont en concurrence, qui forment les futurs thérapeutes à la gestalt par cycles étalés sur plusieurs années (jusqu'à 5 ans de formation) : l'Ecole Parisienne de Gestalt (EPG), l'Institut Français de Gestalt-Thérapie (IFGT), et la Société Française de Gestalt

niveau strictement thérapeutique, intégrant des notions passerelles entre le psy et le spirituel-existential : elle pourrait ainsi faire accéder la personne à une « vision globale » d'elle-même, ainsi qu'à la prise de conscience de son « unité » profonde. Ce mouvement, allant de la résolution d'une problématique psychologique circonscrite à une promesse de transformation globale de l'individu, s'applique aussi à des méthodologies assez nouvelles, encore plus éloignées des approches thérapeutiques orthodoxes⁵²¹. Le « relooking⁵²² » ou « gestion de son image » pourrait, à l'instar de la gestalt-thérapie, renforcer l'« estime de soi » grâce à des modifications de l'apparence extérieure – de l'habillement vestimentaire, de la coiffure, du maquillage, etc. -, mais aussi permettre d'atteindre un « équilibre » entre ses aspirations « profondes » et les obligations de la vie sociale. Le « coaching » est aussi une pratique en pleine essor, disposant d'une « boîte à outils » issues des pratiques psychothérapeutiques humanistes⁵²³, revendiquant un champ d'intervention très large. Baptisée la « thérapie du bien-portant », le coaching a pour principe de mettre en avant l'individu comme étant l'entrepreneur de sa propre progression. Ainsi, le coach se présenterait comme un guide spécialisé dans l'accompagnement individuel, d'où le terme de « *lifecoach* ». Tout en posant la question de sa légitimité⁵²⁴, *Psychologies* interroge : « des coachs pour apprendre à vivre ?⁵²⁵ ». Or, cette question est bien significative car elle soulève l'une des dimensions fondamentales du développement personnel : l'idée de la responsabilité face à sa propre « croissance » s'accompagne

⁵²¹ Elles peuvent toutefois en tant que « méthodologies » ou « techniques » être mobilisées par les différentes psychothérapies humanistes. En revanche, elles s'inscrivent tout à fait à l'extérieur du champ psychothérapeutique qui conserve des liens pratiques et théoriques avec la psychanalyse.

⁵²² Cette approche se focalise sur la question de l'apparence et de ce que cette apparence renverrait à l'extérieur afin de conduire l'individu à retrouver une « authenticité » en réduisant l'écart entre sa personnalité « réelle » et son « image ».

⁵²³ Certaines notions basiques issues de la psychanalyse peuvent même être mobilisées ; Cf. Xavier de la Vega, « Enquête sur le coaching », *Sciences Humaines*, n°165, novembre 2005, pp. 18-25.

⁵²⁴ Le coaching est critiqué par des psychothérapeutes car il s'agit d'une « appellation non contrôlée » qui n'est pas exclusivement pratiquée par des psychothérapeutes « certifiés » ; or, *Psychologies* se range le plus souvent du côté de l'opinion des psychothérapeutes humanistes appartenant aux principales écoles de formation en psychothérapie. Ainsi, le cas du coaching montre qu'il peut s'affirmer aujourd'hui des tensions entre psychothérapie et développement personnel, alors même que leur histoire et leurs références se recoupent largement. Ces tensions relèvent en partie de l'intensification de la concurrence entre les diverses pratiques répondant à la recherche de « mieux-vivre ».

⁵²⁵ *Le guide du développement personnel*, op.cit., pp. 28-32.

toujours d'un cadrage et d'une orientation qui balisent le processus de changement existentiel.

Un certain nivellement est ainsi favorisé par la manière dont *Psychologies magazine* introduit les pratiques de développement personnel. Sur un plan formel, il est certain que cette politique coïncide avec la tendance du « marché » actuel des ressources symboliques à placer les « besoins » à un niveau supérieur aux offres, qui devraient ainsi s'adapter aux premiers. Mais sur le fond, ce nivellement est rendu possible par les va-et-vient entre le principe d'une modification d'une disposition psychologique particulière et celui de la transformation générale, dont le but ultime serait l'unification des différents aspects de la personne.

Cette perspective est véhiculée par la tendance du développement personnel appelée « body-mind⁵²⁶ », car cherchant à associer un travail sur le corps et sur l'esprit, à l'instar de nombreuses pratiques psycho-spirituelles⁵²⁷ :

« Aujourd'hui, c'est la combinaison "body-mind" qui semble la plus porteuse d'avenir : techniques de massages incluant un travail verbal, comme le sensitive gestalt massage, ou séances d'art-thérapie ou de créativité débutant par un travail corporel ouvrent de nouvelles perspectives dans les ateliers. Y. Michel [directeur de la maison d'édition Le souffle d'or] confirme cette émergence de passerelles, y compris entre praticiens jadis ennemis. "On voit aujourd'hui des animateurs de stages sur le féminin/masculin qui encouragent leurs clients à faire une analyse, et même des psychanalystes se former au rêve éveillé ou au taï-chi ! »⁵²⁸.

Aussi la mobilisation, sous différentes modalités, du corps, semble-telle venir répondre à l'aspiration à l'unification de soi tout en présentant un caractère accessible et efficace- ne serait-ce que parce-qu'elle permettrait de lever des « blocages ». C'est pourquoi *Psychologies magazine* intègre dans le développement personnel des

⁵²⁶ C'est une tendance dont L. Woodhead et P. Heelas repèrent comme étant au cœur de ce qu'ils appellent la « culture subjective du bien-être » en Angleterre ; *The Spiritual Revolution. Why Religion is giving way to Spirituality*, Malden, Oxford, Carlton, Blackwell Publishing, 2005.

⁵²⁷ Qui sont issues très majoritairement des religions orientales ; Cf. F. Champion, « Thérapies et nouvelles spiritualités », *Les sagesses actuelles*, Sciences Humaines, n°106, juin 2000.

⁵²⁸ « Le guide du développement personnel », *op.cit.*, pp. 9-10.

thérapies alternatives comme la sophrologie, qui propose de « guérir » certaines souffrances physiques et psychologiques, tout en croisant la spiritualité par un travail sur les « énergies », par l'obtention d' « états modifiés de conscience » et l'intégration de pratiques orientales.

« Inspirée de l'hypnose et de disciplines orientales telles que le yoga ou le zen, la sophrologie est une méthode de relaxation de type dynamique qui a pour objectif de transformer nos angoisses ou phobies en pensées positives. Cette pratique psychocorporelle s'appuie essentiellement sur la détente physique, obtenue grâce à des exercices de respiration, et la visualisation d'images apaisantes.⁵²⁹ »

Si des pratiques spirituelles empruntées aux religions orientales peuvent être mobilisées en tant que ressources s'intégrant à une méthode originale, elles peuvent également être, comme telles, considérées comme pratiques de développement personnel à part entière⁵³⁰. En effet, la « spiritualité » est pour *Psychologies magazine* une expérience qui s'intègre au cheminement de connaissance de soi, en permettant notamment d'expérimenter une « communion intérieure » dans un contexte où les individus seraient « harcelés par mille injonctions extérieures » et « sommés de [se] plier aux rythmes d'un monde trépidant »⁵³¹. Au premier plan sont mobilisés la « méditation », le « zen » et le « yoga ». La description synthétique de ces pratiques est accompagnée de courts témoignages de figures de la spiritualité : Gilles Farcet, le disciple d'Arnaud Desjardin et Ysé Tardan-Masquelier⁵³², spécialiste du Yoga, qui commentent la « voie du lâcher-prise » :

⁵²⁹ « La sophrologie », présentation sur le site de *Psychologies* consacré entièrement aux « thérapies », <http://quelpsy.psychologies.com/therapies.cfm/therapie/147/0/Sophrologie.htm>

⁵³⁰ Là encore, *Psychologies magazine* est fidèle aux principes de la psychologie humaniste : le père de la philosophie humaniste, Abraham Maslow, avait illustré le processus de développement de l'individu par une « pyramide des besoins » figurant l'ensemble des « besoins naturels » de l'homme, dont la base correspond aux besoins les plus basiques nécessaires à sa survie et le sommet à la spiritualité.

⁵³¹ « La spiritualité. L'éveil de la conscience », *Le guide du développement personnel*, *op. cit.*, pp. 122-129.

⁵³² Ysé Tardan-Masquelier est universitaire mais aussi pratiquante du Yoga. Rappelons qu'elle écrit des chroniques pour *Le Monde des Religions*.

« A la fin des années 1970, des maîtres hindouistes montraient à leurs disciples occidentaux comment laisser de côté leur volonté de contrôle et leurs désirs égotistes afin d'apprendre peu à peu à accepter les événements, heureux ou malheureux, qui se présentaient à eux. Une reddition tactique en somme [...] "ce n'est pas une attitude fataliste, explique l'écrivain Gilles Farcet, spécialiste des traditions spirituelles. Si je reconnais que je n'ai que peu de maîtrise sur cette grande chaîne des causes à effets qui composent la vie, je peux en revanche toujours agir dans l'instant présent. Quand je lâche sur ma volonté et que j'admets mon impuissance, mon horizon s'ouvre." Ysé Tardan-Masquelier, initiée au sanskrit et spécialiste du yoga, rappelle que si l'on se réfère aux textes sacrés, lâcher prise signifie « se déposer ». Pour elle, le lâcher prise débute dans le corps.⁵³³ »

Enfin, une pratique plus extrême, le chamanisme, est aussi présentée comme une voie pour « restaurer l'harmonie au sein de l'individu » : cette pratique de transe est à notre connaissance la seule voie de type magico-religieux à laquelle *Psychologies magazine* donne une visibilité⁵³⁴. En effet, comme nous l'avons déjà explicité, les ressources psycho-spirituelles sont investies d'une légitimité supérieure aux ressources magiques et ésotériques considérées aux marges de la spiritualité. C'est pourquoi le chamanisme bénéficie d'un statut particulier, pouvant s'expliquer par la légitimité dont il bénéficie en tant que religion historique reconnue, ainsi que par la diffusion assez large dont le « néo-chamanisme » bénéficie dans des milieux divers, dont celui des psychothérapies⁵³⁵.

Bien qu'appréhendées comme ouvrant l'accès à un niveau d'expérience supérieur, il est toujours prêté à ces pratiques la capacité à résoudre des problématiques ordinaires. Le yoga tout en pouvant « éveiller à la sagesse, à l'union avec l'univers et les autres, à l'accomplissement intérieur » pourrait agir comme « antistress » et améliorer l'« hygiène de vie ». Le zen pourrait être pratiqué pour

⁵³³ « La voie du lâcher-prise », *Le guide du développement personnel, op. cit.*, pp. 124-125.

⁵³⁴ Il faut toutefois souligner que le chamanisme est reconnu comme grande tradition religieuse, étudiée comme telle par les spécialistes des religions. Toutefois, les références qui peuvent être faites à cette religion dans les réseaux spirituels contemporains renvoient à un « néo-chamanisme » qui avait été véhiculé notamment par le Nouvel Âge.

⁵³⁵ L'un des ouvrages illustrant ce courant est celui du psychanalyste Didier Dumas, *Soigner l'âme et le corps*, Albin Michel, 2002. D. Dumas se réclame de l'héritage de F. Dolto (qui a préfacé son premier livre), mais a redéfini sa démarche à l'extérieur de l'orthodoxie psychanalytique, en intégrant des références magico-religieuses à l'approche thérapeutique.

améliorer la « gestion du temps⁵³⁶ » ; il n'est pas suggéré alors de s'immerger dans sa tradition, mais de l'adopter comme exercice psycho-corporel afin de se recentrer sur l' « ici et maintenant » et d'évacuer les pensées « encombrantes ». Quand au « prises de conscience » auxquelles conduiraient la pratique du chamanisme, elles n'auraient de valeur qu'une fois intégrées à « la vie quotidienne » : c'est pourquoi *Psychologies magazine* recommande cette expérience à des « personnes équilibrées en quête de connaissance ».

Dans leur ensemble donc, ces pratiques spirituelles sont avant tout mobilisées en tant qu'elles peuvent être accessibles sans connaissance spécifique préalable ou implication particulière dans une tradition. Cette perspective repose sur une conception du changement individuel comme un idéal qui se suffit à lui-même, car dés-inscrit d'un réseau de croyances religieuses. D'où l'attrait pour des pratiques spirituelles épurées que la méditation illustre le mieux :

« le voyage offert par la méditation s'expérimente sans norme, et se vit dans l'intimité avec soi-même. En cela, il semble bien être un instrument de liberté.⁵³⁷ »

VII.2 Le développement personnel, porteur de symbolisations de l'existence en « libre accès »

La politique de démocratisation de la culture du développement personnel défendue par *Psychologies magazine* favorise un élargissement du champ d'application des méthodes visant le mieux-être vers un domaine de l'existential. Nous

⁵³⁶ Le « temps » est un thème récurrent dans *Psychologies*. Avec le développement de modes de vie très actifs et l'expression de ressentis liés au « stress », s'affirme la demande d'une maîtrise supplémentaire du temps qui devrait ainsi contribuer au mieux-vivre. Citons notamment le livre publié par Jean-Louis Servan-Schreiber, *Contre le stress. Le nouvel art du temps*, Paris, Albin Michel, 2000 ; cet ouvrage se veut pratique, en donnant une série de conseils simples destinés à transformer la « gestion » individuelle du temps.

⁵³⁷ *Le guide du développement personnel, op. cit.*, p. 126.

proposons dès à présent d'analyser très précisément, au travers de la « méthode » prônée par Jacques Salomé, comment peuvent être importés des signifiants religieux dans une psychologie ayant pour vocation première l'amélioration de la vie ordinaire.

VII.2.1 L'apprentissage communicationnel et relationnel : un premier niveau de transformation de la vie ordinaire

Jacques Salomé est une figure phare de *Psychologies magazine*, de *Nouvelles Clés* et des éditions Albin Michel. Il est présenté, sur le site internet officiel qui lui est consacré⁵³⁸, comme un « éveilleur de conscience », « un archéologue des histoires intimes », un « passeur de vie » ou encore un « jardinier des relations humaines »⁵³⁹. Il se définit aussi lui-même comme « psychosociologue » car ne « séparant jamais le champ intérieur de l'être humain de son champ d'application extérieur »⁵⁴⁰. Sa méthode de « communication en santé⁵⁴¹ » prétend s'appliquer aussi bien dans le cadre de l'entreprise, de l'école que de la vie intime⁵⁴². Son corpus théorico-pratique syncrétique s'inscrit dans le domaine des psychologies parallèles⁵⁴³ tournées vers un développement personnel global. Toutefois, J. Salomé ne se définit pas lui-même comme hétérodoxe, mais plutôt comme un précurseur, dont les approches devraient à

⁵³⁸ www.j-salome.com

⁵³⁹ Cf. annexe 7.3.

⁵⁴⁰ J. Salomé a également passé dans les années 1970 un diplôme en psychiatrie sociale à l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Il a été chargé de cours pendant quinze ans à l'Université de Lille III.

⁵⁴¹ Parmi les livres expliquant le bien-communiquer figurent *Papa, maman, écoutez-moi vraiment*, *T'es toi quand tu parles*, *Heureux qui communique*, *C'est comme ça, ne discute pas*, *Pour ne plus vivre sur la planète Taïre*, *Si on se parlait*, publiés chez Albin Michel en 1989, 1992, 1993, 1996, 1997 et aux éditions Jouvence en 2003.

⁵⁴² Cette sphère de l'intime fait également l'objet de ses nombreux ouvrages qui déclinent les thèmes de l'« amour » et de la « tendresse » au sein du couple conjugal. Parmi eux ; *Je m'appelle toi*, *En amour l'avenir vient de loin*, *Bonjour tendresse*, *Je croyais qu'il suffisait de t'aimer*, *Jamais seuls ensemble*, *Ecrire l'amour*, *Inventer la tendresse*, publiés chez Albin Michel en 1979, 1993, 1996, 1992, 2003, aux Editions de l'Homme en 1995, Dervy en 2003 et Bachari en 2006.

⁵⁴³ Nous qualifions ici de « parallèles » les psychologies qui s'inscrivent complètement à l'extérieur de la psychiatrie, de la psychanalyse, mais aussi des diverses psychothérapies humanistes.

ses yeux être enseignées à l'école et à l'université. Il réplique ici à un journaliste lui demandant s'il est « vexé de ne pas être lu en faculté » :

« C'est tout à fait vrai. Mais deux chercheurs qui travaillent sur mon œuvre m'ont dit que j'avais le don de rendre simple des choses complexes, alors que les universitaires rendent compliquées des choses déjà complexes.⁵⁴⁴ »

Adressés au grand public, diffusés internationalement⁵⁴⁵, ses livres se présentent sous la forme d'essais pratiques, de romans, de contes ou encore de poèmes. Tous sont des ouvrages de psychologie appliquée qui utilisent un vocabulaire simple et imagé, usant de métaphores empruntant au vocable de la nature, des affects et des émotions, à l'hygiène et la santé physique, ainsi qu'à la spiritualité. Ses thèmes d'application sont « la relation à soi-même », « la relation de couple », « la relation parent-enfant », « les relations dans l'école », « la relation à la maladie », « les relations dans l'entreprise ».

C'est dans les années 1970, alors qu'il est éducateur, que J. Salomé découvre au Canada le courant émergent de la psychologie humaniste : il se forme aux nouvelles approches thérapeutiques psycho-corporelles telle que le *rebirth*, la bioénergie et le psychodrame. En France, il appliquera ces pratiques en tant que « formateur en relations humaines », avant de diffuser sa propre méthode et d'y consacrer livres, conférences et stages. Un institut et des centres de formation sont également consacrés à son « enseignement », et disent s'adresser aux professionnels exerçant dans les ressources humaines et dans la « relation d'aide⁵⁴⁶ », ainsi qu'aux particuliers dont les

⁵⁴⁴ « J'avais peur de devenir un ayatollah », *L'illustré*, Lausanne, 6 octobre 1999.

⁵⁴⁵ En dix-sept langues. Tous ses livres parus chez A. Michel ont été réédités, avec des tirages qui s'élèvent jusqu'à 350.000 exemplaires. En totalité, plus de trois millions d'exemplaires des livres de J. Salomé ont été vendus.

⁵⁴⁶ J. Salomé est l'auteur de *Relation d'aide et formation à l'entretien. La relation d'accompagnement sans dépendance*, Presses Universitaires du Septentrion, 2003. Ce livre dit s'adresser aux médecins, psychologues, travailleurs sociaux et personnels de santé.

motivations sont strictement privées ou qui souhaitent devenir des praticiens de la méthode J. Salomé⁵⁴⁷.

L'enseignement « communicationnel » de J. Salomé est basé sur des méthodes présentées sous forme de schémas simples. Il recourt à des acronymes pour nommer les différentes configurations relationnelles qu'il aurait analysées grâce à sa longue expérience des relations humaines : or, ceci est le moyen privilégié d'introduire, dans le vocable psychologique de base, des signifiants religieux. Ainsi, sa méthode renvoie directement à la valeur chrétienne de l'espérance : baptisée « Espere », elle signifie « Énergie Spécifique Pour une Écologie Relationnelle Essentielle ». Chaque méthode est destinée à être appliquée de façon très concrète dans une situation donnée : pour J. Salomé toutes sortes de problématiques entre les individus ou dans le rapport à soi-même relèvent de difficultés relationnelles, d'où l'extension d'« Espere » à l'ensemble de l'expérience sociale et privée. Cette méthode est présentée sous la forme d'un schéma simple qui donne les « règles d'hygiène relationnelle » fondamentales, les « outils favorisateurs » et les « concepts structurants » du bien-communiquer. La schématisation figure un système général de causalité engendré par la structure communicationnelle que l'individu mobiliserait. Ainsi, la méthode J. Salomé permettrait-elle d'éviter les relations dites « toxiques », « polluantes », ou encore « énergivores », et de développer les relations bonnes pour l'« amour » et l'« estime » de soi :

Nous recevons deux types de messages. Les premiers sont les messages positifs. Quand nous savons les accueillir, ils entretiennent la vie en nous et sont "énergétigènes", c'est-à-dire qu'ils engendrent de l'énergie et renforcent l'estime de soi. Les seconds sont des messages négatifs, qui sont de véritables toxines. Quand ils pénètrent en nous, ils sont "énergivores", ils dévorent nos énergies et entraînent le doute, la non-confiance, le non-amour de soi (...) Faire passer ses propres désirs avant de se laisser imposer ceux de la personne

⁵⁴⁷ Environ 65.000 personnes ont été formées à la méthode J. Salomé. L'acquisition du statut d'animateur requiert 50 journées de formation (cycles d'ateliers), un stage pratique de 80 heures, la participation à 12 journées de supervision et la rédaction d'un mémoire. Il est également demandé d'avoir fait ou d'être en cours de thérapie personnelle. Le coût total de la formation pour les particuliers s'élèvent à 5400 euros, à 9150 euros pour les stagiaires pris en charge par une entreprise.

toxique. Il est obligatoire de se protéger(...)Ne pas le faire c'est comme oublier de se laver les dents. J'insiste sur ce point, parce que se laver les dents est une invention récente, quarante ans à peine. Ces règles d'hygiène relationnelle sont plus récentes, mais il s'agit d'hygiène de vie.⁵⁴⁸»

La méthode est ainsi présentée comme une « ordonnance relationnelle » permettant de rétablir une « communication en santé ». Les principes en sont rappelés dans tous ces ouvrages, parfois sous forme de « fiches techniques » :

« Parler à l'autre, éviter de parler sur l'autre ; ne plus accepter de laisser l'autre parler sur moi

Prendre conscience que nous émettons : des messages cadeaux (énergie ; amour ; vivance) ; des messages de violence (blessure ; souffrance, dévitalisation)

Favoriser l'accès au ressenti en permettant le partage du vécu

Accepter de passer du réactionnel au relationnel, de l'opposition à l'apposition

Dépasser l'affrontement pour privilégier la confrontation (confirmation ; affirmation ; positionnement à partir de ses valeurs)

Entendre que l'émotion est le langage du retentissement ou de la résonance

Renoncer à la recherche d'approbation pour prendre le risque de la différenciation

Ne plus confondre le sujet et l'objet (celui qui parle/de dont on parle)

S'appuyer sur la triangulation (l'autre ; moi ; la relation).⁵⁴⁹ »

A ce système est opposé le système « Sappe », signifiant : « *S comme sourd, A comme aveugle, P comme pervers/pernicieux et E comme énergivore* ». *Il s'agit du système* qui dominerait aujourd'hui les relations humaines : il se distinguerait par la prépondérance des « injonctions, menaces, dévalorisations, disqualifications, culpabilisations et du chantage ». En se reportant à ces schémas, chacun pourrait rapidement identifier le type de configuration relationnelle dans lequel il s'inscrit, dans ses échanges avec autrui, qu'il s'agisse du cadre professionnel ou intime. Tout en déclinant les principes de sa méthode aux thématiques diverses qui font l'objet de ses livres, il énonce des situations concrètes dans lesquelles les lecteurs pourraient se

⁵⁴⁸ « Amour, boulot, famille. Comment éviter les relations toxiques ? », *Elle*, 1999, dossier de presse Albin Michel.

⁵⁴⁹ La méthode ESPERE est également présentée sur le site internet officiel de J.Salomé.

reconnaître. Il exprime ici une recommandation pratique pour mieux cultiver la « tendresse » :

« [...]ce sont des moments (séparations et retrouvailles) qui colorent la qualité d'une journée... et font la différence. Je vous invite réellement à faire cela si vous le pouvez ou si vous le souhaitez. Par exemple, quand vous embrasserez quelqu'un, prenez le temps de vous arrêter. Combien je vois de baisers qui n'arrivent pas. Je vois deux personnes qui s'approchent et qui se manquent, qui tentent une accolade ou un baiser et qui se perdra dans le vide.⁵⁵⁰ »

Cette pédagogie relationnelle, qui balise la manière de bien-vivre en transformant les échanges ordinaires, met parallèlement très en avant la « responsabilité » de chacun face à la qualité de son existence. L'individu est appelé à transformer les rapports d' « aliénation » ou d' « assujettissement » qui entravent son épanouissement normal: cette démarche révèle une rationalisation très forte de l'accès à un bien-vivre, mais aussi une simplification de cette aspiration même, dont dépendrait le fait d'intégrer des comportements bien précis. De fait, J. Salomé se vante d'échapper à la complexité qui caractériserait les approches classiques du psychisme. La volonté d'être très accessible et de donner des orientations concrètes pour améliorer l'existence constitue-là une convergence essentielle avec la politique de *Psychologies magazine*. Son directeur dit de J. Salomé :

« Jacques Salomé est un humaniste pragmatique. A une époque où les discours psy s'entrecroisent dans la confusion, il a su se concentrer sur l'essentiel : la relation entre les êtres. Il ne théorise pas, il explique. C'est pour cela qu'il est compris et que ses conseils aident à mieux-vivre »⁵⁵¹.

Dans le guide *La psy mode d'emploi* édité par le magazine, la méthode Espere est classée parmi les méthodes qui seraient davantage orientées vers le « développement personnel », et qui aurait pour objectif de « rétablir un dialogue sain

⁵⁵⁰ *Apprivoiser la tendresse. L'amour crée la tendresse qui survit à l'amour*, Editions Jouvence, Genève, 1991, p. 82.

⁵⁵¹ Plaquette de présentation de Jacques Salomé par son éditeur Albin Michel.

et constructif au niveau conjugal, familial, scolaire ou professionnel »⁵⁵². Cette méthode a aussi fait l'objet d'un supplément⁵⁵³ qui la présente comme une pratique d' « affirmation de soi » distincte des psychothérapies :

« La méthode Espere suppose une mise en pratique suivie, mais repose avant tout sur une cohérence et une exigence envers soi-même plus qu'envers autrui. Ce n'est pas une thérapie, mais une pédagogie, applicable par tous, sans l'intervention d'un tiers. La communication relationnelle peut en effet s'apprendre. Il appartient à chacun de commencer là où il est, là où il en est. C'est en osant dire non à l'autre, en refusant de se conformer à l'image qu'il a de nous, en prenant le risque de se définir, que l'on apprend à se dire oui. »

VII.2.2 Des glissements vers la spiritualité : l'usage de « symbolisations » et de « rituels » pour ordonner l'existence

L'une des particularités de la méthode de Jacques Salomé est qu'elle est enseignée dans des réseaux religieux, notamment au «Forum 104», et ailleurs, grâce à des conférences, stages et ateliers organisés un peu partout en France : nous pouvons citer la conférence que J. Salomé a donné à Nîmes pour l'Enseignement Catholique du Gard, autour du thème « Estime de soi, estime de l'autre » (Janvier 2006) , ainsi que son intervention dans l'émission *Voix bouddhistes*, programmée par France 2, dans laquelle il a abordé le thème « Bouddhisme et communication »⁵⁵⁴. L'intérêt de J. Salomé pour le bouddhisme a été confirmé par la publication, à l'adresse du jeune public, de *L'enfant Bouddha*, où il est question de l'enfance du futur Bouddha, Siddhârta, du contexte familial ainsi que du cheminement intérieur qui l'auraient conduit à l'accomplissement spirituel.

⁵⁵² Hors-série, 2002, p. 85.

⁵⁵³ « Apprendre à mieux-communiquer. La méthode Salomé », *Psychologies magazine*, supplément au n°236, décembre 2004.

⁵⁵⁴ Albin Michel, collection jeunesse, Paris, 2005.

Il est également intéressant de mentionner que ses ouvrages sont référencés sur des sites chrétiens, dont l'un affirme :

« Ses contes invitent à mieux se respecter dans nos différences et nos similitudes, ils agrandissent notre espace intérieur⁵⁵⁵ ».

La méthode Espere est, en premier lieu, enseignée dans les instituts J. Salomé et au sein d'associations qui permettent d'entretenir et d'élargir les liens avec le public. Ainsi, le « Centre Adres »⁵⁵⁶ qui s'est constitué autour de son enseignement propose des ateliers au «Forum 104». Animés par une proche collaboratrice de J. Salomé, Aleth Naquet⁵⁵⁷, ils proposent une initiation aux thèmes abordés par celui-ci dans ses livres et à sa méthode. Ceux-ci sont répartis en plusieurs cycles ; « Etre parents aujourd'hui », « Renaître à la vie », « S'épanouir en communiquant », « Etre à l'écoute des langages de notre corps », « Vivre en couple aujourd'hui », « Etre à l'écoute de soi et de l'autre », « Etre un bon compagnon pour soi », « La symbolisation, outil de communication », « Améliorer ses relations professionnelles », « Vivre autrement ses relations familiales ».

Nous avons participé à ces ateliers au «Forum 104», ce qui nous a permis de voir comment était articulée une approche de psychologie élémentaire à des pratiques revisitées de « symbolisation » et de « ritualisation », permettant à la méthode Espere de prétendre à un champ d'application plus large que la résolution de problématiques relationnelles.

Ces ateliers ont lieu au «Forum 104» deux fois par mois et rassemblent une trentaine de personnes, majoritairement des femmes, âgées de 35 à 60 ans. Après avoir brièvement présenté la conception de J. Salomé sur un thème, et invité les personnes à

⁵⁵⁵ Site de spiritualité chrétienne animés par des particuliers : clubchrétien.free.fr

⁵⁵⁶ Plusieurs structures se sont ainsi mises en place : les « centres de formations » et un « institut » qui regroupe les praticiens formés à la méthode Espere.

⁵⁵⁷ A. Naquet a une formation de psychologue clinicienne (DESS de psychologie clinique), et a exercé comme « psychothérapeute ». Formée directement par Jacques Salomé, elle dirige depuis 1996 le centre Adres (Activités pour le Développement des Relations en Santé). Depuis 2002, elle est également présidente de l'institut Espere.

faire part de leur expérience personnelle⁵⁵⁸, A. Naquet introduit les schémas explicatifs et les outils élaborés par J. Salomé : la transmission orale de son enseignement se veut en parfaite continuité avec ses ouvrages dont les contenus sont retranscrits à la lettre. Cette conformité est d'autant plus exacte qu'à chaque thème correspond une « fiche technique » qui sert de grille explicative et se veut exhaustive.

Les participants sont incités à apprendre et à s'approprier les concepts de la méthode Espere et à communiquer avec les règles « relationnelles », l'animatrice prenant soin de les utiliser elle-même. Pour commencer à transformer sa manière de communiquer, il est recommandé de substituer à « l'injonction » la « suggestion », grâce à des formules telles que « je vous invite à » ; de même, celui qui prend la parole doit introduire son propos par « pour moi » ou « je crois que ». Cela permettrait de marquer la singularité de son ressenti et de ne pas « dicter » aux autres « sa vérité ». Il est proposé ensuite d'examiner une certaine configuration relationnelle, d'en dire les causes et les effets « destructeurs » sur l'individu, puis d'appliquer les règles de la méthode Espere pour la transformer positivement. Les « outils communicationnels » assureraient ainsi une fonction de « concrétisation » et de « symbolisation » d'un vécu menant à la « conscientisation » conduisant au changement.

Le « symbolique » est considéré ici comme une fonction nécessaire au bon développement psychologique de l'individu : il permettrait selon J. Salomé de se « réapproprier des énergies bloquées⁵⁵⁹ ». Il faut souligner que cet argument de la nécessité du symbolique s'accompagne d'un discours autour de son supposé délitement dans le monde contemporain et d'un manque individuel de ressources pour donner sens à l'expérience : en tant que tel, ce constat rejoint celui émanant de la sensibilité chrétienne libérale-progressive qui privilégie les approches du psychisme

⁵⁵⁸ Le but de cet enseignement au «Forum 104» est de faire connaître, grâce à quelques conférences reconduites chaque année, les bases de la méthode J. Salomé puis d'inviter les participants à approfondir leur pratique en allant dans un stage ou en intégrant un centre de formation. Si bien que les participants que nous avons rencontrés découvraient cette méthode, le fait qu'il s'agisse d'une initiation sur un temps limité ne permettant pas l'établissement d'une véritable dynamique de groupe. Ainsi, l'implication des participants consiste surtout à pratiquer les exercices « communicationnels » proposés par l'animatrice.

⁵⁵⁹ *Le courage d'être soi*, op. cit., p. 137.

mobilisant des ressources symboliques issues de la religion⁵⁶⁰. Mais, ici, le symbolique est appréhendé sans référence à une tradition, il est ainsi réhabilité dans une démarche se voulant pragmatique qui caractérise la *méthodologisation* de l'obtention d'un bien-vivre :

« Je m'en tiendrai pour ma part à dénoncer la rupture actuelle avec le symbolique, que ce soit dans les relations sociales ou dans l'éducation. Au cours du développement du petit de l'homme, la présence du symbolique me paraît vitale et essentielle, car il est pour l'enfant à la base de la relation au monde (...). J'inviterai chacun à se réconcilier avec le symbolique en m'intéressant tout particulièrement au lien qu'il entretient avec le langage et la communication. Je proposerai d'apprendre à la réintégrer dans la vie quotidienne, en redonnant un sens à des rituels ou en réinventant des pratiques symboliques singulières qui aident à ouvrir plus large, plus profond, l'espace de chacun avec les autres et avec lui-même.⁵⁶¹ »

Les « outils » qui sont proposés dans le cadre de l'enseignement de la méthode Espere sont le « bâton de parole », l'« écharpe relationnelle », la « visualisation externe », l'« acte symbolique », l'« actualisation » et la « confirmation ». Lors de chaque séance, l'animateur incite les participants à se servir de ces outils et à effectuer des actes pour traduire une expérience personnelle qui va pouvoir servir de modèle général⁵⁶².

L'« écharpe relationnelle » symboliserait les tiraillements résultant d'un désaccord ou d'une incompréhension entre les acteurs d'une relation : chacun tirant l'un des côtés de l'écharpe, celle-ci menace de se déchirer et de rompre le lien qui les rattache. L'utilisation de l'écharpe peut tout aussi bien servir à figurer le conflit dit « intra-personnel » signifiant le non-choix, c'est-à-dire l'absence d'affirmation de son désir réel. Le « bâton de parole » est dit être inspiré par des rituels « africains et amérindiens » : il autorise à prendre la parole et interdit aux autres de l'interrompre ce qui favoriserait ainsi davantage de respect et d'écoute entre les individus.

⁵⁶⁰ Nous l'avons vu au travers d'un courant psychanalytique enraciné dans le christianisme mais à distance de l'institution – dont participent des figures comme Marie Romanens et Marie Balmay.

⁵⁶¹ J. Salomé, « Pour une réhabilitation du symbolique », *Le courage d'être soi*, *op. cit.*, pp. 134-135.

⁵⁶² Nous avons enrichi nos propres observations au sein du «Forum 104» d'informations données par une personne ayant participé à un stage d'un week-end en juin 2003.

L'«actualisation» et la «confirmation» consistent à utiliser des formules qui valideraient la parole individuelle ainsi que la bonne réception du «message» envoyé par autrui.

La «visualisation externe» et l'«acte symbolique» serviraient à matérialiser une problématique en utilisant un support externe ou en la mettant en scène : par exemple, mettre à la maison des «bidons de colère», des «boîtes à tendresse», des «sacs à demande», etc. Pendant les stages sont organisés à partir de ces outils des «jeux de rôles», et des «rituels» sont prescrits individuellement, comme celui de prendre une poupée pour «choyer l'enfant qui est en soi».

Il serait réducteur de simplement qualifier cette psychologie en termes de vulgarisation ou de simplification, dont la prédilection pour le thème de la «communication» serait exemplaire. Et ce, car il s'y effectue des glissements de sens via des termes passerelles – tels que le «symbolique», la «conscientisation», l'«espérance», etc. -, qui l'écarte très fortement de la psychologie «classique», et plus particulièrement d'une psychologie s'en tenant simplement à être une psychologie «appliquée», qui elle, a des origines assez anciennes⁵⁶³.

Ces glissements de sens permettent au discours psychologique de s'attribuer une portée plus large que la résolution de problématique quotidienne et de passer du niveau purement pragmatique au niveau d'une psychologie existentielle légitimée par la référence à un leader charismatique.

⁵⁶³ Ainsi, comme le montre A. Ohayon, c'est dans les années trente – dans un contexte de forte crise sociale et économique -, que la psychologie qui se réclame de la science et la psychanalyse se cherche des domaines d'applications beaucoup plus vastes que ceux concernant la santé et la thérapie mentale que s'approprient la médecine: marquée à la fois par le catholicisme social et le marxisme, cette tendance de la psychologie s'oriente ainsi vers des questions telles que la «pédagogie», l'«éducation familiale» et la «vie quotidienne». Et, la «raison d'être» de cette «psychologie appliquée» est bien alors l'«efficacité» et l'«utilité». Voir «Psychologie et psychanalyse au risque des applications sociales», in *Psychologie et psychanalyse en France. L'impossible rencontre (1919-1969)*, Paris, La découverte, 1999, 2006, pp. 135-189 pour l'édition de poche.

Celle-ci repose sur tout d'abord sur la promesse de changement qui a pour ressort l'idée de la « conscientisation » comme cheminement vers une révélation personnelle. Or, ce cheminement, présenté comme strictement personnel et ne nécessitant pas de « tiers », est toutefois soumis à l'adoption d'un langage et de comportements dont le principe d'« efficacité » dépend de l'autorité conférée à J. Salomé.

VII.2.3 L'individu « héros » de sa propre vie et l'exemplarité du leader : la tension entre la volonté d'autonomie et la consécration de l'expertise existentielle

La construction de l'exemplarité de J. Salomé recouvre plusieurs aspects. Le premier correspond à la représentation de son enseignement comme étant unique et inspiré par son expérience personnelle. Ainsi, bien que ce dernier reconnaisse s'être formé dans le courant de la psychologie humaniste, il n'est jamais mentionné dans ses livres, ou dans les activités animées par ses collaborateurs, que sa propre méthode. La volonté de donner à cet enseignement un caractère unique passe en outre par l'adoption d'un vocable spécifique et de mots-clés qui mettent en sens des réalités ordinaires – termes tels que « reliances⁵⁶⁴ », « vivance », « énergétigènes »/« énergivores », etc. De même, chaque activité est rythmée par la lecture d'extraits de ses livres, appelés des « livres-ressources », et les animateurs incitent en permanence les participants à se reporter au corpus de J. Salomé pour s'orienter au quotidien : l'enseignement de la méthode est indissociable du renvoi à la *parole* du leader et de l'évocation de l'image charismatique et rassurante de J. Salomé.

⁵⁶⁴ La « reliance » désigne pour J. Salomé la réactivation via des exercices issus de sa méthode d'un événement passé et la mise en évidence des « mécanismes » affectifs sur lesquels il reposerait.

Simultanément le caractère exclusif qui est prêté à sa méthode s'accompagne d'un discours relativisant la prétention à détenir une vérité, et à accueillir ainsi la valeur post-moderne de l'anti-dogmatisme :

« Aujourd'hui, Jacques Salomé est plus soucieux de transmettre que de théoriser. S'il cherche à formaliser sa méthode, c'est plus dans un désir d'inscrire une trace et de modéliser la complexité du réel qu'il tente d'approcher, que pour définir un modèle sur le bien communiquer. Il garde une défiance circonspecte vis-à-vis des idéologies et des prophètes de la communication "parfaite" et des tenants du "bien-communiquer".⁵⁶⁵ »

Finalement, la critique des idéologues et des idéologies renforce le statut qui est donné à J. Salomé de « passeur de vie », au sens où cette critique en vient à lui prêter une humanité et une authenticité⁵⁶⁶ supplémentaires. Cette authenticité est ici fondée sur l'« imperfection » de l'homme J. Salomé, et sur la méfiance toute particulière qu'il aurait à l'égard des « gourous » et des mouvances spirituelles telles que le « Nouvel Âge » - un « bazar⁵⁶⁷ » dans lequel il dit ne pas se reconnaître⁵⁶⁸.

Contournant ainsi l'image de « gourou » qui évoque communément la prétention à la perfection, J. Salomé aime à évoquer régulièrement les « erreurs » qu'il aurait commises, tout particulièrement dans sa vie affective et dans l'éducation de ses enfants, ou encore à parler de sa « dominante paranoïde » qu'il aurait mis

⁵⁶⁵ Portrait de J. Salomé par Maryse Legrand, psychologue clinicienne, collaboratrice de J. Salomé, sur son site internet.

⁵⁶⁶ Ce critère de l'authenticité était déjà central chez des leaders de la nébuleuse mystique-ésotérique étudiée par F. Champion qui affirme que « leur succès tient toujours pour partie essentielle leur aptitude à se faire reconnaître comme authentiques » ; « La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains », in F. Champion, D. Hervieu-Léger (dir.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Centurion, 1990, p. 34.

⁵⁶⁷ « J'avais peur de devenir un ayatollah », *L'illustré*, Lausanne, 6 octobre 1999.

⁵⁶⁸ Son rapport au new age est en réalité plus ambigu : il s'en démarque fortement quand il est confronté à une définition stigmatisante de ce mouvement, mais peut tout aussi bien dans certains contextes, valoriser ses apports, comme il le fait ici dans *Psychologies magazine* ; « Le déferlement de la vague New Age avait été la partie spectaculaire visible du mouvement issu du courant de la psychologie humaniste, centré sur le développement et le changement personnel. Les mass-médias, qui en ont fait leurs choux gras, ont popularisé et parfois discrédité certaines approches, souvent même déformé le sens profond de ce mouvement aussi important que les mutations de société que nous avons vues apparaître lors des trois dernières décennies » ; « A quoi sert la recherche du moi », *Psychologies magazine*, juillet 2003.

longtemps à « accepter »⁵⁶⁹. Or, ceci renvoie au va-et-vient qui est pratiqué entre le singulier et l'universel : tout en construisant une relation de promiscuité avec son public, J. Salomé revendique de s'adresser à « tous » et attribue à son discours une portée qui dépasserait l'application à des cas particuliers.

Si bien que l'autorité et la légitimité dont J. Salomé est investi sont indissociables du processus d'identification et d'imitation sans cesse encouragé dans son enseignement. Ceci est bien montré dans la conception d'une manière de vivre qui balance entre réalité ordinaire et réalité supra-ordinaire, et dont J. Salomé serait le représentant :

« L'héroïsme au quotidien se manifeste, comme l'expression l'indique, au jour le jour. Il ne se déploie pas sous forme d'exploits exposés au public, mais se joue prosaïquement, dans des situations multiples et surtout d'une grande banalité, dans des petits riens, sur la base de faits parfois infimes. Il se vit au ras des pâquerettes tant dans la vie familiale, intime, que professionnelle et sociale.⁵⁷⁰»

Parallèlement, l'éloge du quotidien peut laisser la place à la description d'une expérience plus explicitement spirituelle prouvant l'"égalité supérieure" de J. Salomé, comme celle d'avoir vécu plusieurs « naissances » dans cette vie :

« Aussi loin que peut remonter ma mémoire dans le temps de mon histoire, me reste de ce parcours le sentiment que ma vie n'est qu'une succession de naissances, chacune apparaissant comme une étape marquée par la pierre blanche d'une prise de conscience significative et décisive. Aussi toute mon existence a-t-elle été traversée de naissances, d'accouchements et de mises au monde dont chacune a contribué à me faire naître à l'homme que je suis devenu.⁵⁷¹ »

On voit bien là l'affirmation d'un modèle d'auto-perfectionnement consistant en l'affirmation de soi, et se traduisant par les notions qui reviennent régulièrement

⁵⁶⁹ « J'avais peur de devenir un ayatollah », *L'illustré*, Lausanne, 6 octobre 1999.

⁵⁷⁰ *Le courage d'être soi*, Les éditions du Relié, 1999, p. 160 pour l'édition de poche.

⁵⁷¹ *Le courage d'être soi*, op. cit., p. 21.

dans le discours de J. Salomé de « courage d'être soi » ou d'« oser être soi ». Ce principe d'auto-affirmation revient finalement à consacrer l'individu seul maître de son existence, et responsable par conséquent de la totalité de ses réussites et ses échecs :

« [...] je me sens bien co-responsable de ma gestation et de ma naissance. Je me sens responsable aussi de ma propre mort à venir, au sens où je me sens partie prenante de la conduite de ma vie. Je suis partie prenante de tout ce qui m'arrive entre ma naissance et ma mort et j'évite d'accuser qui que ce soit à propos de ce qui surgit dans ma vie, en sachant que j'ai la possibilité d'en découvrir le sens, les enjeux et les messages possibles »⁵⁷².

La valorisation du contrôle de soi et de sa vie s'inscrit ici dans cette rationalisation psychologique qui exclut des ressources de sens de type magique et sacralise l'autonomie individuelle. Ceci a trait à la légitimité spécifique dont J. Salomé se réclame qui consisterait à rendre les individus responsables d'eux-mêmes et non de les aliéner à une réalité supra-empirique. C'est en vertu de ce principe, en affirmant avoir refusé de devenir un « prophète » ou un « gourou », qu'il justifie également la diminution de ses activités de conférencier et d'animateur de stages :

« Les gens m'exposaient leurs problèmes comme si j'avais la réponse à leurs questions. Je leur ai dit une chose terrible : vos problèmes ne m'intéressent pas. C'est votre capacité à résoudre le problème qui m'intéresse. Aujourd'hui, il y a une fuite vers la pensée magique, d'où le succès de livres comme ceux d'Elizabeth Tessier ou de Paco Rabanne »⁵⁷³.

Ce discours fait ressortir toute l'ambiguïté caractérisant le statut d'une figure comme J. Salomé, tout comme le statut de son enseignement. Celle-ci ressort d'une tension entre la croyance centrale en la toute-puissance de l'individu concernant l'orientation de sa propre existence et les compétences accordées en la matière à un « expert » de vie. Elle se traduit également dans le passage s'opérant constamment entre la pédagogie purement pratique renvoyant à l'application d'une méthode simple

⁵⁷² *Ibid.*, p. 82.

⁵⁷³ « J'avais peur de devenir un ayatollah », *op.cit.*

et un programme existentiel où il s'agirait, comme l'annonce J. Salomé, d' « inventer sa vie⁵⁷⁴ ».

VII.3 Mieux-vivre et bien-vivre selon le développement personnel : rupture avec la lecture religieuse et psychanalytique du sens de la condition individuelle

Nous avons vu comment certaines méthodologies psychologiques pouvaient glisser vers un discours de transformation globale de l'existence, et que ce type de glissement reposait sur des bricolages important des signifiants religieux. Pour autant, nous n'avons pas ici affaire à des tentatives de recomposition d'un croire religieux, les bricolages en question allant dans le sens d'une redéfinition totale de ces signifiants au profit du tout psychologique. Nous proposons d'interroger plus avant la mise en place, dans ces compositions psychologiques, d'une conception du sens de la condition individuelle redéfinissant les conditions de réalisation du mieux-être et de résolution de la souffrance ordinaire. Cela doit ainsi nous permettre de dégager la dynamique fondamentale de rupture qui est à l'œuvre avec l' « inconscient » de la psychanalyse et la « transcendance » de la religion classique.

VII.3.1 Le flottement entre l'objectif d'« aller mieux » et celui d'« aller plus loin »

Psychologies magazine vante clairement la capacité qu'auraient les psychothérapies de faire « aller mieux » comme de faire « aller plus loin »⁵⁷⁵. Ce

⁵⁷⁴ « Et si nous inventions notre vie ? », *Mieux-vivre mode d'emploi. Les réponses des psys à vos questions quotidiennes*, Psychologies-Larousse, 2002.

double-emploi est justifié par l'idée que les pratiques psys s'adresseraient désormais davantage aux biens-portants et qu'un travail sur soi serait une démarche ainsi recommandable à tous :

« (...)En Californie, autour d'A.Maslow, on est allé plus loin en utilisant les techniques de la psychologie pour se guérir, mais aussi s'épanouir et mieux vivre sa vie. Car la plupart d'entre nous ne vont pas si mal, mais ne profitent pas à plein de leur potentiel et connaissent à peine leurs propres ressources. Qui de nous n'a pas envie d'améliorer sa confiance en soi, son ouverture aux autres, sa sérénité dans les moments difficiles de sa vie ? »⁵⁷⁶.

Dans les glissements entre le niveau thérapeutique et celui du développement personnel, apparaît une conception du bien-être qui s'associe aux notions de « sérénité » ou d'« équilibre intérieur » et indique de la sorte l'effacement de l'imaginaire de la « performance » dont le développement personnel a été un moteur⁵⁷⁷. Parallèlement, de nouvelles formes d'insatisfaction ou de souffrance individuelle sont ré-exprimées, auxquelles prétendent s'attaquer des pratiques revendiquant leur polyvalence. Ainsi, le psychiatre-psychothérapeute comportementaliste Christophe André, collaborateur de *Psychologies*, annonçait à la sortie de son premier best-seller co-écrit avec François Lelord⁵⁷⁸ que, « le manque d'estime de soi est au cœur de toutes les pathologies qu'on soigne⁵⁷⁹ », s'appropriant là un thème cher au développement personnel. Bien au-delà de la prise en charge des pathologies mentales, C. André traite également de la recherche de « bonheur » et de la possibilité via une psychologie pratique d'« apprendre » à être « heureux ». Se réclamant dans sa pratique d'une dimension « humaniste » qui privilégie la relation

⁵⁷⁵ J.-L. Servan-Schreiber, « Aller mieux ou aller plus loin ? », *La psy. Mode d'emploi, Psychologies magazine*, hors-série, 2002, p. 3.

⁵⁷⁶ J.-L. Servan-Schreiber, « L'aventure intérieure vous attend », *Le Guide du développement personnel*, *op. cit.*, p. 4.

⁵⁷⁷ Nous renvoyons ici aux travaux d'A. Ehrenberg qui analyse cet imaginaire de la performance dans les années 1980, au travers du mythe de la compétition sportive, des loisirs de masse et de la réussite entrepreneuriale ; *Le culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1991.

⁵⁷⁸ *L'estime de soi. S'aimer pour mieux vivre avec les autres*, Paris, Odile Jacob, 1999.

⁵⁷⁹ « Moi d'abord. Les nouvelles clés de la confiance en soi », *L'Express*, n°2590, 22-28 février 2001, p. 90.

d' « aide » et de « conseil », il reconnaît exercer un va-et-vient entre thérapie et développement personnel :

« En tant que psychothérapeute, il m'arrive de faire du développement personnel avec mes patients. Car la démarche thérapeutique ne s'attache pas seulement à réduire la souffrance, elle cherche aussi à éviter que celle-ci ne revienne. On vise donc à prévenir la récurrence et à maintenir le bien-être reconquis, ce qui peut alors ressembler à du développement personnel. Les frontières ne sont pas si tranchées, comme souvent dans la vie. »

Ce cas de figure est exemplaire des glissements qui s'opèrent entre volonté d'efficacité pour la « guérison » des pathologies et une recherche méthodique du bonheur qui passe par un travail sur soi ; quant à la démarche dite de soin elle peut dans certains cas s'apparenter à une forme de guidance en matière de « savoir-être » et de « savoir-vivre ». Ces glissements entretiennent le flou définitionnel dans lequel sont prises les offres psychothérapeutiques. Ainsi, quand il s'agit d'évoquer les motifs d'entrée en psychothérapie, sont évoqués ensemble des motifs relevant d'un certain mal-être et d'une recherche existentielle - la « souffrance », un « malaise » mais aussi la recherche de « conseils de vie » et de « sens au quotidien »⁵⁸⁰.

L'attribution d'une visée de développement personnel aux pratiques psychothérapeutiques participe de la politique de *Psychologie magazine*, qui consiste à valoriser l'orientation de ces dernières vers une transformation positive de l'individu, et non pas seulement vers un soulagement de la souffrance. Cette perspective exclut d'ailleurs la référence à des souffrances évoquant la pathologie mentale. Il s'agit d'offrir une autre attractivité aux pratiques psys et de les distinguer ainsi de l'anthropologie pessimiste qui caractérise les approches psychanalytiques. C'est ainsi que ces pratiques en viennent à revendiquer une dimension dite « humaniste » qui indique également leur volonté de prise en charge de l'individu au niveau existentiel, et parfois, explicitement spirituel.

⁵⁸⁰ « Aller mieux ou aller plus loin ? », *op.cit.*

Parallèlement, si le « pathologique » est repoussé aux marges du champ d'intervention de ces pratiques, s'affirme la croyance en une réparation méthodique des troubles psychiques qui justifie la référence à la notion de « guérison ». Les pratiques psys qui s'inscrivent aussi dans le domaine du développement personnel devraient en effet pouvoir rapidement et efficacement résoudre des troubles qui empêcheraient l'individu de s'épanouir "normalement" :

« Les thérapies non analytiques se fixent un objectif : privilégier la guérison du patient, l'accès à une vie de meilleure qualité. Changer d'abord, comprendre si nécessaire ! Eric Berne (fondateur de l'analyse transactionnelle) enjoignait à ses élèves de guérir leur patient en une seule séance. Il s'agit là d'une boutade à ne pas prendre au pied de la lettre mais qui indique bien que le thérapeute, dès la première consultation, doit avoir comme souci principal de soulager la souffrance de son patient, et cela sans détours inutiles.⁵⁸¹»

La construction d'une expertise psychothérapique se réclame bien d'un pouvoir de guérison mais continue toutefois de ne cibler que la souffrance « normale », de telle sorte qu'elle maintient la distance établie avec le champ de la psychiatrie, mais qu'elle affirme aussi la rupture avec une conception de la souffrance comme consubstantielle à la condition humaine – conception que l'on peut schématiquement tant rattacher au modèle psychanalytique de la souffrance névrotique ordinaire qu'à l'héritage chrétien dans lequel une certaine souffrance participe du salut. Si bien que certaines formes de souffrance sont exclues d'emblée du domaine d'intervention des psychothérapies : celles-ci ne conviendraient pas aux personnes souffrant de « troubles graves » de la personnalité ni même aux « dépressifs avec idées suicidaires ».

Rompant ainsi avec une la fatalité d'une certaine souffrance individuelle, les pratiques psys sont orientées vers l'action concrète sur la souffrance causée par les nouvelles pressions sociales auxquelles les individus seraient exposés – dont le problème du « stress⁵⁸² » est la représentation la plus parlante :

⁵⁸¹ « Thérapie longue...ou brève ? », *La psy. Mode d'emploi, op. cit.*, pp. 52-55.

⁵⁸² Il existe même un « Institut français d'action contre le stress », fondé par un psychiatre, Eric Albert.

« On se sent fatigués, irrités, démotivés. On a l'impression de jongler entre un travail harassant, un chef qui nous demande toujours plus, et une vie de couple et de famille épuisante. On n'entend plus que les cris des enfants, les bruits de la rue, les remontrances et les critiques... tous ces moments de la vie où on n'arrive plus à faire face à la pression du travail, aux difficultés amoureuses ou familiales et à toutes les tensions du quotidien sont des moments de stress »⁵⁸³.

Ainsi, au flottement délibérément entretenu entre psychothérapie et développement personnel, sont liés des glissements entre le constat de l'existence de nouvelles souffrances - de la souffrance ordinaire à celle, plus profonde, qui viendrait du déficit de « repères » structurants -, et l'aspiration optimiste à vouloir attribuer à la vie quotidienne un surcroît de sens : ces deux pôles, qui en apparence désignent des réalités bien distinctes, se révèlent finalement être des représentations prégnantes de la nouvelle *condition existentielle* de l'« homme occidental ».

VII.3.2 Le droit au bonheur « ici et maintenant » : une reformulation de la question du sens de la vie dans les offres psys

En voulant répondre au « comment-vivre », les offres psys s'inscrivent dans un champ existentiel marqué par un recentrage général sur l'ici-et-maintenant. Ce recentrage renforce la double dimension pédagogique et pratique qui caractérise les discours au croisement du thérapeutique et du développement personnel. Ainsi, les pratiques psys pourraient venir redonner du sens en proposant une guidance existentielle, dans un contexte où les « repères traditionnels » feraient défaut, et où le « présent » constituerait le nouvel espace où se poserait cette question du sens :

⁵⁸³ *Psychologies magazine*, « Le guide du développement personnel », *op.cit.*, p. 82.

« Aujourd'hui ce n'est donc pas parce que le passé ne passe pas qu'on entre en thérapie, mais parce que le présent ne répond plus – ou qu'on ne répond plus au présent (manque d'enthousiasme, apathie, etc.). A l'heure du droit au bonheur, on espère trouver du sens à vivre en consultant un pro de la psyché. Cette idée n'est pas erronée : dans le meilleur des cas, une relation dynamique avec un psy, qui ouvre des chemins de liberté et du travail sur soi, vous reconnectera au goût de vivre. Dans le pire des cas, vous ferez un bout de chemin qui vous mènera peut-être à un autre cheminement.⁵⁸⁴»

Ce discours relaie clairement l'idée d'une perte d'attrait pour l'investigation de l'histoire individuelle sur le long terme comme la psychanalyse, au premier plan, le propose ; et ce, apparaît d'autant plus vrai, que cette dernière ne se définit ni comme une voie de « guérison » ni même explicitement comme une voie d'accès au « bonheur ». Ce constat renvoie au concept d'« extraterritorialité » caractérisant la psychanalyse, tel qu'a pu l'analyser Maïa Fansten⁵⁸⁵. En effet, et ceci est revendiqué comme tel par beaucoup d'acteurs, la psychanalyse tend à vouloir échapper à toute définition rigoureuse de sa pratique et de la « compétence » spécifique des analystes :

« L'imperméabilité de la psychanalyse à toute tentative de définition, de normalisation est en effet conçue comme le propre de la psychanalyse, ce par quoi elle se distingue fondamentalement de toute autre pratique ou discipline à laquelle on serait tenté de la comparer. Daniel Sibony écrit par exemple de la pratique analytique qu'elle « *révèle une fissure d'identité, intrinsèque et vivifiante.* », et il ajoute : « *que certains pys aient voulu contourner l'impossible définition, en définissant l'analyse par la liste précise des praticiens que eux reconnaissent, prouve qu'ils cèdent au fétichisme, symptôme moderne s'il en est.* ». On le voit, l'impossible définition ne vient pas, sous la plume de Sibony, marquer une carence, mais touche au contraire à une dimension essentielle de la psychanalyse : elle résiste à la normalisation, elle dérouté les entreprises de cadrages. Cette dimension fait d'elle une pratique différente, anoblie, affranchie.⁵⁸⁶ »

⁵⁸⁴ *La psy. Mode d'emploi, op. cit.*, p. 11.

⁵⁸⁵ *La demande d'extraterritorialité de la psychanalyse française : fondements, problèmes, enjeux*, Thèse de sociologie, Université René Descartes, décembre 2004.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 41.

Ainsi, une rupture peut-elle s'opérer d'autant plus facilement avec la psychanalyse, que celle-ci ne définit pas son champ d'intervention sur le mode pragmatique privilégié par les nouvelles offres psys.

La proposition d'une psychologie du « bonheur » renvoie, avant tout, à la déconstruction de la conception psychanalytique de l'inconscient et de l'existence d'un clivage au sein de la psyché individuelle⁵⁸⁷. Cette rupture, et ses effets sur la représentation de l'économie psychique, est clairement exprimée ici par J. Salomé :

« Je suis d'une certaine façon un enfant de la psychanalyse. Eveillé par ses apports, réparé par une cure et par d'autres démarches s'y rattachant, nourri de ses concepts, j'ai découvert, comme tout un chacun, avec étonnement, souffrance et inquiétude parfois, l'importance de la vie inconsciente [...] J'ai mis longtemps avant d'entendre que je m'entretenais ainsi dans une relation de dépendance, voire de soumission face à cet inconscient dont la toute-puissance fantasmatique me servait [...] d'alibi. Cette évolution de ma relation à mon inconscient s'est effectuée en plusieurs étapes ; j'ai finalement compris qu'il valait mieux pactiser avec lui. Je passai donc tout d'abord d'une représentation d'un inconscient pointé comme un tyran dangereux, menaçant, vu comme un ennemi dont je me méfiais, à celle d'un inconscient perçu comme bienveillant, approché comme une sorte d'allié, de guide, d'ami, voire même de conseiller.⁵⁸⁸ »

Il se dégage de cette perspective une certaine parenté entre l'appel à une « libération » de l'inconscient - comme instance supérieure à « soi »-, et le dégagement général de la référence à une transcendance. C'est pourquoi J. Salomé, bien qu'il ne mentionne que très rarement des références extérieures, dit se reconnaître dans la conception de Milton Erickson⁵⁸⁹ qui, dit-il, voyait l'inconscient, non pas comme le « continent noir de la psyché », mais comme un « réservoir de ressources ». Or, cette conception favorise les liens entre psychologie et spiritualité, comme la

⁵⁸⁷ Nous pouvons renvoyer ici à l'idée d'une « déconflictualisation du psychisme » employée par A. Ehrenberg pour signifier l'épuisement de la signification symbolique du conflit psychique qui prédominait dans l'approche freudienne de la névrose ; cf. *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998, 2000 pour l'édition de poche, pp. 172-176.

⁵⁸⁸ « Mon propre cheminement », *Le courage d'être soi*, *op. cit.*, pp. 135-138.

⁵⁸⁹ Figure de la psychologie humaniste, M. Erickson (1902-1980) a mis au point une pratique particulière de l'hypnose appelée « hypnose ericksonienne ».

psychanalyse jungienne, autre référence de J. Salomé, avait également pu les développer.

A partir de là, l'idéal de transformation individuelle prend un sens nouveau qui renvoie à de nouvelles possibilités d'agir sur soi-même et sur sa propre histoire. Maître de lui-même, l'individu pourrait « déprogrammer » certaines dispositions négatives et se « reprogrammer » pour mieux s'épanouir – échappant là à l'épaisseur et la lourdeur du passé tel que la psychanalyse le considère, mais aussi à l'idée de toute dette à l'égard d'une transcendance historique ou religieuse. C'est pourquoi le domaine du relationnel apparaît comme un espace privilégié pour la transformation et la construction du bonheur : il suppose l'existence d'une transparence à soi ainsi qu'un contrôle absolu sur les interactions avec autrui.

Ainsi, la méthode J. Salomé récupère-t-elle des notions explicatives issues de la psychanalyse – telle que la répétition qui signifie que l'individu est amené à rejouer certaines situations douloureuses-, mais les réinterprète bien différemment, en accord avec la croyance dans la possibilité de dépasser ses propres limitations de manière simple. Et ce en raison de l'effacement de l'idée d'un conflit intra-psychique qui resterait non négociable. Cela implique une relecture des causes de la souffrance sur un mode littéral : pour J. Salomé, les maladies seraient des langages symboliques pour « ce que nous n'arrivons pas à dire avec des mots ». De même, les accidents seraient des « passages à l'acte somatiques⁵⁹⁰ ». Si bien que trouver le « sens » de la maladie ou d'un accident permettrait de parvenir à la « guérison ».

Il y a par conséquent une logique d'objectivation des causes de la souffrance qui place l'individu comme la victime d'événements extérieurs ou de relations qui sont des empêchements à son épanouissement :

⁵⁹⁰ Les causes des « passages à l'acte somatiques » sont répertoriées en sept catégories: le « conflit intra-personnel », la « situation inachevée », le « deuil ou la perte », la « mission de fidélité », le « symptôme familial », la « violence reçue », et le « rite initiatique ».

« Une blessure a son origine dans un événement, un geste, une parole, un ressenti, entendu et reçu comme nous faisant violence. L'autre, en face, ne nous a pas fait nécessairement violence, mais nous pouvons en recevoir l'impact, comme une agression qui nous blesse, nous déstabilise, nous morcelle ou nous déstructure. Un des enjeux à démystifier, dans la vie relationnelle d'une vie adulte, sera de découvrir l'incroyable habileté dont nous sommes capables pour entretenir les blessures de notre enfance ou de notre histoire familiale à leur maximum, à travers des rencontres et des relations qui ne sont pas bonnes pour nous et auxquelles, cependant, avec beaucoup d'aveuglement, nous nous accrochons. Relations toxiques, en quelque sorte, qui vont réactiver en permanence ces blessures au lieu de les réduire au minimum. Cela devrait nous renvoyer à notre difficulté de faire des choix plus pertinents vers des rencontres vivifiantes et des relations structurantes qui pourraient apaiser nos blessures, éviter leur restimulation et nous confirmer dans une bonne estime de soi.⁵⁹¹ »

Cette logique traverse l'ensemble des méthodes qui révisent la représentation psychanalytique de l'histoire individuelle et de l'inconscient. Ainsi des approches qui avancent l'existence d'un processus « transgénérationnel » et déplacent les origines de la souffrance dans la transmission inconsciente d'une problématique au sein d'une lignée familiale: c'est pourquoi les thérapies transgénérationnelles ou la psychogénéalogie, en essor ces dernières années, incitent ainsi à enquêter sur sa propre histoire familiale afin de se libérer des déterminismes engendrés⁵⁹². Or, au travers de *Psychologies magazine*, nous avons pu mesurer l'intérêt pour de telles pratiques qui proposent d'infléchir le « destin familial » et de se « libérer du passé » ; la psychogénéalogie⁵⁹³ vient ainsi valider la croyance selon laquelle il est possible de se défaire des déterminismes qui génèrent de la souffrance en bloquant l'accès aux désirs et aux besoins authentiques de l'individu. De plus, ce type de méthode présente les caractéristiques principales des thérapies qui s'émancipent du modèle analytique : la possibilité d'une pratique ou proprement réparatrice - « deuils non faits », « traumatismes non intégrés et non verbalisés », « troubles psychosomatiques

⁵⁹¹ « De l'enfant blessé à l'enfant émerveillé », Chronique disponible dans les archives en ligne de la revue Nouvelles Clés, www.nouvellescles.com/chroniques/Salomé

⁵⁹² Jacques Salomé va jusqu'à parler de « programmation familiale ».

⁵⁹³ *La psy. Mode d'emploi*, op. cit., p. 71. La psychogénéalogie rompt avec la conception psychanalytique orthodoxe de l'inconscient, mais renoue avec celle, jungienne, d'inconscient « collectif ».

inexplicables »-, ou de « développement personnel », et ce dans un temps très court - « une dizaine d'heures ».

Derrière ce qui apparaît comme un éclatement des expressions de la souffrance – les « symptômes » du mal-être ordinaire sont démultipliés et cohabitent avec des sentiments liés à un « malaise » existentiel-, on peut voir se recomposer une philosophie générale qui légitime le recours à des pratiques psys. Cette philosophie repose en premier lieu sur la conception d'un véritable droit de chacun à vaincre les diverses sortes d'empêchements qui font obstacle au sentiment d'un épanouissement sans réserve « ici-et-maintenant ».

Une telle dynamique d'égalité, celle de tous face au « bonheur », trouve sa continuité dans la redéfinition de la relation thérapeute-thérapisant :

« « Il y aussi un au-delà du transfert, affirme Alain Delourme, psychothérapeute. De la tendresse, et j'ose dire, de l'amour. Un amour sans passion et sans passage à l'acte ». Voilà sans doute l'une des raisons qui amènent de plus en plus de personnes à préférer aujourd'hui le cabinet du psychothérapeute au divan. « En quinze ans de cure, mon analyste a dû m'adresser dix phrases », raconte Jean-François(...) Après une période d'arrêt, il a quand même préféré continuer un travail avec une sophrologue. « Je peux lui parler d'égal à égal, car elle aussi s'exprime. » Ce besoin d'une relation en face à face, voire d'un contact physique avec son psy –comme en gestalt ou en rebirth, thérapies où le professionnel « soutient » son patient lorsqu'il revit des émotions archaïques – semble en phase avec notre époque.⁵⁹⁴ »

Cette valorisation d'une relation instituée sur le mode horizontal s'opère grâce à la réduction du principe d'altérité qui classiquement s'affirme aussi bien dans la référence à une transcendance extérieure que dans la conception psychanalytique d'un clivage intra-psychique ; or, dans les deux cas, l'idéal d'autonomie et l'ambition de transparence à soi-même sont confrontés à des limites non négociables et non repoussables.

⁵⁹⁴ « Entre mon psy et moi », *Psychologies magazine*, mai 2001, n°197, p. 90.

La mise en exergue de nouvelles offres « psys » évoluant librement entre thérapeutique et développement personnel nous a permis de soulever une série de paradoxes apparents, de tensions, qui participent aux recompositions à la fois du domaine de la santé psychique et du domaine de l'existentiel. Ainsi, la revendication d'une psychologie de développement personnel accompagne la récurrence de la notion de « guérison » ; le découpage des symptômes, c'est-à-dire leur isolement du « tout » psychique, s'articule à des visions globalisantes de l'existence ; la rationalisation de l'accès au bonheur cohabite avec l'intérêt pour la spiritualité ; enfin, la volonté d'autonomie est suivie d'une demande d'accompagnement voire de véritable guidance existentielle.

Ces paradoxes cherchent en fait à être sans cesse résolus : et ce, en particulier, via la construction d'un « sens de la vie », qui articule étroitement l'intérêt pour les problématiques de la vie ordinaire et celui pour une forme d'auto-perfectionnement.

Nous proposons dans le chapitre suivant d'analyser d'autres glissements caractéristiques de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle. Ils s'opèrent dans des bricolages qui privilégient la spiritualité mais y associent des ressources psychologiques. Ces bricolages tendent à vouloir constituer une nouvelle spiritualité individuelle et articulent pour ce faire des références à la psychologie, à la philosophie pratique et aux traditions orientales.

VIII. La mobilité des frontières entre psychologie et spiritualité et l'euphémisation du religieux

Hors des réseaux chrétiens, s'imposent des compositions psycho-philo-spirituelles revendiquant une « spiritualité » qui correspondrait à une expérience distincte de l'expérience religieuse. Cette distinction se donne le plus évidemment à voir dans les compositions, au croisement du thérapeutique et du développement personnel, promues par *Psychologies magazine*. Mais elle est également à interroger dans les tendances- représentées par les leaders spirituels Arnaud Desjardins et Jacques Castermane-, s'inscrivant dans une tradition orientale, mais prônant une « voie » universelle mobilisant des signifiants psychologiques et philosophiques.

La distinction de la spiritualité et de la religion, ne relève pas en elle-même d'une démarche inédite : comme nous le savons, parmi les manifestations de la dérégulation du champ religieux apparues dans les années 1970, se sont affirmées des mouvances et des sensibilités revendiquant une recherche spirituelle hors des « sentiers battus » de la religion. Si bien que, recouvrant des pratiques et des croyances très diversifiées, la notion de « spiritualité » a pu renvoyer pour les observateurs du champ religieux à une réalité imprécise, car renvoyant à des compositions du croire aux contours flous⁵⁹⁵. Toutefois, cette notion de « spiritualité » semble être restée significative d'un refus, voire d'un rejet, de l'identification à une tradition religieuse perçue comme exclusive. La prédilection accordée à la « spiritualité » par opposition à la « religion » peut même se retrouver dans des mouvements structurés autour d'un

⁵⁹⁵ Correspondant à ce que D. Hervieu-Léger et G. Davie ont repéré dans les transformations du champ religieux comme étant un « courant de genre spiritualisant » ainsi que des groupes dans lesquels circulent des « chercheurs de sens » circulant d'un réseau à un autre. Au début des années 90, J. Beckord avait également pointé le développement d'une « religiosité » ou « spiritualité » très individualisée et favorisant une perspective holistique du monde ; cf. G. Davie, D. Hervieu-Léger, « Le déferlement spirituel des nouveaux mouvements religieux », in G. Davie, D. Hervieu-Léger (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, pp. 270-289 et, J. Beckord, « The Sociology of Religion and Social Problems », *Sociological Analysis*, 1990, 51/1, pp. 1-14.

croire religieux et de la référence à une tradition, mais qui favorisent simultanément une forte individualisation du sens des croyances et des pratiques : c'est particulièrement vrai des religions orientales qui ont suivi un processus d'acculturation au contexte et à la demande occidentales ⁵⁹⁶.

Une certaine continuité pourrait d'emblée s'établir entre ces mouvances et des offres psycho-philo-spirituelles. Toutefois, nous pensons que certaines compositions de la spiritualité s'établissent dans cette nébuleuse de manière beaucoup plus radicalement coupée de l'expérience religieuse classique, ne serait-ce que par le fait que nous avons affaire dans notre recherche à des offres s'adressant à des « individus », bien au-delà de communautés structurées autour de convictions et de pratiques communes.

Néanmoins, malgré leur caractère manifestement plus diffus que celui des mouvances spirituelles qui restent appréhensibles dans le champ des nouveaux mouvements religieux, ces offres obéissent à des logiques visibles. Nous tenterons ici de dégager les tentatives sous-jacentes de formalisation d'un nouveau modèle de « spiritualité » indépendamment de la référence à une tradition spécifique. Cela nous permettra de comprendre comment se structurent des offres de sens qui, tout en contribuant à l'éclatement des repères symboliques traditionnels, participent de l'élaboration de nouvelles normes déterminant cette expérience et conditionnant les modalités de ré-emploi possible de ressources religieuses.

⁵⁹⁶ On pourra renvoyer notamment à V. Altglas, *N'importe quelle échelle, du moment que cela monte... La globalisation du religieux : modes de diffusion et d'appropriation de pratiques et valeurs se référant à l'hindouisme. Étude du Siddha Yoga et des Centres Sivananda en France et en Angleterre*, thèse, EPHE, juin 2004. Ces mouvements « néo-hindouistes » sont significatifs de la tendance contemporaine à vouloir rendre compatibles l'intégration dans une communauté et la consécration d'une autorité supérieure – incarnée par le « gourou » -, et la recherche individuelle d'un salut ici et maintenant qui suppose une forme d'auto-réalisation.

VIII.1 Une expérience participant du « mieux-vivre » : la spiritualité sans les contraintes de la religion

Psychologies magazine s'est constitué sur le principe d'une mise en dialogue des ressources psychologiques, philosophiques et spirituelles pour « mieux-vivre » sa vie. Ce processus suppose d'isoler la dimension « pratique » des approches et de les associer à des questionnements associés à une représentation de l'individu cultivant sa vie privée et son intériorité, censés être très bien « intégré » socialement mais accordant plus d'importance à la « connaissance de soi », au « sens de la vie », à l'« épanouissement personnel » et la « relation aux autres » qu'à l'« argent »⁵⁹⁷.

L'intégration de la spiritualité à la culture du mieux-vivre est donc tout à fait en accord avec cette représentation de l'individu qui « réussit » sa vie sur la base de certaines valeurs que l'on peut qualifier de « post-matérialistes ».

Tout d'abord, *Psychologies magazine* aborde la spiritualité comme une expérience accessible à tous ceux qui s'inscrivent dans une démarche approfondie de « développement personnel ». C'est pourquoi la conception qu'avait développé la psychologie humaniste de la spiritualité - un « besoin » supérieur dont la satisfaction conduit à l'épanouissement de l'individu -, apparaît toujours d'actualité pour le magazine :

« Pour nous éclairer sur nos propres fonctionnements, Abraham Maslow, le père de la psychologie humaniste, avait formulé, dès 1943, son échelle croissante des besoins humains. Celle-ci va du physique au spirituel ; d'abord, la nourriture et le couvert ; puis la sécurité ; ensuite les besoins affectifs et amoureux ; l'estime de soi ; enfin, et c'est son invention, l'autoactualisation, qui consiste à tirer le meilleur parti de son potentiel et de ses talents (...) Pour améliorer ses chances de rencontrer le bonheur, mieux vaut s'assurer, au préalable, qu'on le cherche au bon niveau.⁵⁹⁸ »

⁵⁹⁷ J.-L. Servan-Schreiber, « Mieux-vivre sa vie », *Psychologies magazine*, n°162, mars 1998.

⁵⁹⁸ « Bonheur : le secret ? », *Psychologies magazine*, n°197, mai 2001.

La spiritualité serait donc à découvrir à l'intérieur de l'individu lui-même, et représenterait l'expérience significative de son véritable accomplissement. Bien que restant en ce sens une expérience supérieure, conformément à sa représentation traditionnelle, elle n'est plus associée à un renoncement à l'existence ordinaire pour accéder, selon la définition consacrée, à la « vie de l'esprit ». Adoptant un caractère éminemment intramondain, elle est redéfinie à l'intérieur de la recherche individuelle de sens et de la construction de la vie.

Ainsi, dans un dossier que *Psychologies magazine* consacre à la spiritualité, intitulé « la spiritualité, notre nouveau besoin ?⁵⁹⁹ », il est annoncé :

« Un tiers des Français la jugent nécessaire pour réussir leur vie. Désormais distincte des religions, chacun peut la rencontrer à sa façon ».

Il s'affirme très distinctement une représentation de la spiritualité idéalement affranchie des « pré-contraintes⁶⁰⁰ » religieuses. D'un point de vue sociologique, l'individualisation du croire ne signifie pas que chaque individu est l'auteur d'une composition de sens unique et singulière, et ce, en vertu de normes sociales et de pré-contraintes qui conditionnent les « bricolages » même quand ils échappent à la régulation des institutions religieuses et qu'ils sont le fait d'individus relativement isolés. Toutefois, certaines compositions sont de fait davantage soumises à des pré-contraintes en fonction de leur degré d'inscription dans une tradition religieuse déterminée : nous renvoyons ici à la sensibilité chrétienne libérale-progressive que nous avons observée, qui s'ouvre à une spiritualité avec une dimension psychologique marquée, mais doit en permanence ré-affirmer des limites par rapport au « souci de soi » et à tout ce qui renverrait à une réduction de la transcendance au niveau

⁵⁹⁹ *Psychologies magazine*, n°181, décembre 1999.

⁶⁰⁰ On rappellerait ici le débat sociologique autour du bricolage/ bris-collage, et de la question de savoir si le bricolage individualiste dans les sociétés modernes avancées échappe plus ou moins fortement à « l'idée d'une pré-contrainte ou d'un pré-marquage de matériaux qui ont déjà servi et qui imposent par là même certains agencements ou certains montages de sens » - tel que pouvait l'affirmer Lévi-Strauss avec cette métaphore du bricolage ; cf. A. Mary, « En finir avec le bricolage... ? », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 2001, 116, pp. 27-30.

strictement individuel. En outre, ces négociations peuvent être d'autant plus fragilisantes qu'elles sont susceptibles d'estomper les spécificités de la tradition chrétienne et conduire à une religion « euphémisée » exposée à la concurrence d'autres ressources symboliques.

De fait, l'approche psychologique de la spiritualité s'affirme comme étant dégagée des contraintes qu'impliquent l'affiliation à une tradition religieuse. Ceci peut même devenir un argument central d'un discours qui se veut très progressif et adapté à ce que serait la « demande » actuelle. Ainsi de la posture que *Psychologies magazine* pouvait adopter à l'égard d'*Actualité des Religions*, alors concurrent plus ou moins direct, exposée ici par J.-L. Servan-Schreiber⁶⁰¹ :

« J'ai beaucoup d'estime pour ce qu'ils sont [*Actualité des Religions*], c'est une noble cause, mais ils sont limités à mes yeux dans l'impact de ce qu'ils font, pour deux raisons. La première c'est qu'ils ont un titre vraiment hard : *Psychologies*, ce n'est pas facile non plus, mais là c'est quand même costaud, parce-que ça veut dire « religion » et c'est une étiquette. Deuxièmement, c'est un lieu, ils appartiennent à une maison d'édition qui, même si elle veut s'ouvrir, a son centre à l'intérieur d'une des religions. Nous, nous sommes laïques, donc nous pouvons passer du zen ou aux hommes du désert, si ça nous fait envie, ou à la sexualité. Prenons l'exemple de la sexualité, elle est totalement absente, car dans cette maison « ça ne se fait pas », ce n'est pas compatible. C'est quand même se priver de quelque chose qui joue son rôle, y compris son rôle spirituel »⁶⁰².

Il est intéressant de voir comment *Psychologies* donne à voir son identité culturelle. En effet, une certaine approche « laïque » était également revendiquée par *Actualité des Religions*, signifiant là leur indépendance – s'agissant notamment de leur financement et de ce que cela pouvait impliquer comme liberté au plan idéologique – à l'égard de l'institution religieuse. Pour *Psychologies*, l'orientation « laïque » prend un autre sens qui consisterait à être entièrement libre de toutes convictions religieuses, la religion étant associée – validant ainsi la critique qui lui est classiquement adressée–,

⁶⁰¹ En effet, rappelons-le, *Psychologies* n'était pas directement concurrencé par *Actualité des Religions* mais plutôt par les magazines féminins ; à l'inverse, la revue catholique avait constaté que son lectorat pouvait fuir vers *Psychologies magazine*.

⁶⁰² Entretien, mars 2002.

à des interdits et des tabous, notamment la « sexualité », devenu un domaine privilégié par *Psychologies*.

Actualité des Religions avait progressivement augmenté son degré d'ouverture aux nouvelles spiritualités et à des valeurs évoquant la culture du développement personnel : témoin des évolutions du religieux tout au long de la deuxième moitié du XX^e siècle, la revue avait bien pris acte d'un phénomène de décollement de la spiritualité de la religion classique et plus particulièrement du christianisme, concurrencé par d'autres traditions comme le bouddhisme. Si bien qu'elle a investigué des thèmes communs à *Psychologies* : la « philosophie pratique », la « sagesse », l'« épanouissement », la « spiritualité laïque », et a intégré une chronique consacrée à la psychologie. Toutefois, *Actualité des Religions* est restée solidement ancrée dans une culture intellectuelle chrétienne privilégiant une approche plus théorique et compréhensive que « pratique ». Or, c'est cette orientation qui la distingue véritablement de la grille de lecture psychologique du « sens » et de la « spiritualité », et non pas simplement le fait qu'elle soit une revue confessionnelle. Le cas du «Forum 104» illustre très bien d'ailleurs la possibilité d'une articulation plus serrée entre foi chrétienne et nouvelles ressources spirituelles, sur la base, précisément, d'une approche « pratique »⁶⁰³.

La principale ligne de rupture que *Psychologies magazine* peut produire avec une perspective religieuse de la « spiritualité » est son relogement dans une expérience psychologique qui annule l'existence d'une autorité transcendant l'humain. Ceci se vérifie avec l'assimilation de la spiritualité à la démarche globale de « connaissance de soi ». Ainsi est présentée la thématique « spiritualité », dans le domaine intitulé « se connaître » sur le site internet de *Psychologies*⁶⁰⁴. Elle côtoie les dossiers consacrés

⁶⁰³ Ainsi des groupes de « méditation » organisés par l'équipe chrétienne, mais aussi des Cafés Philos ; cf. chapitre V.

⁶⁰⁴ Le site de *Psychologies* a été créé en décembre 2000, et rencontre un grand succès. Il propose des discussions en ligne avec des « experts » psys, des forums de discussion, un guide des thérapies, des tests, une rubrique livre, des témoignages: le site se donne pour mission d'« établir une relation quotidienne et intime » avec ses internautes, les « rencontrer », les « informer », les « rassurer ». Le site dit recevoir près de 20.000 visites par jour, un chiffre en augmentation constante, et estime à 1 million

aux « thérapies » (la psychanalyse, l'analyse transactionnelle, la gestalt-thérapie, l'hypnose, les thérapies psychocorporelles, les thérapies comportementales et cognitives et une thématique « choisir son thérapeute »), et des sujets relevant du développement personnel (« changer sa vie », « estime de soi », « mieux se connaître », « mieux communiquer »). Deux dossiers seulement abordent les « croyances » : l'un est intitulé « spiritualité(s) » - notons l'emploi du pluriel-, et l'autre, « ce en quoi je crois ». En revanche, la thématique spiritualité(s) est la troisième la plus visitée, recensant 8450 messages écrits par les internautes⁶⁰⁵. *Psychologies* affirme au sujet des forums d'échange sur la spiritualité :

« Sagesse : votre recherche spirituelle n'a pas de barrières », « loin des bruits de bottes de l'actualité votre quête de sérénité ne se dément pas. Et s'intéresse à toutes les influences(...) vos messages sur le forum « spiritualité » montrent la variété de vos références culturelles en matière de sagesse, et que vous puisez aussi bien aux sources orientales qu'occidentales... »⁶⁰⁶.

Ainsi, la référence appuyée à la « sagesse » semble éloigner davantage la référence à des croyances de type religieux. De plus, nous avons constaté que les propos échangés dans le forum spiritualité(s) étaient effectivement très diversifiés, les participants échangeant différents types d'expériences. Nous citons ici l'un des messages d'une internaute⁶⁰⁷ qui nous paraît très bien exemplifier l'état d'esprit général du forum et en particulier la différenciation qui s'opère, ici donc en aval des offres, entre « spiritualité » et « religion » :

le nombre de pages vues par mois. En mai 2001, le site a accueilli la Fédération française de psychothérapie pour répondre aux questions des internautes : cette opération a constitué un véritable succès avec 30.000 visites effectuées en 3 jours. En tête des rubriques les plus visitées figurent les « tests », les « forums », les « réponses d'experts », et les « dossiers » publiés par *Psychologies magazine*. Suivant le lectorat du magazine, 75% des internautes sont des femmes, 60% d'entre elles sont âgées de 25 à 40 ans.

⁶⁰⁵ La plus visitée est « mieux se connaître » (29427 messages), sans doute parce qu'elle est aussi la plus générale, vient ensuite la « psychanalyse » (12219 messages). La thématique « ce en quoi je crois » compte seulement 37 messages : elle est introduite par une réflexion du site sur « la transcendance », « ce qui nous relie » et « l'amour qui est devenu le nouveau sacré ».

⁶⁰⁶ *Psychologies magazine*, avril 2003, n°218, page 46.

⁶⁰⁷ « La religion/la spiritualité », 5 décembre 2005, <http://forum.psychologies.com/>

« La religion est extérieure à l'homme, la spiritualité intérieure à lui. La religion s'oppose à l'homme, la spiritualité « est ». La religion oppose les peuples, les nations, les terres, la spiritualité rassemble tout en un car tout est Un. La religion enferme l'esprit dans la croyance, la spiritualité libère l'esprit dans la vérité. La religion est une voie permettant de développer sa propre spiritualité, mais elle n'en est qu'une. La religion est figée, la spiritualité est en mouvement constant. La religion est une forme, la spiritualité est le fond. La religion est humaine, seule la spiritualité est « divine » (...) Les grands hommes (Bouddha, Mahomet, Zarathoustra, Jésus,...) venaient transmettre une voie vers cette réalité qui nous entoure. Ils n'ont jamais rien écrit par eux-mêmes, leurs paroles furent reprises, interprétées, non comprises, exploitées (...)eux savaient certainement qu'on ne peut voir qu'en soi et que le simple fait d'exprimer une vérité n'en fait déjà plus une vérité (...) ».

Or, pour *Psychologies magazine*, le décollement de l'expérience spirituelle de la matrice religieuse n'est pas présenté comme une simple option relevant du libre-choix individuel. En effet, il s'affirme une tentative de rationalisation et de formalisation de ce phénomène, qui passe par l'interprétation des sondages et des expertises commandés par *Psychologies magazine*. Ainsi du sondage BVA-*Psychologies* réalisé en 1999 qui titre « La spiritualité prend le relais des religions⁶⁰⁸ ». C'est ce même sondage qui, comme nous l'avons vu précédemment, avait été critiqué par J.-P. Guetny, et qui, dans *Psychologies*, est analysé par Frédéric Lenoir...le futur directeur de la rédaction du *Monde des Religions*. F. Lenoir est une personnalité passerelle entre l'univers de la recherche universitaire et le champ religieux. Ainsi, il intervient dans *Psychologies magazine* au titre de spécialiste des croyances spirituelles, et tout particulièrement du bouddhisme occidental, mais aussi en tant que sympathisant de la culture psycho-spirituelle. Il affirme à propos de l'enquête :

« L'originalité de cette enquête est de chercher à évaluer notre spiritualité individuelle, et non plus seulement notre identité religieuse ou notre lien d'appartenance à une religion historique. Elle met donc en lumière la caractéristique majeure de la religiosité contemporaine : la dissociation croissante entre croyance et appartenance, entre convictions existentielles intimes et adhésion explicite à une religion⁶⁰⁹ ».

⁶⁰⁸ *Psychologies magazine*, n°181, décembre 1999.

⁶⁰⁹ *Op.cit.*, page 66.

Que recouvre selon l'analyse de ce sondage la notion de « spiritualité » ? Les résultats mis en avant indiqueraient une fuite du spirituel vers l'expérience immanente ordinaire. F. Lenoir de son côté les répartit en deux axes ; « éthique », et « philosophico-mystique » : le premier regrouperait les « valeurs morales » (31% des réponses à la question « qu'est-ce que la spiritualité ?⁶¹⁰ ») et l' « amour » (29%), le second la « vie intérieure »(26%), la « beauté de la nature »(24%) et le « mystère de l'existence »(21%)⁶¹¹. Enfin, pour appuyer la distinction que *Psychologies magazine* fait généralement entre la spiritualité et la mise en sens religieuse du monde, il est dûment mis en exergue que, selon le sondage, «deux-tiers des Français pensent que l'on peut avoir une vie spirituelle sans Dieu ».

Ces données ont un double statut. Elles indiquent indiscutablement des tendances lourdes de la sensibilité religieuse en France, mais elles véhiculent également les représentations et les stratégies de *Psychologies magazine* par rapport à ces questions : le recours à des enquêtes et des analyses de chercheurs fait partie de la tendance, commune à toutes les entreprises de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle, à objectiver les offres de sens et à leur donner une légitimité quasi scientifique. Tout d'abord, même si les corrélations entre ces définitions-redéfinitions de la spiritualité et de « nouvelles » pratiques spirituelles restent encore très imprécises, un lien est dégagé entre l'orientation « immanente-expérientielle » de la spiritualité et la pratique de la « méditation » :

⁶¹⁰ 4 réponses affirmatives possibles à 12 items proposés. Répartition des réponses en deux catégories : « Proches du catholicisme », « Eloignés du catholicisme », totalisés dans la catégorie « ensemble » ; nous citons ici les résultats de l'ensemble ; sauf sur deux items, « la foi en un Dieu » (28% contre 15%) et « la religion » (23% contre 9%), les pourcentages des réponses données par les proches du catholicisme et les éloignés du catholicisme se suivent relativement. A noter que les items les moins retenus sont le « sacré » et la « superstition », et ce pour les deux catégories (7% -5%) et (4% -6%).

⁶¹¹ Selon le sondage, la « conception philosophico-mystique », dominée par la « relation à soi » dominerait chez les moins de 25 ans, tandis que la « conception éthique » prévaudrait chez les 25-50 ans, les plus de 65 ans restant les plus proches de la conception religieuse traditionnelle avec la valorisation de la dimension à « Dieu ».

« L'information la plus surprenante du sondage est l'importance, en cette fin de siècle, des pratiques spirituelles individuelles. Une majorité de Français disent se recueillir (55%), méditer (52%) et prier (51%). Et près d'un tiers dit même méditer régulièrement⁶¹² ».

Des chiffres qui révéleraient ainsi la sympathie montante pour le bouddhisme comme « philosophie de vie », et surtout, la désaffection pour les pratiques religieuses communautaires et très ritualisées. Aussi, l'attrait pour cette pratique de la méditation met-il en lumière la tendance à isoler des méthodologies de transformation de l'intériorité, que le sujet peut s'approprier et adapter à son style de vie, et où il s'agit en premier lieu de se « retrouver » soi.

Or, c'est bien dans ce sens que *Psychologies magazine* inscrit ses offres de spiritualité. Il est ainsi annoncé dans le chapeau du dossier, sur un ton résolument esprit positif :

« Aujourd'hui c'est chacun son kit. Les uns croient en Dieu, les autres pas. Leur point commun : tous se sont constitué un kit spirituel singulier. Sur leur autel, des objets variés qui les inspirent et les incitent à ne pas se contenter de la seule réalité matérielle», - pour l'une « une clé de sol et une bougie(...) pour se ressourcer en position du lotus », pour une autre « Le Banquet de Platon et le Prophète de Khalil Gibran(...) »- pour se « poser les bonnes questions car ils parlent aussi de [sa] vie... »⁶¹³ .

On peut constater alors que la référence à la méditation, dans *Psychologies* et les divers témoignages réunis, renvoie en fait à une diversité d'attitudes et de pratiques bricolées, ne cherchant pas forcément la conformité à un modèle issu d'une tradition religieuse.

Ainsi, quelles que soient les croyances des personnes, leur appartenance plus ou moins affirmée à une tradition religieuse, la spiritualité est avant tout pensée comme une pratique privée, basée sur une ou plusieurs techniques qui, faisant « appel à nos ressources les plus profondes », ont des effets concrets sur le « bien-être

⁶¹² *Op.cit.*, p. 69.

⁶¹³ *Op.cit.*, pp. 78-82.

physique et mental⁶¹⁴ ». Les techniques d'inspiration orientales sont nombreuses alors, qui sont appréhendées comme ayant plusieurs niveaux d'application, allant de la simple gymnastique à l' « éveil » de la conscience, indiquant-là les ponts établis entre le psychologique et le spirituel : ainsi de la méditation transcendantale ou du zen, de la relaxation, des arts martiaux « internes »- tai-chi, qi gong, kinomichi, etc.

Ces techniques sont perçues comme porteuses d'une amélioration globale de l' "état d'être" quel que soit le degré d'expérience recherché par la personne. Ici, c'est la référence à la « science » et des observations empiriques qui vient appuyer la rationalisation du recours à ces techniques :

« Toutes les études scientifiques ont donné les mêmes résultats : réduction de la pression sanguine, mais également diminution des névroses, de l'agressivité, de l'anxiété, amélioration de la mémoire, du sommeil, des relations personnelles, des performances professionnelles. En laboratoire, on a constaté que notre cortex décrit, en état de méditation, un rythme alpha constant, alors que le cerveau reptilien, siège des instincts et de l'intuition, est en pleine activité. ce qui explique la sensation de pleine conscience. La respiration profonde apporte plus d'oxygène au cerveau et aux tissus, ralentissant la production d'acide lactique, générateur des états d'anxiété et sécrété en abondance chez les personnes nerveuses. ⁶¹⁵»

En prenant le corps pour outil privilégié de l'expérience spirituelle, ces pratiques pourraient donc venir répondre à différentes attentes en agissant sur des souffrances physiques et psychologiques ordinaires - des « blocages », pour reprendre là un terme utilisé par des acteurs psys. Quant à l'expérience spécifiquement « spirituelle », elle dépendrait de la volonté d'engagement de l'individu et de ses besoins personnels : elle est donc davantage associée à un chemin optionnel pouvant s'emprunter de multiples façons avec une intensité plus ou moins importante.

⁶¹⁴ *Psychologies magazine*, « Quelques voies pour se ressourcer », n°206, mars 2002, p. 100.

⁶¹⁵ *Op.cit.*, page 101.

VIII.2 Articulations du « psy » et du spirituel dans des mouvances orientalisantes

Au sein de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle, les mouvances les plus marquées par les emprunts aux traditions orientales sont des hauts-lieux des bricolages « psyrituels⁶¹⁶ » - qui entrecroisent spiritualité et ressources psychologiques.

Religion et santé constituent des champs qui ont toujours été liés et articulés de diverses manières selon les époques, car, comme l'affirme R.Dericquebourg, « les religions contribuent au mieux-être psychologique et à l'amélioration de la santé des fidèles. Pour Freud, ce sont des « briseurs de soucis », au même titre que les sédatifs divers que l'homme utilise pour affronter la cruauté du destin et se dédommager des souffrances et des privations que la civilisation lui impose afin de rendre possible la vie en commun, même si, pour le fondateur de la psychanalyse, elles n'y parviennent qu'imparfaitement »⁶¹⁷.

Ces entrecroisements ont en outre été intensément cultivés par les nouveaux mouvements religieux apparus dans le courant des années 1970. F. Champion met en exergue, dans nombre de NMR constitués à l'intérieur et en dehors du champ chrétien, la présence de l'« ingrédient psychologie, thérapie, guérison » ainsi qu'un « débordement fondamental » du religieux, du côté du « magique » et du côté du « psychologique » ; elle y voit un dépassement des signifiants chrétiens classiques –

⁶¹⁶ Ce terme, apparu relativement récemment, a été surtout utilisé par des acteurs chrétiens pour désigner les entrecroisements entre christianisme et psychologie. F. Champion analyse ainsi à quoi renvoie ce « psyrituel » : « Les nouveaux entrecroisements entre christianisme et psychologie mettent en jeu un véritable travail délibéré et volontaire pour obtenir le mieux-être. Ce travail a recours à des conceptions et méthodes issues des savoirs proprement psychologiques – mais « sélectionnés » pour leur bonne compatibilité avec des conceptions religieuses – et puise aussi dans les croyances et méthodes spirituelles du christianisme. Les fidèles engagés dans un tel travail « psyrituel » cherchent à mieux concilier leur aspiration toute mondaine au bien-être et leur foi » ; « La religion n'est plus ce qu'il était », *Qu'est-ce que le religieux ?*, *Revue du Mauss*, n°22, 2, 2003, p. 178. Nous nous autorisons à employer ce terme d'acteur car il traduit nous semble-t-il plus fortement que celui de « psycho-spirituel » non pas simplement l'articulation mais la fusion du psychologique et du spirituel.

⁶¹⁷ R. Dericquebourg, « Les religions de guérison », in *Les marges contemporaines de la religion, Religiologiques*, 18 (automne 1998), <http://www.religiologiques.uqam.ca/18/18texte/18dericquebo.html>

tels la grâce, le miracle-, et une accentuation typiquement moderne de la volonté et de la responsabilité individuelle dans une vision très déterministe du monde que renforce le recours à la magie et à l'invisible⁶¹⁸. Les nouvelles manières de mettre en relation le religieux et le thérapeutique auraient également pu répondre à la séparation, dans la modernité, de la sphère religieuse et de la sphère médicale et de la distinction du psychique et du corporel⁶¹⁹.

Des glissements entre religion et santé peuvent s'exercer dans les deux sens. Ainsi, certaines thérapies alternatives qui se sont développées dans les années 1970 aux Etats-Unis, qui consacraient une place déterminante à la spiritualité, ont pu ensuite adopter une visée pragmatique qui s'est manifestée dans une partie du développement personnel et des pratiques psys revendiquant une efficacité thérapeutique très concrète. A l'inverse, certaines mouvances religieuses accordent de plus en plus de place au thérapeutique dans leurs pratiques et la construction de leur légitimité. Ainsi, R. Dericquebourg⁶²⁰ rappelle que la scientologie est progressivement passée d'une « nouvelle psychothérapie » (la dianétique) à une doctrine religieuse et une organisation de type église ; suivant la logique inverse, le rebirth, né à la fin des années 1960 aux Etats-Unis, sous la forme d'une « *self-religion* qui combine la psychologie, le sens ultime de l'existence et le perfectionnement de l'homme⁶²¹ », s'est trouvée une nouvelle légitimité dans le champ des psychothérapies profanes, se créant parfois des liens avec la psychanalyse, notamment en France⁶²².

Ainsi, si les liens entre le champ de la santé et celui du religieux sont nombreux et anciens, la réflexion sur ces entrecroisements est sans cesse renouvelée du fait d'un

⁶¹⁸ F. Champion, « La religion à l'épreuve des Nouveaux Mouvements Religieux », introduction au numéro *Les nouveaux mouvements religieux*, *Ethnologie française*, XXX, 2000 (4), pp. 525-533.

⁶¹⁹ Laissant notamment la place aux mouvances charismatiques ; cf. M. Cohen, « Les charismatiques et la santé. Offres religieuses de salut ou nouvelles médecines parallèles ? », in F.Lautmann, J.Maître (dir.), *Gestion religieuse de la santé*, Paris, L'Harmattan, 1995, pp. 61-87.

⁶²⁰ R. Dericquebourg, « De la thérapie à la spiritualité et inversement : l'exemple de la scientologie et du rebirth », *Recherches sociologiques*, 1998(2), pp. 37-51.

⁶²¹ Selon la définition de Paul Heelas que reprend R. Dericquebourg ; P. Heelas, « Californian self-religions and socialising the subjective », in E. Barker (ed.), *New Religious Movements. A Perspective for understanding Society*, New-York/Toronto, The Edwin Mellen Press, 1982, pp. 69-85.

⁶²² Phénomène illustré par la parution d'un ouvrage rédigé par des psychanalystes paru en 1988, intitulé *Psychanalyse et dynamique du souffle* ; cité par R. Dericquebourg, paru aux Editions Dunod, Paris.

décloisonnement des deux champs et de leur libéralisation selon les lois de l'offre et de la demande⁶²³. Les entreprises que nous allons analyser, des leaders spirituels J. Castermane et A. Desjardins, mêlent ainsi recherche de bien-être, connaissance de soi et recherche du sens ultime de la vie⁶²⁴. Nous interrogerons tout particulièrement, dans ces « voies » se réclamant des traditions orientales, en quoi les bricolages qu'elles produisent participent d'une décomposition poussée et d'une euphémisation de la religion. Parallèlement, nous questionnerons l'existence ou non d'une véritable cohérence entre ces bricolages, les compositions de sens de la philosophie pratique et les offres psychologiques qui glissent vers l'existentiel.

VIII.2.1 La « voie de la technique » au «Centre Dürckheim» : une voie thérapeutique, spirituelle et existentielle

La « voie de la technique » enseignée par J. Castermane et ses collaborateurs au sein du «Centre Dürckheim»⁶²⁵, représente de manière très pertinente les logiques des pratiques s'imposant actuellement au croisement du « psy » et du spirituel⁶²⁶.

L'itinéraire qu'a suivi J. Castermane est, en lui-même, révélateur de ces entrecroisements. De l'âge de 17 ans à 33 ans, J. Castermane dit en effet⁶²⁷ avoir mené

⁶²³ Ainsi le « marché spirituel » conduit-il au développement de nouvelles professions et d'experts qui privilégient une approche holistique de l'individu et de sa santé- c'est-à-dire la combinaison « body-mind-spirit »; voir notamment M. Bowman, « Healing in the Spiritual Marketplace : Consumers, Courses and Credentialism », *Social Compass*, 46(2), 1999, pp. 181-189.

⁶²⁴ Les bricolages « psyrituels » peuvent devenir d'autant plus consensuels qu'ils peuvent sortir de la religion classique. En effet, le cadre strictement religieux peut clairement être un obstacle au développement et à l'intégration sociale de mouvements qui, pourtant, présentent des caractéristiques en phase avec l'individualisme contemporain ; c'est ce que constate notamment A.C.Bégot à propos de l'antoinisme et de la science chrétienne ; « Science chrétienne et antoinisme : la question thérapeutique à l'épreuve du temps », *Les nouveaux mouvements religieux*, Ethnologie française, *op.cit.*, pp. 601-609.

⁶²⁵ Cf. annexe 2.

⁶²⁶ V. Rocchi s'est intéressé à la démarche de J. Castermane qui est représentative dans la nébuleuse psycho-mystique du groupe des « spiritualistes » (le deuxième groupe qu'elle distingue est caractérisé par la référence centrale à la dimension magique) ; *Du religieux au thérapeutique : étude sociologique des réseaux psycho-mystiques contemporains*, Ethnologie française, *op.cit.*, pp. 371-380.

une « double-vie », une vie de « soignant » et une vie de « chercheur spirituel ». Pendant la journée, il exerce la kinésithérapie et la physiothérapie apprises à la faculté de médecine de l'Université libre de Bruxelles⁶²⁸.

Le soir et pendant ses week-end, il pratique un art martial japonais, l'aïkido, grâce auquel il dit s'investir véritablement dans une quête de « sagesse ». Dans son cabinet de kinésithérapie, il dit avoir consacré la majeure partie de sa pratique à des « personnes, de plus en plus nombreuses, pour lesquelles le médecin ne peut rien diagnostiquer de précis sur un plan organique ou fonctionnel, mais qui ne se sentent pas bien dans leur peau ». Cette expérience pendant laquelle J. Castermane développe une conception particulière du corps va se prolonger et rencontrer plus directement le domaine du spirituel au travers de la *personale leibtherapie*⁶²⁹, la méthode mise au point par K.G. Durckheim, son maître, qu'il rencontre en 1967.

J. Castermane dit découvrir alors une nouvelle manière de « soigner ». Il raconte à ce sujet sa propre expérience fondatrice : à la veille d'une intervention chirurgicale pour son dos dont il souffre depuis longtemps, J. Castermane va consulter, sur les conseils de K.G. Durckheim, une femme qui lui prodigue des « massages ». Ceux-ci auraient alors permis de « libérer » les « émotions » dont il pense qu'elles étaient la véritable cause de ses douleurs :

« Madame P. avait pris au sérieux le corps que j'étais lequel jour après jour, avait incarné cette crispation sacro-lombaire de refus. Mes amis kinésithérapeutes et médecins, formés à l'école du corps que l'homme *a* – ne cherchaient les causes de mon mal-être que dans la disposition des vertèbres, des disques et des tendons... »⁶³⁰.

⁶²⁷ Il décrit son parcours dans *La sagesse exercée*, La table Ronde, 2005. Lors de ses conférences également, J. Castermane revient en permanence sur son expérience, sa rencontre avec K.G. Durckheim, son enseignement, etc.

⁶²⁸ Rappelons qu'il s'agit donc, en Belgique, de l'Université laïque.

⁶²⁹ Deux termes allemands peuvent être traduits par « corps », *körper* et *leib* : le premier désigne davantage le corps matière mesurable, et le second le corps vivant, animé par l'esprit.

⁶³⁰ « La *personale leibtherapie* », in K.G. Durckheim. *Textes et témoignages inédits*, Question de, Albin Michel, 1990, 81, p. 49.

Cette approche de la souffrance qui consacre le corps comme témoin privilégié et mémoire des expériences vécues, et lui prête un langage propre et décriptable, rejoint tout à fait ici l'ensemble des pratiques psys qui privilégient la lecture des « émotions » et mobilisent des outils pour les maîtriser : c'est le cas de méthodes de développement personnel comme celle de J. Salomé – celui-ci affirme que les « maux » surviennent en l'absence de « mots »- comme de certaines thérapies comportementales et cognitives qui vantent une nouvelle « médecine des émotions »⁶³¹.

Pour J. Castermane, la distinction occidentale du corps et de l'esprit est faussée. La « vérité », le « réel », résiderait en effet dans la non-dualité tel que le bouddhisme l'enseigne, et qui inspire l'enseignement de J. Castermane. Mais, au-delà de ces références « théoriques », la « voie de la technique » se veut surtout un apprentissage pratique pour accéder à l'« expérience de l'être », un « état » qui n'est ni un « concept » ni un « espoir », que K.G. Dürckheim définissait comme :

« [une]expérience d'une qualité qui ne correspond ni à la notion d'être théologico-religieuse ni au concept limité d'expérience employé dans les sciences naturelles »⁶³².

Ainsi, la *leibtherapie* fait le lien entre le niveau de l'expérience empirique et celui de l'expérience spirituelle. L'imposition des mains et le massage permettraient au thérapeute d'intervenir directement sur les tensions et la respiration - le « souffle » est considéré comme la manifestation par excellence de l'« être »- et sur le centre énergétique du corps, le « hara⁶³³ » ; par ces techniques qui jouent sur l'équilibre du corps et du mental, le « moi »- « le moi façade », le refuge illusoire de l'identité individuelle-, pourrait lâcher prise et les maux qu'il engendre être dissipés. Ainsi, la *leibtherapie* pourrait à la fois soulager la souffrance physique et psychologique

⁶³¹ Telle que la défend dans ses livres et dans *Psychologies* David Servan-Schreiber. L'autre représentant des TCC dans *Psychologies*, C. André est quant à lui l'auteur (avec F. Lelord) de ; *La force des émotions .Amour, colère, joie*, Paris, Odile Jacob, 2003.

⁶³² Cité par J. Castermane, « K.G. Dürckheim et l'Orient transformé », *Nouvelles clés*, http://www.nouvellescles.com/article.php3?id_article=1196

⁶³³ Terme japonais qui désigne la partie de l'abdomen située entre le nombril et le pubis.

ordinaire et conduire à une transformation profonde de soi et de sa manière d'être au monde :

« La *leibtherapie* a un caractère très pragmatique[...]En même temps, la *Personale Leibtherapie* a un caractère initiatique, l'ouverture à cet état d'être si différent dans lequel j'ai pu vivre l'expérience de la plénitude, de l'ordre et de l'unité.⁶³⁴ »

Parallèlement, tout s'investissant dans la spiritualité, J. Castermane dit être allé « plus loin dans la connaissance de [lui]-même en faisant une psychanalyse », durant cinq ans, avec le docteur Ignace Tauber, un élève de C.G. Jung et M.-L. von Franz. Des sessions consacrées à la psychanalyse jungienne sont toujours proposées au «Centre Dürckheim»⁶³⁵. Voici comment un autre ancien disciple de Dürckheim présente la spécificité de l'approche jungienne par rapport à la psychanalyse classique :

« On pourrait dire que quelqu'un qui gagne normalement sa vie et celle de sa famille, qui joue son rôle social sans problème, qui vit sa sexualité de façon à peu près harmonieuse et épanouissante, est quelqu'un qui n'a pas besoin de faire une psychanalyse. Inversement une personne qui est handicapée dans l'existence, par une névrose, qui ne peut pas prendre le métro parce qu'elle a la phobie de la foule, qui ne peut pas prendre l'ascenseur parce qu'elle a la phobie des espaces clos, se trouve très handicapée dans l'existence ; et si elle désire guérir, elle va entreprendre une psychanalyse. Lorsque ses symptômes auront disparu (s'ils disparaissent, ce qui est loin d'être toujours le cas), c'est-à-dire si la psychanalyse réussit, cette psychanalyse est terminée. Le point de vue jungien est quand même très différent [...]Pour Jung, le but d'une analyse c'est de permettre à l'individu de réaliser ce processus d'individuation[...]c'est essentiellement : l'atteinte, la réalisation de sa personnalité complète[...]c'est de permettre à toutes les qualités psychiques qui sont encore à l'état virtuel ou à l'état embryonnaire en nous, de se réaliser petit à petit, de se développer et de s'intégrer dans notre vie consciente et dans notre comportement.⁶³⁶ »

⁶³⁴ « La *personale leibtherapie* », in K.G. Dürckheim. *Textes et témoignages inédits*, op. cit., p. 49.

⁶³⁵ Voir J. Marchal, « Le processus d'individuation », in K.G. Dürckheim. *Textes et témoignages inédits*, op. cit., pp. 57-67.

⁶³⁶ J. Marchal (psychologue, psychanalyste jungien), « Le processus d'individuation », K.G. Dürckheim. *Textes et témoignages inédits*, op. cit., p. 57.

De même que cette conception de la psychanalyse jungienne entend la définir au-delà des approches psychothérapeutiques classiques, la *leibtherapie* est considérée comme une voie à part, notamment parce-qu'elle serait complète. Sa portée, selon J. Castermane est « existentielle », c'est pourquoi elle se distinguerait des « thérapies » qui seraient simplement destinées à « aider l'homme à retrouver la santé, c'est-à-dire l'état d'équilibre relatif qui précède la maladie »⁶³⁷. De telle sorte que la médecine allopathique n'est en aucun cas contestée en tant que telle, ni les psychothérapies de manière générale. En même temps, la *leibtherapie* évoque bien un « état de santé », mais global, qui dépend du rétablissement simultané de la « paix du corps, de l'âme et de l'esprit »⁶³⁸ :

« L'homme en bonne santé [...] peut être malade de ne pas être celui qu'il est au fond. Dans un langage bouddhiste, on dirait sans doute que l'homme est malade de la distance qu'il a prise avec sa vraie nature. K.G. Durckheim parle de la distance qui nous sépare de notre Etre essentiel. Les symptômes de cette maladie sont le désordre intérieur, le manque de calme intérieur, le sentiment d'insécurité qui conduit à une angoisse existentielle et aussi, il insistait beaucoup sur ce point, un manque de joie de vivre.⁶³⁹ »

Si la *leibtherapie* ne prétend pas « guérir » de certaines maladies- qui ne dépendraient pas seulement du mental⁶⁴⁰ -, elle se donne donc néanmoins une portée existentielle très large. C'est pourquoi il s'agit d'une pratique relativement flottante : elle n'est inscrite ni dans le domaine des psychothérapies ni dans celui des pratiques à vocation strictement spirituelle. Nombre de pratiques peuvent ainsi s'inscrire à mi-chemin entre le thérapeutique et le religieux, et se recouper entre elles du fait même de ce flottement sur le plan théorique et pratique. Ainsi, certaines sessions du «Centre

⁶³⁷ « Un maître Homme », Entretien avec J. Castermane, *Nouvelles clés*, http://www.nouvellescles.com/article.php3?id_article=136

⁶³⁸ Tel que le présente le programme du Centre Durckheim, 2006. Des séances individuelles de *leibtherapie* sont proposées aux participants sur demande, d'une durée de 50 minutes chacune (65 euros).

⁶³⁹ « Un maître Homme », entretien avec J. Castermane, *op.cit.*

⁶⁴⁰ C'est encore là un point qui rend ce type d'approche assez consensuelle, au sens où elle ne dispute pas le monopole de la science classique.

Dürckheim»⁶⁴¹ sont animées par des intervenants extérieurs venant avec leurs propres pratiques psycho-spirituelles. Ces sessions sont présentées comme :

« des expériences ponctuelles substantielles pour la connaissance et la réalisation du vrai soi-même »⁶⁴².

Ces expériences sont aussi diverses que le « travail sur la voix⁶⁴³ », la « danse orientale⁶⁴⁴ » - la pratique du « zen », le « jeu de gestes initiatique » de Robert Steiner, les « constellations familiales⁶⁴⁵ » ou le « mouvement authentique ». D'autre part, la *leibtherapie* est pratiquée par des psychothérapeutes extérieurs au Centre, comme nous avons pu le vérifier en consultant des annuaires de psychothérapeutes publiés sur internet⁶⁴⁶. Prenons l'exemple, qui nous semble représentatif des usages de la *leibtherapie*, d'une professionnelle parisienne, membre de l'association « Idées Psy⁶⁴⁷ », - association plus particulièrement marquée par le courant de la psychologie humaniste et de Jung-, dont l'éventail de pratiques est très large ; revendiquant une « orientation théorique » en psychothérapie jungienne, *personale leibtherapie*, psychothérapie analytique, expression corporelle, en coaching et en management, elle témoigne d'intérêts variés dans le domaine de la « psychologie » au travers du « tarot psychologique », du « qi gong », de la « médecine traditionnelle chinoise », des « élixirs de Bach », et de la « croissance personnelle ».

Une autre illustration des usages de la *leibtherapie* dans des réseaux psy marqués par l'éclectisme des pratiques et des références théoriques est le livre de

⁶⁴¹ Le travail « spécifique » du « Centre Dürckheim » (la Voie de la technique) occupe deux heures par jour. Le Centre propose également plusieurs fois par an, conformément au zen, des *sesshin* : des cures de silence et de pratique méditative sans objet qui durent 5 jours pleins.

⁶⁴² Programme du « Centre Dürckheim ».

⁶⁴³ Ce travail s'appuie sur la naturopathie et sur des exercices corporelles avec l'utilisation de la voix.

⁶⁴⁴ Enseignée par une disciple d'A. Desjardins, elle initierait une relation au « sacré » et s'adresserait aussi aux « psychothérapeutes » : son enseignement s'organise autour de la « technique, de la dynamique de groupe et du travail sur soi ».

⁶⁴⁵ Comme la psychogénéalogie et les pratiques transgénérationnelles, il s'agit de se libérer des « empreintes » familiales négatives.

⁶⁴⁶ Voir notamment www.psycho-ressources.com, « le bottin francophone des professionnels de la psychologie ».

⁶⁴⁷ Institut pour le développement, l'éducation et l'enseignement en Psychologie, fondé en 1991, à Paris.

l'allemand Wolfram Helke⁶⁴⁸, ayant débuté sa carrière en pratiquant la bioénergie et la gestalt-thérapie, devenu psychothérapeute sous l'autorité de K.G. Dürckheim. Son livre détaille la pratique, au croisement de l'« ostéopathie » et de l'« échange verbal », les concepts de base de la *leibtherapie* et ses applications, concernant les « blessures de la vie », le « travail sur l'ombre », le « chemin vers la guérison » et la « certitude consciente de soi-même ». On pourra noter ici que les lecteurs qui ont acheté cet ouvrage sur une librairie en ligne auraient également acheté sur ce site, *L'intégration par les mouvements oculaires. Manuel pratique de la thérapie IMO*, *Votre cerveau vous fait-il grossir ? : 9 clés psychocorporelles pour votre poids idéal*, et *Comprendre les messages de votre corps*⁶⁴⁹. Ce type de lien n'est pas anecdotique : les va-et-vient entre plusieurs compositions de sens et offres pratiques renvoient à l'existence d'une demande qui « pioche » largement sur le marché des ressources symboliques.

Manifestement, les glissements du psy au spirituel débordent largement les enseignements des figures centrales comme J. Castermans autour desquels s'élaborent divers bricolages. Quoiqu'il en soit, le « psy » gagne en visibilité sur le spirituel : en effet, tandis que celui-ci revêt un caractère diffus et renvoie à une réalité assez imprécise, l'importance accordée à la dimension psychologique de l'expérience et son caractère accessible, justifie la démultiplication des outils proposant une voie d'accès à « soi-même ».

VIII.2.2 La « voie » d'Arnaud Desjardins : l'articulation de la psychologie occidentale et de la religion orientale

⁶⁴⁸ *Toucher l'âme par le corps. La leibtherapie selon K.G. Dürckheim*, Le souffle d'Or, 2005.

⁶⁴⁹ Dans l'ordre, de D. Baulieu, de C.S. Cartensen, de J.-P. Barral.

La « voie » de transformation et de « libération » représentée par le leader spirituel A. Desjardins et enseignée dans son ashram⁶⁵⁰, recouvre des bricolages permettant d'observer d'autres négociations entre le psy et le spirituel. Nous pourrions plus particulièrement interroger la relation très particulière qui est entretenue avec la tradition orientale de référence, et saisir la logique d'intégration ou, à l'inverse, d'euphémisation des croyances et des pratiques religieuses issues de cette tradition.

VIII.2.2.1 Le *lying* entre religion et psychothérapie

A l'instar de J. Castermane, A. Desjardins a hérité de l'enseignement d'un maître spirituel qui avait lui-même croisé plusieurs traditions⁶⁵¹. S. Prajnanpad avait en effet tenté d'articuler la philosophie non-dualiste du Vedanta à la psychanalyse freudienne⁶⁵² ».

Pour certains de ses interprètes, c'est sa connaissance de la science occidentale qui aurait permis à S. Prajnanpad de découvrir dans la psychanalyse freudienne le « chaînon manquant » entre la conscience de l'homme ordinaire et la voie de la délivrance transmise par l'hindouisme⁶⁵³. Dans cette perspective, la spiritualité est

⁶⁵⁰ Cf. annexe 1.

⁶⁵¹ Cf. Chapitre II.

⁶⁵² Il faut remarquer que la tendance combinant spiritualité orientale et rationalité occidentale est très prégnante au sein d'un bouddhisme acculturé qui met l'accent sur les techniques de maîtrise des émotions et de transformation du psychisme. Cette sensibilité est amené à définir la réalisation spirituelle comme « la conséquence d'un affranchissement des limitations mentales et des illusions pathologiques que celles-ci entraînent(...)impliquant non pas la création d'un état idéal ou l'atteinte d'un paradis, mais bien la sortie de l'enfer du pathos grâce à la dissipation des imprégnations psychiques, conscientes et inconscientes, qui sont autant d'infrastructures d'un moi illusoire et pathologique auquel nous nous identifions à tort » ; voir, entre autres, J.C. Cartier, « Swami et psychanalyse », juin 2001, parmi de nombreux textes concernant l'articulation de la spiritualité et de la psychologie consultables sur le site bouddhiste www.buddhaline.net. L'auteur affirme dans le même article qu'« il nous faut sans doute nous attendre à ce que les nouvelles formes de spiritualité, qui prendront naissance ces prochains siècles après le raz de marée passéiste de l'intégrisme, aient une coloration plus scientifique que mystique ».

⁶⁵³ En revanche, S. Prajnanpad a vivement critiqué la psychologie de Jung et d'Adler qui ne prenaient pas suffisamment en compte le domaine de la sexualité infantile ; ainsi Prajnanpad a entièrement validé la lecture freudienne de l'œdipe. Voir D. Roumanoff, *Psychanalyse et sagesse orientale. Une lecture indienne de l'inconscient*, Accarias-L'originel, 1996.

étroitement articulée à une démarche de connaissance approfondie des mécanismes psychiques individuels. En effet, le passage par la psychanalyse permettait selon S. Prajnanpad de franchir les obstacles tendus par le « moi » pathologique et les illusions qu'il génère, empêchant l'expérimentation de la « non-dualité » entre le sujet et l'objet. La doctrine freudienne donnerait ainsi des outils pour opérer la dissolution du mental tout en accordant une place à l'« ego », c'est-à-dire au « moi », en l'intégrant dans l'ensemble du travail de « libération ».

Ceci a fourni la base théorique à la méthode originale que S. Prajnanpad a élaborée, appelée *lying*⁶⁵⁴. Cette pratique a été expérimentée par Arnaud Desjardins et son épouse Denise, puis intégrée à son propre enseignement en France. Un médecin-psychiatre, Bernard Perel, initialement formé à la psychanalyse lacanienne, qui a participé à la fondation du premier ashram d'A. Desjardins en Auvergne décrit ainsi la pratique du *lying* :

« Techniquement, l'extrême simplicité empêche que l'on définisse le *lying* autrement que par une invitation à s'allonger, se relâcher dans l'expir, être là, présent et s'abandonner; ensuite, d'une manière plus nuancée, se laisser aller à la libre-association, non seulement celle des idées et des pensées mais aussi celle des sensations et de toute l'imagerie mentale : souvenirs, fantasmes, etc ; ne rien faire et accepter de rencontrer tout ce qui vient. Par exemple, je sens une tension dans mon corps, je l'accepte et j'en parle. En même temps, apparaîtra peut-être le visage d'une personne rencontrée dans la rue, dans le métro ou ailleurs, qui m'a regardé d'une certaine manière. Je revois la scène et je n'aime pas ce regard. Je me sers de ces éléments comme support. Je les sens, les exprime et me laisse aller à tout ce qui vient. C'est d'une simplicité enfantine mais cela n'est pas toujours aisé. Petit à petit, comme une ficelle que l'on tire à soi et qui attire une ficelle plus grosse, ces situations du présent attirent des souvenirs d'enfance, des réminiscences, des impressions, qui à un moment donné, permettent de revivre des moments du passé avec une fraîcheur, une intensité extraordinaire.⁶⁵⁵ »

Ainsi, le *lying* est concentré ainsi sur la possibilité de faire resurgir à la surface de la conscience un vécu traumatique ou des « émotions » qui ont un statut particulier

⁶⁵⁴ Le terme vient de ce que S. Prajnanpad proposait à ses disciples, lors de ces séances individuelles, de s'allonger lorsque une « émotion » importante surgissait.

⁶⁵⁵ « Le *lying*, une pratique du non-faire », http://www.nouvellescles.com/article.php3?id_article=517

dans le régime psychique de l'individu. A ce niveau, en ce que le sujet est supposé pleinement « revivre » une séquence de son existence, le *lying* évoque les premières cures analytiques que Freud avait conduit en utilisant la technique de l'hypnose : Freud avait finalement exclu le recours à cette technique, mais elle est toujours utilisée par des psychothérapies humanistes.

Au-delà de cette parenté avec certaines psychothérapies, le *lying* recouvre une autre dimension qui renvoie à son fondement religieux. Plutôt considéré comme étant un « rationaliste » et critique à l'égard de la « magie », S. Prajnanpad avait aussi conservé des croyances qui sont centrales dans la tradition hindouiste telle que celle en la réincarnation. Si bien que le *lying* lui apparaissait également comme pouvant faire resurgir, au même titre que des événements du simple passé mais de manière exceptionnelle, des expériences vécues dans des vies antérieures. Denise Desjardins aurait elle-même expérimenté, grâce aux séances conduites par S. Prajnanpad, une régression dans une vie antérieure qui lui aurait ensuite permis de se débarrasser de certaines « souffrances » non résolues ; elle témoigne de cela dans *De naissance en naissance* et, dans *Le lying : passerelle au cœur de soi*⁶⁵⁶, préfacé par A. Desjardins.

Cette question de la réincarnation doit tout particulièrement attirer notre attention car celle-ci ne fait pas l'objet d'un consensus : la construction d'un système de croyances nécessite la mobilisation de certaines ressources et la mise à l'écart d'autres qui pourraient entrer en contradiction avec le noyau dur de la philosophie des acteurs concernés. D. Desjardins, qui a construit une partie importante de son témoignage sur la transformation radicale qu'elle aurait vécue grâce au *lying* continue, de manière confidentielle, de mener des séances avec des individus qui lui sont notamment envoyés par A. Desjardins.

Quant à ce dernier, il a renoncé à cette pratique, ceci montrant bien l'existence d'un certain blocage autour de la réincarnation et de la régression dans les vies

⁶⁵⁶ Parus aux éditions de la Table Ronde, 1994 et 2001. D. Desjardins raconte sa vie antérieure sous les traits d'une jeune indienne orpheline qui épousa un sage.

antérieures. Si bien qu'A. Desjardins reste assez évasif sur ces questions, affirmant une certaine distance par rapport à cet aspect de l'enseignement de son maître sans qu'il soit question de véritable rupture :

« Qu'est-ce qui meurt ? Nous vivons sur des postulats non vérifiés en ce qui concerne notre propre vie : comment pouvons-nous savoir ce qui se passe au moment de la mort ? Ce que nous disent les enseignements traditionnels, beaucoup plus intéressant que de nous parler d'un purgatoire ou d'un paradis ou même d'une réincarnation, c'est que nous ne connaissons pas le secret de notre être, de notre conscience, que, dans cette vie, nous pouvons nous éveiller à notre réalité et que, si nous découvrons le secret de notre vie, par là-même nous découvrons le secret de la mort.⁶⁵⁷ »

Le contournement de certaines croyances religieuses "fortes" faisant la spécificité d'une tradition, passe donc ici par la valorisation d'un message métaphysique de fond, surpassant les particularités des mises en sens de l'existence que chaque religion opère. Ceci entretenant en outre le flou dénominationnel de la « voie » d'A. Desjardins.

Ce contournement peut également se traduire par une revisitation de la croyance en la réincarnation comme ayant une portée symbolique utile. Ainsi A. Desjardins a dirigé avec d'autres personnalités religieuses un ouvrage se voulant une « enquête sur la réincarnation »⁶⁵⁸ : à une partie « historique » qui investigate plusieurs traditions, s'ajoute une partie « psychologique », qui montre comment la régression dans les vies antérieures pourrait aujourd'hui être mobilisée par certains psychothérapeutes en tant qu'outil de « clarification et de projection, *qu'il y croient ou pas* »⁶⁵⁹... Cela met clairement en exergue la dimension probabiliste que ce type de croyance tend généralement aujourd'hui à revêtir. Ceci nous est montré par les dernières enquêtes sociologiques qui révèlent la progression en France et en Europe des croyances liées à l'après-mort dont celle en la « réincarnation ». Or, ces mêmes

⁶⁵⁷ A. Desjardins, *A la recherche du soi. "Tu est cela"*, Paris, La Table Ronde, 1980, pp. 50-51.

⁶⁵⁸ Y. Amar, C. Bentounès, A. Desjardins (dir.), *Enquête sur la réincarnation. A travers les traditions, les sciences humaines et les psychothérapies*, Albin Michel, Paris, 2001.

⁶⁵⁹ Présentation du directeur de l'ouvrage, Patrick van Eersel. Nous mettons en italique.

enquêtes tracent dans le même temps les contours d'une religiosité extrêmement flottante qui refuse tout aspect catégorique ou définitif, véhiculant des croyances libres à l'emploi et « désétiquetées⁶⁶⁰ ». Une hypothèse qui peut venir expliquer la circulation de certaines croyances dans des milieux qui ne se reconnaissent pas nécessairement de lien avec le champ religieux.

Ces négociations à l'œuvre autour de certaines croyances et pratiques, favorisent la représentation d'une spiritualité épurée qui tout à la fois veut conserver la référence à d' « authentiques » traditions- et ce, afin d'éviter d'être assimilé à une voie « synchrétique »- , et s'émanciper du cadre de la religion. Si bien que, là-encore, la minoration de références directes à des réalités supra-empiriques débouchent sur une très forte visibilité du niveau psychologique de l'expérience.

VIII.2.2.2 La recherche du bon « dosage » de psychologie dans la voie spirituelle

La vie à l'ashram d'A. Desjardins intègre quelques pratiques et rituels hindous tels que le *prânam*, le port du *tchador*, et le *seva*⁶⁶¹. Le *prânam* correspond au salut qui s'accomplit au début et à la fin des séances de méditation et des réunions. Le *tchador* est le châle dont on s'entoure et qui servirait à effacer les particularités individuelles les plus visibles : il doit être porté lors des deux séances de méditation quotidienne et pendant la réunion matinale en présence d'A. Desjardins ou d'un collaborateur, qui revêt un caractère solennel. Pendant cette réunion, où les participants sont invités à poser des questions sur les caractéristiques pratiques et théoriques de la « voie », les femmes et les hommes prennent place séparément dans une partie du dojo. Quant au *seva*, il désigne le temps que chacun doit consacrer quotidiennement à

⁶⁶⁰ Selon l'expression d'Y. Lambert ; « Religion : développement du hors-piste et de la randonnée », in P. Bréchon (dir.), *Les valeurs des Français. Evolutions de 1980 à 2000*, Armand Colin, Paris, 2000, p. 145.

⁶⁶¹

l'accomplissement d'une tâche au service de l'ashram : à Hauteville, le *seva* occupe deux heures dans la matinée, consacrées à la cuisine, au ménage, au jardinage ou à des travaux d'extérieurs.

Ils sont intégrés à un fonctionnement qu'A. Desjardins a initialement voulu « adapté » au contexte français. En dehors de ces pratiques très simples d'exécution pour les profanes, les séjours à l'ashram n'impliquent pas de s'initier à des pratiques ou d'acquérir un savoir théorique spécifique.

Ceci s'inscrit dans la volonté d'accessibilité de la « voie » dont dépendrait également son efficacité. Une transposition trop rigoureuse de l'enseignement qu'A. Desjardins aurait connu en Inde se révélerait selon ce dernier improductive. C'est dans cette perspective qu'est justifiée la reconnaissance et la réponse à une demande de type psychologique :

[...]si je ne me considère nullement comme un thérapeute et fait régulièrement des mises au point à ce sujet, ma préoccupation immédiate est celle d'aider les gens qui viennent à moi. La demande de certains est avant tout spirituelle, et je les guide dans ce sens. Mais d'autres, les plus nombreux, viennent à moi avec un problème existentiel qu'ils souhaitent résoudre [...] plutôt que de proposer une approche radicale de toute manière inaccessible à la majorité des gens, je prends des biais, aide chacun à se construire avant de prétendre attaquer la racine même de l'illusion[...]une approche dite radicale peut même dans certains cas s'avérer inutilement dangereuse : les gens s'en servent alors pour masquer leurs problèmes et aveuglements immédiats, se réfugient dans la haute métaphysique[...] ⁶⁶²».

La fonction accordée à la psychologie est donc légitimée par le caractère d'exceptionnalité de l'expérience spirituelle qui exige une transition par le psychologique. Pour A. Desjardins, l'« ego » ne doit pas être diabolisé et d'emblée écarté de la démarche spirituelle. La transformation passerait déjà par un travail psychologique nécessaire à tous les individus en « souffrance » :

⁶⁶² G. Farcet, *Confidences impersonnelles. Entretiens*, Critérion, Paris, 1991, p. 140.

« Il faut savoir, d'une part, à quel niveau on parle, c'est-à-dire si l'on s'adresse à un débutant ou à une personne qui est déjà avancée sur le chemin et, d'autre part, si l'on s'adresse à un débutant qui est bien situé en lui-même ou à un débutant plus ou moins perturbé, y compris des perturbations, qui, en Occident, relèveraient de la psychothérapie (...)Ma ligne personnelle, c'est que l'ego, pour être transcendé, dépassé, doit d'abord être en bon état ou en bonne santé [...] Si l'ego est trop peu structuré, comment est-il possible de vouloir tout de suite dépasser celui-ci ? Comment parler d'effacement du sens de l'ego à une personne qui n'a même pas l'impression d'exister vraiment et qui se sent bloquée par différentes formes d'inhibitions et de malaises, issus de marques profondes, de *samskaras* en sanskrit ? Certains êtres humains ne se sentent même pas le droit d'exister. Ils ont l'impression qu'ils ne sont à leur place nulle part parce que psychologiquement ils ne se sont pas sentis suffisamment aimés, soutenus, confirmés dans leur enfance. Pour que le sens de l'ego puisse s'effacer, il faut d'abord que l'ego se soit quelque peu affirmé, que cette conscience ordinaire que nous avons de nous se soit organisée, structurée, que nous soyons vraiment un ego au singulier et non pas une multiplicité de personnages ou de tendances qui nous composent et s'opposent entre elles.⁶⁶³ »

Ici, l'acceptation de l'ego puis son dépassement pour accéder à une réalité universelle rappelle la notion d'individuation de la doctrine jungienne⁶⁶⁴ dont nous avons vu qu'elle irriguait la « voie de la technique » transmise par K.G. Dürckheim à J. Castermane : la croissance individuelle doit progressivement laisser place à une identification avec le « tout ».

Aussi, une certaine forme d'amour de soi apparaît-elle positive et indispensable au parcours spirituel. Une telle perspective vaut à A. Desjardins d'être perçu comme un « passeur » entre l'Orient et l'Occident ayant enseigné, selon le journaliste canadien J.Languirand⁶⁶⁵, « l'importance de la psychothérapie » :

⁶⁶³ Lama D. Teundroup, A. Desjardins, *Dialogue à deux voies*, La Table Ronde, collection « les chemins de la sagesse », Paris, 1993.

⁶⁶⁴ Pour une approche globale de la psychologie jungienne et de ses grands concepts, voir ; Elie G. Humbert, *L'homme aux prises avec l'inconscient. Réflexions sur l'approche jungienne*, Albin Michel, Paris, 1994, pour l'édition de poche.

⁶⁶⁵ A l'occasion d'un entretien avec Gilles Farcet au sujet d'A. Desjardins, Montréal, 26 novembre 1987, diffusé sur Radio Canada, disponible sur le site radio-canada.ca. J. Languirand est une figure des réseaux nouvel âge au Québec qui reçoit de nombreuses personnalités.

« on doit à A. Desjardins de nous avoir signifié que la démarche spirituelle ne consistait pas en une addition, mais plutôt à soustraire nos formes de mal-être, nos conditionnements, c'est-à-dire par nettoyage pour diminuer, en particulier, nos émotions douloureuses ».

La place qui est accordée à la psychologie se traduit tant dans les contenus de l'enseignement que dans sa forme. Lors des sessions quotidiennes qui sont destinées à expliquer les bases de la « voie » mais aussi à écouter les témoignages des participants auxquels répond A. Desjardins, il est rappelé :

« On ne fait pas un cours d'hindouisme à la Sorbonne, ce sont des choses simples qu'on doit comprendre pour parvenir à l'éveil »⁶⁶⁶.

S'il dit privilégier « la voie traditionnelle », A. Desjardins s'adresse à ses disciples par un discours universalisant basé sur sa propre expérience et sur les échanges qu'il a eu avec des « sages » dont le « rattachement [à une tradition religieuse] est plus ou moins strict » et ne prétend, y compris dans ses livres, à aucune « rigueur académique »⁶⁶⁷. On constate que lors de ces réunions, dont le public est composé aussi bien de premiers visiteurs que de fidèles qui se rendent régulièrement à Hauteville, les questions posées sortent du cadre pré-fixé même si celui-ci n'est pas rigide. Et ceci se manifeste tout particulièrement par la tendance au témoignage de problématiques personnelles et intimes. Une femme parle de son expérience de mère et des difficultés que cela lui pose, elle se sent « submergée par son rôle » et s'inquiète pour son engagement « spirituel »; une autre parle de « ses angoisses » quand elle doit prendre des décisions et s'interroge sur sa famille qui était très « pessimiste »; un homme parle de la maladie d'un proche, etc. Ce type de témoignage se retrouve dans les réunions en petit groupe et plus encore lors des entrevues particulières avec l'un des collaborateurs d'A. Desjardins ou A. Desjardins lui-même pour les plus « avancés » sur la voie : ces rendez-vous en face à face peuvent tout à fait prendre une

⁶⁶⁶ Nous mobilisons ici nos observations menées lors d'un séjour à Hauteville, en mai 2003.

⁶⁶⁷ « De la maîtrise aujourd'hui », entretien avec Marc de Smedt pour *Nouvelles Clés*, consultable sur le site de la revue.

tournure psychothérapeutique. D'ailleurs A. Desjardins encourage à tisser une relation plus « intime », selon ses « affinités », avec l'un des permanents d'Hauteville qui transmet son enseignement à leur manière.

De fait, nombre de personnes viennent à Hauteville à un moment particulier de leur vie, en cherchant des réponses ou des manières d'agir, mais sur un mode qui reste très ouvert : parmi les visiteurs, beaucoup revendiquent être dans une recherche libre, ont déjà fréquenté d'autres lieux et ont des références diversifiées, de par leurs lectures, leurs rencontres, leurs voyages en Inde, ou ailleurs...L'ashram est aussi un lieu où l'on s'isole quelque temps tout en rencontrant d'autres personnes qui s'échappent de leur milieu et des contraintes habituels ; les temps libres favorisent les échanges ainsi que le partage des chambres (seuls les visiteurs réguliers peuvent demander une chambre simple). Ces différentes facettes de l'activité et des fonctions assumés au sein de l'ashram, font dire, au disciple et collaborateur d'A. Desjardins Gilles Farcet :

« C'est très clair qu'Hauteville n'est pas un centre de psychothérapie et c'est très clair aussi qu'Hauteville tient compte de la psychologie. On ne peut pas dispenser un enseignement séparé de toute considération psychologique. Hauteville est aussi un lieu d'accueil où les gens peuvent venir guérir leurs blessures, avoir l'impression d'être dans une grande famille, de trouver la figure d'un père ou celle d'un frère. Après il n'y a que des cas individuels, il y a des gens à qui l'on conseille de suivre une thérapie et à qui on peut éventuellement donner des adresses, d'autres vont établir une relation avec l'un des collaborateurs qui va leur permettre d'exprimer beaucoup de choses et qui relève autant de la psychologie que de la spiritualité. Nous ne sommes pas fermés à la possibilité que des gens expriment des choses qu'ils ont besoin d'exprimer.⁶⁶⁸ »

Nous avons pu constater la présence significative de psys parmi les clients d'Hauteville - ceux que nous y avons rencontrés revendiquant généralement une pratique « psychothérapique » intégrant le « corps ». En outre, le lieu organise des journées d'échange qui intègrent des approches de psychologie pratique. La venue de

⁶⁶⁸ Entretien, juin 2004.

l'auteur à succès et conférencier québécois Guy Corneau⁶⁶⁹ en témoigne ; diplômé de l'Institut C.G. Jung de Zurich, animateur de stages de développement personnel dans plusieurs pays, il s'est spécialisé dans la relation à soi, et les thématiques amoureuses et familiales. Aussi, si l'« éveil » reste pour les leaders spirituels la seule véritable finalité qu'ils tiennent à toujours rappeler, la référence à la transformation psychologique de soi reste elle aussi constamment mobilisée, les techniques pys apparaissant de ce fait comme des outils incontournables.

Les évolutions globale des nébuleuses spirituelles extérieures au champ religieux classique indiquent une montée en puissance du psy, tout autant significatif d'une préoccupation pour le développement personnel que d'une recherche de réponses à un ensemble d'incertitudes et de malaises existentiels. Dans les années 70, dans *Les chemins de la sagesse*, A. Desjardins insistait déjà sur la nécessité de faire se compléter psychologie et spiritualité, et de ne pas aborder l'une distinctement de l'autre :

« Deux dangers nous guettent : ramener la vie spirituelle à une psychothérapie matérialiste [...] et nier la réalité psychique au nom du divin ou du surnaturel »⁶⁷⁰.

Si continuité il y a sur cette question, pour autant, une attention nouvelle est portée à la question de la « souffrance » individuelle, comme le montre cette réflexion de G. Farcet pour lequel la demande qu'il rencontre à Hauteville, outre qu'elle ne cesse de « grandir », est devenue plus « confuse » :

« Parmi les nouveaux-venus il y a toutes sortes de gens. Dans une même semaine, on va trouver des gens très avertis de ce que l'on fait, qui ont lu les livres d'Arnaud et de S.Prajnapad, qui veulent faire un travail très précis, et d'autres qui ont une idée très vague de ce qui se passe-là et qui n'ont jamais fait aucune démarche. Certains sont même très étonnés des règles qu'il y a à Hauteville. C'est très mélangé [...] Il y a aussi un aspect sociologique, on

⁶⁶⁹ Auteur aux éditions Robert Laffont (aux éd. de l'Homme au Québec), de ; *Le meilleur de soi*, 2006 ; *Victime des autres bourreau de soi-même*, 2003 ; *La guérison du cœur*, 2000 ; *N'y a-t-il pas d'amour heureux ?*, 1997. Ses livres sont traduits dans une dizaine de langues, son dernier s'est vendu en France à plus de 80.000 exemplaires.

⁶⁷⁰ *Les chemins de la sagesse*, La Table Ronde, T.2, 1972, p. 27.

constate une déstructuration de l'individu qui va en augmentant au cours du temps. On peut accueillir des gens incroyablement mûrs dès le premier séjour et à côté de ça des gens très perdus.⁶⁷¹ »

Or, les individus dont ces leaders spirituels pensent qu'ils se trouvent en situation d'errance psychologique sont précisément ceux qui s'inscrivent dans une quête de sens à laquelle ils tentent de répondre. Cette situation ambiguë incite ces leaders à réaffirmer leurs différences avec des tendances suspectes d'exploiter la fragilité des individus à la recherche de réponses rapides à leurs problèmes :

« Il y a de plus en plus de gens qui prennent en charge des destins, qui font de la publicité et qui n'hésitent pas à proposer en cinq jours « l'union du corps et de l'esprit, l'épanouissement de la personnalité, la libération des forces profondes »- c'est-à-dire un programme qui est en effet celui de gourous. Tous les maîtres que j'ai rencontrés en Asie et en Europe affirment que la voie est longue, laborieuse, qu'elle demande beaucoup de courage, de persévérance, d'acharnement même, alors que la plupart de ces groupes en tous genres qui prolifèrent aujourd'hui promettent beaucoup en très peu de temps : à les entendre, on a l'impression qu'un stage de douze jours au mois de juillet va vraiment transformer en profondeur, ce qui est en contradiction flagrante avec l'expérience de toutes les formes d'ascèse depuis toujours[...]Quant au foisonnement et à la prolifération anarchique de ceux qui exploitent le marché de l'ésotérisme, il faut bien voir que ce n'est pas seulement le marché de l'aspiration spirituelle, c'est le marché de la souffrance. Il ne s'agit plus de la ruée vers l'or mais de la ruée vers la souffrance du prochain[...]Je veux parler de l'aspect cruel de ce « marché du bonheur » qui n'hésite pas à tirer profit de la souffrance d'autrui : vous souffrez, parfait, je vais pouvoir vous soutirer un peu d'argent en vous faisant croire que je vais diminuer votre souffrance [...]mais la plupart du temps la souffrance n'a pas diminué. Et des êtres malheureux continuent à errer d'une porte à une autre en espérant toujours trouver la solution miracle qui va résoudre leurs problèmes.⁶⁷² »

Des distinctions sont établies très clairement sur la qualité de la prise en charge de la demande de sens. En l'occurrence, il s'agit ici de revendiquer l' « authenticité »

⁶⁷¹ Entretien, juin 2004.

⁶⁷² A. Desjardins, « De la maîtrise aujourd'hui », http://www.nouvellescles.com/article.php3?id_article=120
« De la maîtrise aujourd'hui »

d'un enseignement qui s'inscrit dans des traditions longues et dont l'exigence garantirait la fiabilité et la transparence, et ce même si le critère de l' « expérience » subjective reste premier. C'est pourquoi A. Desjardins peut par ailleurs affirmer distance et circonspection à l'égard d'un « Nouvel Âge », dont il a pourtant été une référence pour certains de ses réseaux⁶⁷³, mais qu'il considère inauthentique ;

« J'ai été amené à lire quelques ouvrages sur le Nouvel Âge, puisqu'on en parle tant, pour être un peu courant. Ce n'est pas ce par quoi je me sens le plus concerné parce qu'en fait, ce qui m'a intéressé durant toute mon existence et sur quoi je m'appuie encore, ce sont des doctrines qui n'ont rien de new age ! Elles sont vieilles de 1500, 2000 et même 3000 ans ! Elles sont donc traditionnelles, transmises de maîtres à disciples dans des cadres assez stricts, s'appuyant sur des écritures connues et faisant généralement partie de l'ensemble d'une culture, comme le dharma hindou ou le dharma bouddhiste. Je ne me réclame donc pas du tout du Nouvel Âge »⁶⁷⁴.

VIII.3 La référence psychologique et philosophique à des « maîtres de sagesse »

Comme nous avons pu le voir, certaines compositions de philosophie pratique sont tournées vers la construction d'une spiritualité « laïque » appuyée sur la volonté de réinvestir un domaine de l'existentiel en dehors du champ religieux, sans référence à une transcendance, tant religieuse que politique. Il s'agit d'une tendance lourde, même s'il existe différentes négociations autour de cette transcendance et, des lignes de tension concernant le fondement qui devrait être celui de grandes « valeurs » éthiques qui s'inscrivent dans une continuité de l'héritage chrétien.

⁶⁷³ Réseaux relevant plus particulièrement de la nébuleuse mystique-ésotérique.

⁶⁷⁴ Ce propos est d'ailleurs issu d'une interview dans une revue mystique-ésotérique ; A. Desjardins, « Les chemins de la sagesse », *Troisième Millénaire*, n°30, hiver 1993.

A ce niveau ces compositions s'inscrivent donc encore dans un domaine « théorique » où se confrontent des références plus ou moins nouvelles et extérieures à la philosophie classique : philosophes grecs, traditions orientales ou revisitation « humaniste » de la religion chrétienne. En même temps, le propre de ces discours, comme nous l'avons d'emblée posé, est de se chercher des applications pratiques dans la vie « normale » et de rompre ainsi avec toute une tradition privilégiant l'histoire de la philosophie, la systématisation théorique et la fabrication de concepts purs. Cette ambition conduit une partie de la philosophie pratique contemporaine à incorporer dans ses propres compositions des techniques qui doivent venir illustrer la portée « pratique » du discours philosophique.

Ce mouvement de la philosophie pratique conduit à de nouveaux entrecroisements avec à la fois une certaine culture psychologique et les mouvances orientalisantes dont nous avons analysé dans ce chapitre les glissements vers le « psy ». Nous allons analyser ces entrecroisements mais aussi certains points de divergence autour des représentations d'un modèle de « spiritualité » et son positionnement par rapport à la religion.

VIII.3.1 Spiritualité et « sagesse » entre références orientales et occidentales

Certaines figures de la « sagesse » constituent des références communes pour les différentes entreprises de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle. Elles représentent ainsi des points de rencontre décisifs qui conduisent parfois à la constitution de petits réseaux d'acteurs cultivant chacun de leur côté leurs propres compositions. Nous allons voir comment des emprunts à la philosophie de ces figures de la sagesse viennent alimenter différentes offres de sens actuelles.

L'une de ces figures est le maître spirituel d'A. Desjardins, Swami Prajnanpad. Les liens que celui-ci avait établis entre spiritualité orientale et psychologie

occidentale facilitent aujourd'hui les références à son enseignement. Ainsi, *Psychologies magazine* le considère comme un « philosophe » proposant une « sagesse à la fois ancestrale et moderne »⁶⁷⁵. Cette sagesse permettrait de « dire oui à tout ce qui vient, à tout ce qui arrive », d' « être en harmonie avec ce que l'on est plutôt de ruminer ce que l'on voudrait être ».

Or, cette manière d'être au monde est reprise et déclinée dans des pédagogies comportementales dédiées à l'épanouissement personnel : ainsi l'attitude d'« acceptation » est préconisée dans une optique psychothérapeutique⁶⁷⁶. Le philosophe Michel Lacroix, qui s'inscrit aux marges du milieu de la philosophie pratique⁶⁷⁷, voit quant à lui dans l' « assertivité » ou « affirmation de soi », une nouvelle forme de « courage », car il s'agirait d'en « revenir à une certaine maîtrise de soi »⁶⁷⁸.

Ainsi, par le truchement de thématiques et de croyances telles que l'association entre épanouissement et moment présent, le « message » de la spiritualité orientale, appréhendée ici au travers de S. Prajnanpad, est relié à celui de philosophes occidentaux, car ils auraient tous proposés une philosophie du « *hic et nunc* », un « *carpe diem* » qui se traduirait par l' « incitation à revenir au corps et à ses sensations ». Sont ainsi évoqués dans la catégorie des philosophes « classiques » Epicure, Sénèque, Montaigne, Pascal ; dans celle des « contemporains », S. Prajnanpad côtoie Eckart Tolle et A. Comte-Sponville.

⁶⁷⁵ « Oui à la vie », *Psychologies magazine*, n°217, mars 2003, pp. 148-150, ainsi que « Les philosophes du présent », *Psychologies magazine*, n°266, septembre 2007, pp. 142-146.

⁶⁷⁶ Défendue dans ce dossier de *Psychologies* par Isabelle Filliozat, psychothérapeute en analyse transactionnelle, et auteur de livres sur le « bonheur » et la « réalisation de soi ».

⁶⁷⁷ M. Lacroix collabore en particulier avec *Psychologies magazine*, a écrit un article sur les « sectes » et le « développement personnel » pour *Actualité des Religions*, a donné des conférences pour les « Mardis de la Philo », et le « Temple de l'Etoile ». Toutefois, tout en abordant des thématiques psycho-philosophiques, il est plus un commentateur et un vulgarisateur de la philosophie pratique qu'un véritable acteur de celle-ci, au sens où il ne témoigne pas de sa propre « recherche » de sens.

⁶⁷⁸ « S'affirmer c'est le nouveau courage », *Psychologies magazine*, n°217, mars 2003, pp. 124-128. Il est également l'auteur d'un ouvrage intitulé *Le courage réinventé*, Paris, Flammarion, 2003.

Ce dernier se réclame lui aussi directement de l'enseignement de S. Prajnanpad qu'il aurait découvert grâce à des lecteurs ayant décelé des similitudes entre eux. Le philosophe dit avoir rencontré au travers des écrits, correspondances et entretiens de S. Prajnanpad « la vérité, mais incarnée et vivante » qu'il avait essayé de « penser »⁶⁷⁹. Il lui a consacré un livre intitulé *De l'autre côté du désespoir*⁶⁸⁰ : à ses yeux, ce maître indien « pas comme les autres » est totalement en phase avec une philosophie athée car il exprimerait une « étonnante irrégiosité » :

« Il ne célèbre aucun Dieu, n'impose aucun rite, ne promet aucun paradis. La spiritualité, dit-il, n'est qu'un autre nom pour l'indépendance. Pas d'autre prière que l'attention. Pas d'autre salut que l'amour et l'action. Il m'apprend à voir la vie telle qu'elle est, et à l'accepter toute. C'est mon maître de sagesse et de lucidité.⁶⁸¹ »

Tout en affirmant situer sa connivence avec S. Prajnanpad à l'extérieur de la religion, A. Comte-Sponville, dans la relation qu'il décrit à ce maître « vivant », rejoint-là toutefois l'un des aspects majeurs des occidentaux pour les religions orientales, notamment le bouddhisme, comme l'explique F. Lenoir :

« [le maître spirituel] n'a d'autorité que parce qu'il a lui-même réalisé une expérience décisive sous la direction d'un autre maître [...] contrairement à la conception que nous en avons en Occident, le rôle de l'autorité religieuse, représentée dans le bouddhisme par le maître spirituel, ne consiste pas, dès lors, à dire et à contrôler ce qu'il faut croire, mais à transmettre et à vérifier l'authenticité d'une expérience spirituelle. Les occidentaux, qui reprochent justement aux Eglises de ne plus transmettre qu'un discours dogmatique et normatif, sont particulièrement sensibles à cette voie spirituelle entièrement axée sur l'expérience individuelle.⁶⁸² »

Or, nous allons voir que de ce consensus autour de l'authenticité de figures de « sagesse », s'affirment ensuite des conceptions divergentes de l'autorité et de la relation spécifique de maître à disciple. Ceci permet de dégager, au sein de la

⁶⁷⁹ A. Comte-Sponville, « Maître de vie : Swami Prajnanpad », www.psychologies.com/maitres-de-vie.cfm

⁶⁸⁰ *Introduction à la pensée de Swami Prajnanpad*, Paris, Accarias-L'originel, 1997.

⁶⁸¹ « Maître de vie : Swami Prajnanpad », op. cit.

⁶⁸² *Le bouddhisme en France*, Paris, Fayard, 1999, p. 230-231.

nébuleuse psycho-philo-spirituelle, différentes appréhensions de l'expérience spirituelle qui implique son degré de religiosité : la tentative de constituer une spiritualité « laïque » ou « athée » conduit en effet à réduire la fonction de la médiation symbolique et à privilégier la recherche de virtuosité individuelle grâce à des pratiques très épurées.

VIII.3.1.1 Des divergences autour du degré de religiosité de la pratique spirituelle

La référence à une certaine « sagesse » et à la spiritualité orientale constitue donc un fil directeur des rencontres entre philosophes, psys et leaders spirituels. La référence à S. Prajnanpad a ainsi conduit A. Comte-Sponville à rencontrer A. Desjardins, également figure reconnue de *Psychologies magazine*.

Toutefois, nous l'avons d'emblée annoncé, la nébuleuse psycho-philo-spirituelle n'est pas un ensemble totalement homogène : rassemblant des entreprises et des acteurs de divers horizons qui s'affirment de manière plus au moins autonome les uns par rapport aux autres, elle est aussi marquée par des divergences et des lignes de tension. Ceci nous ramène à l'une de nos interrogations centrales qui est de déterminer l'unité et la cohérence interne des bricolages de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle.

Or, un écart notable s'affirme entre A. Desjardins et A. Comte-Sponville, alors même qu'ils ont des références communes et qu'ils sont tous deux des figures que l'on rencontre dans *Actualité des Religions*, *Psychologies magazine* ou encore *Nouvelles Clés*.

Invité dans l'ashram d'A. Desjardins en 2001, lors d'une journée de rencontre de plusieurs figures de la spiritualité⁶⁸³ ayant pour thème « la relation de maître à disciple », A. Comte-Sponville a contesté cette relation qu'il considère comme étant très éloignée de sa propre démarche, et qui détermine la voie spirituelle selon A. Desjardins :

« Pourquoi faut-il à mon avis se passer de maître ? Eh bien d'abord, parce que la vérité est multiple et qu'il me paraît très improbable que quiconque puisse la posséder toute. Elle est multiple et dans des ordres différents. S'il est question de politique, je connais beaucoup plus éclairant que Prajnanpad [...] Tant que vous aimez Arnaud, et bien d'autres, davantage que n'importe qui, quand vous les aimerez justement parce qu'ils sont plus ceci, plus cela ou que sais-je, vous ne les aimerez pas d'un amour de charité. Vous les aimerez donc, parce qu'il n'y a pas beaucoup le choix, d'un amour d'attachement. Et donc vous n'aimerez que vous, comme toujours, comme d'habitude ! [...] autrement dit, un maître ne vaut que dans la stricte mesure où l'on n'en dépend pas.⁶⁸⁴ »

Ainsi, une tension peut-elle apparaître ici sur la question de l'autonomie de la démarche spirituelle et sur l'existence d'une voie de salut exclusive. De ce fait, A. Comte-Sponville peut buter sur des aspects de cet enseignement qui rappelleraient le fonctionnement de la religion et réintroduirait de la « transcendance » :

« A. Desjardins est chrétien, non seulement d'éducation mais d'esprit, et c'est à travers cette inspiration religieuse qu'il a perçu et transmis l'enseignement de Prajnâpad [...] il l'a présenté comme un enseignement avant tout religieux, qui proposait comme une autre espérance, ou plutôt comme une autre formulation – une de plus...- de l'espérance commune »⁶⁸⁵.

Ce sont encore ces témoins de « religiosité » qu'il a cru retrouver au sein de l'ashram d'Hauteville :

⁶⁸³ Dont Colette et Daniel Roumanoff, anciens disciples de S. Prajnanpad, Denise Desjardins, Taïken Jyoji, Lee Lozowick et Jacques Castermane.

⁶⁸⁴ *La lettre d'Hauteville*, n°26, septembre 2001, retranscription de l'intervention d'A. Comte-Sponville à Hauteville.

⁶⁸⁵ *De l'autre côté du désespoir. Introduction à la pensée de Swami Prajnanpad*, *op. cit.*, p. 15.

« Il y avait des photos de Saints hindous partout, de l'encens...ça ressemble vraiment à une secte ! je devais parler à une assemblée de 600 personnes, sous une grande tente, avec les hommes d'un côté et les femmes de l'autre, avec sur les épaules un châle orange. Dans cette immense salle, Arnaud était en position de lotus sur une estrade, je me demandais où j'étais tombé, tout cela m'agaçait, le climat me pesait terriblement ! [...]dans mon exposé, je leur ai dit tout ce que je trouvais insupportable dans ce rapport au gourou et, en fait, ils l'ont très bien pris, comme quoi ce n'est pas vraiment une secte et j'en ai conclu que c'était plutôt de l'exotisme »⁶⁸⁶.

Bien qu'A. Desjardins revendique comme nous l'avons vu une « voie » universelle qui dépasse les spécificités des religions, et dit s'adresser aux croyants comme aux non-croyants, la religion reste pour lui un prisme au travers duquel approcher la « vérité ». De là, se justifient les journées d'échange organisées à Hauteville entre représentants de divers traditions et de voies spirituelles syncrétiques. De même, la réplique de lieux de culte - une salle d'étude juive, une chapelle chrétienne, une mosquée sont significatifs de la volonté initiale de valoriser la complémentarité de son enseignement spirituel avec les grandes traditions religieuses :

« La présence de ces trois sanctuaires ne signifie en aucun cas qu'Hauteville est un lieu de "syncrétisme" où l'on mélange un peu tout sans rien approfondir. L'enseignement qui est transmis, la méthode qui y est proposée demeurent fidèles à ce qu'Arnaud Desjardins a trouvé auprès de Swami Prajnanpad : une voie d'érosion de l'égoïsme compatible avec les différents credos et convictions religieuses. »⁶⁸⁷

En outre, A. Desjardins cultive un intérêt pour les courants ésotériques à l'intérieur des religions qu'ils considèrent plus près de sa conception de la spiritualité, d'où la référence occasionnelle à un « christianisme ésotérique », au soufisme, au tantrisme, ou encore à l'alchimie⁶⁸⁸.

⁶⁸⁶ Extrait d'entretien réalisé en mai 2002.

⁶⁸⁷ Présentation de l'ashram sur le site de l'association, http://www.amis-hauteville.fr/traditions_r.htm

⁶⁸⁸ A. Desjardins rend compte de ses références et de ses principales sources d'inspiration dans ses premiers ouvrages, *Les chemins de la sagesse*, t.1, 2, et 3. Ainsi, il faut rappeler qu'A. Desjardins a passé 14 ans dans les groupes ésotériques se réclamant de la philosophie de G. I. Gurdjieff.

Ainsi, le fait qu'A. Comte-Sponville se réfère à S. Prajnanpad n'est pas suffisant à créer une véritable connivence avec A. Desjardins, et ce en raison de la tension qui s'instaure sur le degré d' «athéisme » ou de « religiosité » prêtée à la voie spirituelle. En revanche, il est très intéressant de voir que le philosophe s'est à l'inverse beaucoup rapproché de J. Castermane, qui lui a été présenté par A. Desjardins⁶⁸⁹. La première remarque qu'il fait à son égard est qu'il serait plus « laïque ». Au «Centre Dürckheim», la pratique privilégiée est la « méditation sans objet », basée sur le zen, la branche la plus épurée du bouddhisme. Epurée, telle se veut également l'atmosphère et l'architecture du «Centre Dürckheim». J. Castermane présente ainsi la « voie de la technique » :

« En entendant le mot Zen, certains craindront de devoir entrer dans une tradition qui n'est pas la leur. Il n'y a rien de tel à redouter : « Face au zen, deux attitudes sont possibles : on peut soit se convertir au Bouddhisme, soit accueillir et réaliser ce qu'il renferme d'universellement humain », écrit Dürckheim. C'est la seconde attitude qui est constitutive du travail que nous vous proposons au Centre»⁶⁹⁰.

Et, c'est en vertu de cette approche épurée de la discipline spirituelle, qu'A. Comte-Sponville distingue la démarche de J. Castermane de celle d'A. Desjardins ;

« Il faut dépasser les apparences et je crois qu'A. Desjardins est quelqu'un de bien qui fait du bien aux gens qui viennent chez lui. C'est une sorte de créneau, d'interphase entre la spiritualité et la psychothérapie. A. Desjardins fait partie des bons, mais je ne comprends pas pourquoi introduire en France des références culturelles extérieures qui deviennent complètement kitch. Je suis plus à l'aise chez J. Castermane, chez lui, tout est simple, les gens sont habillés à l'occidentale, il n'y a rien qui imite quelque Orient que ce soit. J. Castermane lui-même n'est pas du tout un gourou, il fait son boulot, professeur de zazen. Arnaud, c'est un peu plus compliqué, c'est un type bien, mais qui s'assume comme gourou »⁶⁹¹.

⁶⁸⁹ Les deux maîtres spirituels, outre qu'il partagent des références communes, se rencontrent régulièrement et certains de leurs disciples respectifs animent des activités dans les deux lieux.

⁶⁹⁰ Extrait du programme 2006 du «Centre Dürckheim».

⁶⁹¹ Entretien, mai 2002.

Il se retrouve dans ce discours des éléments constitutifs d'une critique commune concernant surtout l'aspect syncrétiste de la spiritualité, en raison notamment du bricolage avec des ressources extérieures aux traditions occidentales ; en outre, ressort la connotation négative du terme de « gourou » qui, en France, reste prégnante.

Du côté de J. Castermane, s'affirme en retour une volonté de connivence avec la philosophie pratique. Il identifie en effet la « voie de la technique » à une « sagesse exercée », qui est aussi le titre de son livre et préfacé par A. Comte-Sponville où il écrit⁶⁹² :

« Les philosophes se sont beaucoup interrogés, en Occident, sur l'existence de l'âme. Au point d'oublier, pour certains d'entre eux, qu'ils avaient un corps- ou plutôt, pour parler comme Nietzsche ou Dürckheim, qu'ils *étaient* un corps. Il ont beaucoup disserté sur la sagesse. Au point d'oublier, pour certains d'entre eux, qu'elle n'est pas une dissertation. Ils ont inventé des techniques, à la fois conceptuelles et très argumentatives, très sophistiquées. Mais sans voir, sauf exception, que cette technicité, tant qu'elle restait exclusivement intellectuelle, les séparait de cela même- la sagesse, le silence- qu'ils visaient. Ce livre propose une autre voie [...] J. Castermane, qui prolonge l'enseignement de Dürckheim, s'intéresse moins aux doctrines qu'à la pratique [...]Le livre qu'il publie aujourd'hui, sans remplacer sa présence, donne à un plus large public la chance de profiter de ses leçons, toujours bienveillantes, de son humanité, si chaleureuse, si simple, si vraie, enfin de son expérience, si rare pour un occidental : quarante ans d'exercices spirituels et corporels, quarante ans de méditation silencieuse et sans objet, quarante ans d'attention et d'ouverture à ce qui est, à ce qui passe, à ce qui paraît et disparaît...Que cette expérience ne puisse se transmettre par des mots, c'est l'une des premières choses qu'elle enseigne. Mais tant mieux si les mots, comme dans ce livre, peuvent aider tel ou tel à s'y engager⁶⁹³ ».

Selon J. Castermane, K.G. Dürckheim aurait le premier « actualisé la vieille sagesse, que celle-ci soit définie comme étant bouddhiste, taoïste, hellénistique... ». Aussi définit-il cette « sagesse » comme étant avant tout un « mode de vie » ou encore

⁶⁹² Editions de la Table Ronde, Paris, 2005. Cette maison d'édition est également celle qui a publié de nombreux livres d'A. Desjardins.

⁶⁹³ Préface de la *Sagesse exercée*, op. cit., pp. 10-15.

une « manière de vivre », reprenant là les termes de Pierre Hadot dont les travaux sont pour lui une référence⁶⁹⁴.

Lors des conférences⁶⁹⁵ qu'il donne à l'extérieur du Centre, dans toute la France, J. Castermane débute toujours par un exposé théorique⁶⁹⁶, qui est suivi d'un week-end entièrement consacré à la pratique, et qui s'adresse à tous. Il s'agit d'apprendre la posture corporelle qui convient à la méditation silencieuse ; le contrôle de la respiration et l'assise « dans le *hara* ». A. Comte-Sponville entend ainsi le sens de cette pratique :

« De quoi s'agit-il ? De s'asseoir, de respirer, et d'être attentif. Quoi de plus simple ? Quoi de plus facile ? Quoi, donc, de plus exigeant, de plus formateur, de plus inépuisable ? Méditer ? Ne rien faire, mais à fond ».

Il témoigne également de sa conception de l'exercice de la méditation dans un dossier de *Psychologies magazine*⁶⁹⁷ consacrée à ce thème :

« Le zazen est à la fois la pratique la plus simple (...) et en même temps, l'une des plus anciennes, puisqu'elle ne fait que prolonger l'attitude du Bouddha. Cette rencontre entre la plus grande simplicité et une ancienneté de plus de 25 siècles m'apparaît émouvante et forte. S'y ajoute un intérêt spirituel. Pour l'Occidental athée que je suis, cette tradition orientale est une expérience très précieuse, en ce qu'elle est le contraire même de la prière : pas de mot, pas de demande, mais la simple contemplation de ce qui est ».

⁶⁹⁴ Plus particulièrement les derniers ouvrages de P. Hadot qui s'attachent à démontrer que la philosophie antique était une philosophie appliquée au quotidien, dédiée à la transformation intérieure des disciples ; *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Gallimard, 1995 ; *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Les études Augustiniennes, 1981, rééd. Albin Michel, 2002 ; *La philosophie comme manière de vivre*, Entretiens avec J. Carlier, A.I. Davidson, Albin Michel, 2001.

⁶⁹⁵ Nous avons assisté à l'une des ces conférences en banlieue parisienne, qui était suivie par deux jours de « pratique », c'est-à-dire de méditation silencieuse.

⁶⁹⁶ Les thèmes sont changeants mais sont des manières différentes d'aborder les grands principes de la philosophie de K.G. Dürckheim ; principalement, la notion d'« être essentiel » distinct de l'impermanence du moi avec les souffrances, les illusions qu'il engendre. J. Castermane dit de son maître qu'il était « spinoziste », c'est-à-dire qu'il ne faisait pas de différence entre le sujet et le grand tout. Dürckheim s'inspirait aussi beaucoup des traditions orientales.

⁶⁹⁷ Janvier 2004, n°226, page 102.

Cette pratique, basée sur la méditation et le silence, est tout à fait proche de celle qui est enseignée chez A. Desjardins. Les deux enseignements s'articulent autour d'axes communs : la réalisation spirituelle consiste dans le dépassement de la dualité et l'accès à une unité de soi avec le monde, l'identification à l'ego est placée à la source de la souffrance, le culte de l'instant présent rejoint la conception du salut ici et maintenant, la volonté de maîtrise des émotions passe par une discipline associant l'esprit et le corps.

Ces convergences sont par ailleurs largement confirmées par le fait que les deux maîtres spirituels peuvent avoir les mêmes lecteurs, se reçoivent mutuellement, et ont des disciples ou bien des « clients » communs ; A. Desjardins et J. Castermane se voient eux-mêmes comme engagés sur une même « voie » qu'ils considèrent universelle. Certaines de leurs différences peuvent alors s'expliquer par leurs itinéraires qui n'ont pas été marqués par les mêmes personnalités, même si K.G. Dürckheim est, à deux niveaux différents, une figure de référence qui leur est commune. D'un côté, A. Desjardins, avec son maître S. Prajnanpad - ancré dans la tradition hindouiste bien que synchrétique -, et ses rencontres avec d'autres figures spirituelles, véhicule un enseignement qui garde et revendique l'empreinte « religion orientale ». Elle se traduit dans ses nombreux livres, par l'omniprésence des « sages » et « mystiques » rencontrés lors de ses voyages et filmés dans ses reportages⁶⁹⁸, qui valorisent leur exemplarité et leur charisme. De même, Hauteville, reste un « *ashram* » selon le modèle indien conformément au « souhait » de S. Prajnanpad, bien qu'il se veuille adapté à la mentalité et au mode de vie occidentaux.

Quant à J. Castermane, il se réclame presque exclusivement de K.G. Dürckheim qui déjà, encourageait l'acculturation du bouddhisme zen à l'Occident. Le « Centre Dürckheim » entend rester fidèle à une expression épurée de cette religion en vantant l'apprentissage d'une « technique » spirituelle dans un espace « neutre ». A ce

⁶⁹⁸ A. Desjardins est allé à la rencontre de gourous indiens, de lamas tibétains, de moines zen japonais, de soufis en Afghanistan... ; toutes à ses yeux très marquantes, ce sont les fréquentations, outre son maître S. Prajnanpad, ce sont des gurus indiens très populaires tels que Ma Ananda Mayi, Swami Ramdas, Krishnamurti, qui sont le plus souvent évoquées à Hauteville.

propos, J. Castermane aime à citer ces paroles de K.G. Dürckheim, car la question de l'ancrage religieux de son enseignement lui est encore très souvent posée :

« La Voie de la technique que je propose n'est pas bouddhiste ; mais elle n'est pas non bouddhiste. La Voie de la technique que je propose n'est pas chrétienne ; mais elle n'est pas non chrétienne⁶⁹⁹ ». Ainsi, il est possible d'accompagner sur la Voie des hommes et des femmes de confessions différentes, aussi bien que des athées « réfléchis⁷⁰⁰ ».

Au travers d'A. Desjardins et de J. Castermane, nous avons affaire à deux expressions d'une sensibilité basée sur des présupposés, des croyances et des pratiques communes, comportant des « traces » de religion plus ou moins marquées et plus ou moins revendiquées. Ces traces participent de l'élaboration de la notion ambivalente de « sagesse », se constituant à la frontière du religieux, du spirituel et du psychologique, mais aussi entre la référence à une transcendance impersonnelle et la référence à une vérité immanente. Le religieux de la « sagesse » est par conséquent souvent un religieux en demie-teinte, qui pour les acteurs peut se montrer parfois utile à mobiliser sous forme de ressources pratiques ou explicatives, comme il peut à l'inverse être repoussé pour mieux valoriser une « voie » universelle ne dépendant d'aucune religion et reposant sur l'intériorité individuelle.

VIII.3.2 Des contenus adaptables à une perspective religieuse et à une recherche de sens « laïque »

Pour des leaders spirituels comme A. Desjardins et J. Castermane, la référence à des traditions « authentiques », permet de légitimer une démarche croyante qu'ils opposent au « syncrétisme » ; le critère de l'authenticité, rejoignant le « sérieux »

⁶⁹⁹ In *La sagesse exercée*, *op. cit.*, p. 23.

⁷⁰⁰ « Un maître Homme », Entretien avec J. Castermane, *Nouvelles clés*, disponible sur le site de la revue.

qu'ils attribuent à leur démarche spirituelle, participe du positionnement de ces acteurs sur le marché des offres symboliques.

Ceux-ci doivent d'autant plus se défendre de faire du « syncrétisme » qu'ils valorisent par ailleurs la singularité de chaque cheminement spirituel, et donc, la liberté d'associer diverses références et pratiques. Leur manière particulière de « bricoler » repose ainsi sur la volonté de lier l'expérience subjective et une certaine connaissance « objective » des traditions auxquelles ils se réfèrent. J. Castermane et A. Desjardins se vivent comme des « passeurs » d'une voie qui les précède, appuyée sur des principes métaphysiques qu'ils ont eux-même ré-adaptés au contexte contemporain. Ce type de bricolage, qui privilégie l'unité et la complémentarité des traditions et enseignements spirituels, correspond bien sûr à des « compétences bricoleuses⁷⁰¹ » particulières qui renvoient à leur position sociale et leur capital culturel.

En outre, ces mêmes figures font preuve d'une grande capacité d'adaptation de leurs discours selon les milieux qu'ils rencontrent. Ainsi, quand A. Desjardins est interviewé dans *Actualité des Religions* en 2001 dans la rubrique « le guide spirituel », les renvois au christianisme sont particulièrement marqués; A. Desjardins y évoque les évangiles et assure qu'il n' « a jamais senti la nécessité de mettre fin à [sa] filiation chrétienne pour en choisir une autre⁷⁰² ». Dans ce cas, la revue a aussi le souci de préserver la dimension religieuse d'une telle orientation en plaçant notamment que la « démarche spirituelle ne peut se résumer à une psychothérapie ». L'enseignement d'A. Desjardins bénéficie par ailleurs d'une présence au «Forum 104» au travers de Gilles Farcet qui propose un apprentissage de la méditation : l'orientation pratique de son enseignement est tout à fait compatible avec cette sensibilité chrétienne. J. Castermane y a également donné à plusieurs reprises des conférences d'initiation à la

⁷⁰¹ On reprend les termes de D. Hervieu-Léger et l'on renverra à son article sur des logiques actuelles du bricolage religieux ; « Bricolage vaut-il dissémination ? Quelques réflexions sur l'opérationnalité sociologique d'une métaphore problématique », *Social Compass*, 52(3), 2005, pp. 295-308.

⁷⁰² « Arnaud Desjardins. Ses chemins vers la sagesse », *Actualité des religions*, n°27, mai 2001.

« voie de la technique ». Plusieurs de leurs ouvrages sont aussi référencés par le « centre de ressources » de l'association.

Néanmoins, ce qui se dessine en grande partie derrière le bricolage « religieux » peut tout aussi bien échapper à cette catégorisation grâce à des glissements que l'on peut considérer comme étant plus ou moins suscités ou favorisés par les interactions qui se développent avec la demande. Ces glissements tendent à gommer la dimension religieuse et à valoriser une spiritualité laïque qui intègre et assume la préoccupation pour le « mieux-vivre ».

Voyons comment Marc de Smedt, directeur du département « Spiritualités » des éditions Albin Michel, de la revue « Question de » et de la rédaction et de la publication de *Nouvelles Clés*, au cœur donc des entrecroisements psycho-spirituels contemporains et plus anciens, commente le livre d'A. Desjardins *Retour à l'essentiel* paru en 2002 :

« Nous y entrons dans le vif de l'enseignement de cet instructeur laïque dont on peut tirer profit quelle que soit sa religion ou son absence de religion. A. Desjardins a en effet conçu une philosophie de vie bâtie sur les enseignements spirituels traditionnels de l'Orient et de l'Occident, sur la psychologie et sur l'expérience d'une existence toute entière tournée vers la recherche de la profondeur au sein même des aléas du quotidien : il nous livre ici, face à ces questions pertinentes qui nous concernent toutes et tous, la quintessence de son art d'éveilleur et d'accoucheur d'âmes. Un recueil passionnant à lire et à méditer, qui nous fait entrer dans notre tréfonds et répond à notre questionnement essentiel et existentiel. Car, qu'est-ce qu'une spiritualité désincarnée et coupée de nos problèmes de tous les jours ? Une vague rêverie métaphysique. Le bon sens d'A. Desjardins et sa lucidité majeure font eux du bien à l'âme et à l'être engagé dans son destin de vie.⁷⁰³ »

⁷⁰³ A propos de *Retour à l'essentiel*, Ed. de la Table Ronde, 2002, http://www.nouvellescles.com/article.php3?id_article=562

Ancien disciple du maître zen Taisen Deshimaru, se disant également « apprenti chrétien », revendiquant plusieurs « filiations⁷⁰⁴ » de par ses rencontres et voyages en Inde, en Iran, en Afghanistan, Marc de Smedt s'intéresse de longue date à la « quête de sens » qu'il entend resituer lui aussi dans la simplicité du « quotidien ». Il aborde le zen comme une philosophie distincte de ce qu'il serait « devenu » au Japon : une « religion, avec tout ce que signifie le mot religion avec ses fastes, et même avec ses stupres⁷⁰⁵ ». Pratique de la méditation silencieuse, lâcher-prise du mental, maîtrise des émotions, exigence et simplicité de la voie ; ce sont les mêmes principes que ceux adoptés par J. Castermane et A. Desjardins. Associant la spiritualité à une quête très ouverte, il croit en une réalité essentielle unissant toutes les sortes de recherches spirituelles et psychologiques, à savoir :

« créer dans l'être humain du mieux-être, vouloir faire d'un être humain dissocié un être rassemblé [...]il m'intéresse vraiment de simplifier les réponses[...]essayer de montrer que ce n'est pas éloigné, pour que les gens ne croient pas que la spiritualité, la vie intérieure, soit quelque chose de loin, essayer de montrer que c'est très proche, très proche de nous, que c'est quelque chose à travers lequel on passe chaque jour, qu'il suffit de s'en rendre compte qu'on vit tous des moments très intenses. Et qu'à partir du moment où l'on commence à s'en rendre compte, on peut commencer une nouvelle vie⁷⁰⁶ ».

La ligne de fuite de la spiritualité vers une certaine présence au monde, un état d'être qui sublime le quotidien, est une tendance extrêmement prégnante dans ces réseaux pour lesquels les religions sont éventuellement des outils, mais n'exprimeraient pas à elles seules l'« essentiel » dévoilé dans l'expérimentation d'une réalité vécue comme étant supérieure, et qui pourrait se dispenser d'élaborations métaphysiques jugées trop complexes. Pour M. de Smedt, c'est le « bon sens » qui est la « première porte d'accès à la sagesse ». De cette manière, celui-ci entend élaborer les principes « moraux et pratiques » d'une « métapsychologie moderne » qui surpasse

⁷⁰⁴ Voir l'entretien de M. de Smedt avec J. Languirand pour l'émission « Par 4 chemins », disponible sur le site de Radio Canada ; « De la filiation spirituelle », 7 octobre 1987. M. de Smedt est notamment l'auteur chez Albin Michel de ; *Eloge du silence*, 1989, *La clarté intérieure*, 1993, *La porte oubliée. Du bon sens dans la quête de sens*, 1993, rééd. corrigée 2001.

⁷⁰⁵ *Ibid.*

⁷⁰⁶ *Ibid.*

la diversité des croyances ; cette métapsychologie serait également « accessible à tous, athées ou croyants »⁷⁰⁷. Une perspective développée d'autre part par *Psychologies magazine* qui tient à replacer les questions existentielles et spirituelles dans le registre privé, et surtout, à l'extérieur des cadres religieux. Un dossier intitulé « Donner un sens à sa vie »⁷⁰⁸ est introduit par ce commentaire :

« Il y a des moments où, poussés par les événements, par le besoin de prendre du recul, nous nous interrogeons : pourquoi, pour qui je vis ? Que faire pour que ce temps sur terre vaille la peine ? A chacun ses réponses, son rapport au quotidien, à la transcendance...que toutes ces pistes vous aident à trouver les vôtres, pour vivre encore plus intensément.»

Parmi ces « pistes », spiritualité, philosophie et psychologie s'entrecroisent, à tel point qu'il est difficile de les distinguer : encore une fois, pour de nombreux acteurs de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle, il est important de minimiser les frontières qui délimitent chaque domaine, même si le « psy » s'impose visiblement comme la locomotive de ces compositions. Ainsi dans un autre dossier de *Psychologies magazine*, « Arrêter de se prendre la tête », une journaliste témoigne de son séjour dans l'ashram d'A. Desjardins qu'elle surnomme « l'école du oui », car cet enseignement permettrait de « faire taire nos cogitations excessives », « d'être dans le moment présent » et d'« accepter pleinement ce qui est », grâce à une pratique concrète qui est une « juste » manière de vivre ; « peu à peu, rien ne me semble plus important au monde que ces pommes à trancher », affirme t-elle dans son journal de bord.

D'autres initiatives répondent à cette entreprise de ré-enchantement du quotidien. Ainsi de l'ouvrage conçu par l'équipe de *Nouvelles Clés* édité chez Albin Michel, *Le grand livre de l'essentiel : mieux-vivre et donner du sens au quotidien*, qui donne des conseils d'action autour de thème tels que « s'éveiller », « s'habiller », « communiquer », « apprendre », « travailler », « consommer »...ou encore « prendre soin de soi », « se ressourcer » et « méditer ». Sans changer sa vie, il s'agirait de vivre

⁷⁰⁷ Présentation de son livre *Eloge du bon sens dans la quête de sens*, op.cit.

⁷⁰⁸ *Psychologies magazine*, n°247, décembre 2005.

différemment : la transformation passe par l'intériorité, par un changement qui doit s'opérer au niveau de la perception des actions qui sont accomplies chaque jour. A ce processus est pleinement intégré le corps et l'impératif de bien-être, ainsi que le registre de la « relation » à soi et aux autres. Pour *Nouvelles Clés*, ces principes relèvent à la fois de la « santé » individuelle ainsi que de la santé de la « nature » et de la « planète » ; une certaine écologie spirituelle⁷⁰⁹ participe du projet de cette revue qui revendique l'héritage de la contre-culture, mais aujourd'hui « l'écologie intérieure⁷¹⁰ » s'impose largement, recouvrant un ensemble de thèmes ayant trait au souci de soi ; un créneau dont on sait qu'il est largement investi aujourd'hui par *Psychologies magazine*. Il faut ainsi souligner le fait que *Nouvelles Clés* reste une revue qui s'inscrit clairement dans la nébuleuse psycho-mystique-ésotérique, alors que *Psychologies magazine* est, depuis 1997, l'organe d'une culture psychologique de masse, par définition consensuelle.

⁷⁰⁹ Dans le sillage du Nouvel Age, la préoccupation pour l'écologie a pu s'exprimer au travers de la critique de la société de consommation et la recherche de modes de vie alternatifs en accord avec la « santé » de la planète. Ceci s'est exemplifié dans les années 1970 et le début des années 1980 dans les mouvances néo-rurales : sur ce sujet, voir pour la France F. Champion, « D'une alliance entre religion et utopie post-68. Le rapport au monde du groupe "Eveil à la conscience planétaire" », *Social Compass*, 1989, 36/1, et D. Hervieu-Leger, B. Hervieu, *Des communautés pour les temps difficiles. Néo-ruraux ou nouveaux moines*, Le Centurion, Paris, 1983.

⁷¹⁰ Ce domaine est, dans la revue *Nouvelles clés*, représenté notamment par les chroniques de Jacques Salomé.

IX. La sublimation de la vie ordinaire et l'expérience mystique psychologisée

Nous allons dans ce chapitre interroger les tentatives de recomposition d'un sens unifié via les références à une spiritualité « immanente » et à la « mystique » sur le terrain de la psychologie et sur le terrain de la philosophie pratique.

Cela doit nous permettre d'aller plus avant dans la compréhension du ou des modèles de l'expérience spirituelle qui émergent de ces compositions de sens s'inscrivant hors de la sphère religieuse.

La spécificité de ces recompositions et leurs significations sociales pourront être mises en exergue grâce à une mise en perspective avec les croyances qui ont caractérisé le Nouvel Âge et les mouvances post-Nouvel Âge, qui avait déjà privilégié une spiritualité « intérieure » et une certaine « mystique ».

IX.1 La spiritualité dans le régime de l'immanence psychologique : ruptures et continuités avec l'idéal spirituel des mouvances new age et post-new age

Nous proposons d'examiner ici les modalités de réinterprétation de la spiritualité dans un régime de l'immanence psychologique. Ceci doit nous amener à interroger s'il ressort de ce processus un certain modèle de spiritualité conditionné par les impératifs de la culture individualiste actuelle.

Le miroir des pratiques psychologiques alternatives, qui se sont développées dans les années 1970, et des mouvances new age, nous permettra de mesurer l'originalité et les spécificités de ce modèle aujourd'hui, dans un contexte où l'impératif de "se changer soi" a pris toute la place sur celui de "changer le monde".

Il servira également de fil rouge pour questionner les tentatives à l'intérieur de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle de recomposition d'une perspective holiste du monde et de l'existence individuelle.

IX.1.1 La spiritualité comme « qualité inhérente » à la psyché

Le cas de *Psychologies magazine* permet d'appréhender une relecture de l'expérience spirituelle à l'aune des catégories de la psychologie ordinaire. Ce phénomène tire ses conditions de possibilité dans un mouvement de fond amorcé avec la modernité correspondant à ce que R. Marcaurelle⁷¹¹ désigne comme une psychologisation progressive de la « culture et de la santé ». L'une des conséquences est la psychologisation de la mise en sens des expériences collectives et individuelles, ceci comprenant l'expérience religieuse. Ces évolutions ont fait passer cette expérience d'un régime d'« hétérorégulation » à un régime d'« autorégulation ». En d'autres termes, elle se recentre sur l'individu et son développement, et place au second plan le principe de soumission de l'homme à une autorité et une volonté extérieures toute-puissantes. Ainsi, s'agissant du christianisme :

« La psychologie conduit la spiritualité chrétienne d'une attitude de coupure vis-à-vis du monde et de la psyché profonde, à un esprit d'ouverture à l'ensemble de la vie intérieure et extérieure(...)la psychologie permettrait notamment à la tradition chrétienne de délaiss...

⁷¹¹ « Religion et psychologie », in J.M. Larouche, G. Ménard, *L'étude de la religion au Québec : bilan et prospective*, Laval, PUL, pp. 425-437. R. Marcincelle est professeur associé au département de psychologie de l'Université du Québec à Montréal.

approche plutôt malsaine de la culpabilité en faveur d'une perspective non masochiste, pour ainsi dire, et plus propice à la transformation des habitudes néfastes »⁷¹².

La psychologisation de la religion est un processus qu'il convient de rattacher à la sécularisation interne⁷¹³, dont il a été montré qu'elle lui permettait de s'adapter aux valeurs de la modernité. Il s'agit donc là d'un travail s'effectuant progressivement, et non sans résistance de la part des tendances traditionalistes, à l'intérieur de la sphère religieuse. A l'inverse, d'autres ressources, purs produits de la modernité, se sont développées sur la base d'une synthèse entre psychologie et spiritualité.

Comme nous l'avons vu, c'est le cas des thérapies alternatives qui se sont développées dans la période de la contre-culture aux Etats-Unis : séparée de l'idée de dogme, de pratique obligatoire, de soumission à un Dieu extérieur, la spiritualité devait permettre à l'individu d'expérimenter un état de conscience élargie. Mobilisant alors diverses pratiques, ces approches ont partagé une sensibilité commune avec le Nouvel Age, et notamment l'attrait pour certaines pratiques orientales qui venaient s'ajuster à l'aspiration à l'exploration de soi.

La mouvance sans doute la plus exemplaire de l'articulation du psychologique et du spirituel est celle de la « psychologie transpersonnelle », née de la rencontre entre le père fondateur de la psychologie humaniste et du psychiatre Stanislav Grof, également inventeur la « respiration holotropique⁷¹⁴ ». La psychologie transpersonnelle considère que les expériences spirituelles et mystiques font partie des dispositions de l'individu⁷¹⁵. Chacun pourrait ainsi accéder grâce à des techniques

⁷¹² R. Marcaurrelle reprend là les analyses de J.L. Héту, psychologue québécois, qui s'est spécialisé dans l'étude des relations entre le christianisme et la psychologie moderne.

⁷¹³ Cf. F.-A. Isambert, « La sécularisation interne du christianisme », *Revue Française de Sociologie*, Vol. 17, n°4, octobre-décembre 1976, pp. 573-589.

⁷¹⁴ Il s'agit d'une pratique utilisant l'hyperventilation (respiration accélérée) pour modifier l'état de conscience et ouvrir l'accès à diverses expériences mystiques et ésotériques telles le fait de revivre des états vécus dans des vies antérieures.

⁷¹⁵ Voir P. Pelletier, *Les thérapies transpersonnelles*. Montréal, Fides, 1996. L'auteur explore les croyances fondamentales de la psychologie transpersonnelle ainsi que les principales pratiques qu'elle met en œuvre.

précises à une certaine transcendance inscrite en lui-même, cela pouvant attester alors d'une tendance à la déification de l'individu, dont l'essence est identifiée au tout-rappelant-là le principe de non-dualité emprunté aux traditions orientales. *Psychologies magazine* catégorise la psychologie transpersonnelle parmi les psychothérapies :

« Pour les psychologues du transpersonnel, aucune expérience humaine ne peut être écartée a priori sous prétexte qu'elle ne peut pas exister. C'est pourquoi les expériences mystiques, parapsychologiques, les états de transe, font partie des domaines de recherche du transpersonnel. »

Ce type de pratique n'est toutefois pas aujourd'hui privilégié par *Psychologies magazine* qui a une approche générale de la spiritualité très *soft* ; la prudence est de mise quant à ce qui touche aux croyances telles que la régression dans les vies antérieures, ou la communication avec des entités supra-empiriques, croyances que pouvait initialement véhiculer la psychologie transpersonnelle.

Ainsi, des offres de développement personnel véhiculent des références à un niveau de réalité supérieur à la vie ordinaire, mais les représentations de cette réalité reste assez flottantes, le travail sur l'intériorité individuelle restant la véritable fin. Ainsi de l'approche de J. Salomé pour lequel la « culture du moi » ne correspond pas à « une culture de l'ego qui renforcerait l'individualisme ou le narcissisme », mais à un travail de « conscientisation ». A la toute fin des années 1990, celui-ci déclarait un intérêt renouvelé pour le « divin », en l'inscrivant dans un discours de mise en garde contre la décadence de la société moderne :

« Je découvre depuis quelques années non pas qu'il y a peut être un Dieu mais qu'il y a du divin. Un divin que je ne mets pas au-dessus mais à l'intérieur. Il y a du divin en nous qui est maltraité. Je n'avais jamais travaillé sur cet axe là. Un des grands dangers de l'humanité, aujourd'hui, c'est que les hommes et les femmes sont moins vivants que ceux d'autrefois. Depuis un siècle, les mutations sont telles que la « déviance » s'accélère. Malgré

les progrès de la médecine, il y aura de plus en plus de gens malades. Nous avons moins d'immunité »⁷¹⁶.

Refondue dans une telle visée de « santé » globale, la spiritualité est appréhendée sur un mode positiviste – c'est-à-dire revisitée dans un idéal de « progrès » obéissant aux lois de la rationalité psychologique :

« Une ouverture au divin, une réconciliation avec la dimension spirituelle, marquée à la fois par un renoncement à des croyances parfois vécues comme infantilisantes et par une ouverture à d'autres approches spirituelles. Avec parfois un nomadisme spirituel qui autorise à prendre dans différents courants religieux ce qui en est perçu comme le meilleur ou bon pour moi »⁷¹⁷.

L'idée d'une élévation individuelle est donc toujours associée à une démarche de perfectionnement psychologique consistant à se « libérer » des croyances négatives qui viendraient d'un certain vécu, en particulier familial. Nous l'avons vu précédemment, ce travail est supposé passer par l'application de méthodologies psychologiques qui peuvent alors servir de médiation entre la conscience ordinaire et un niveau de conscience supérieur.

Ainsi, la refonte de l'expérience spirituelle dans le régime de l'immanence psychologique justifierait la pratique du bricolage : la religion n'est perçue que comme une ressource parmi d'autres pouvant au mieux contribuer à la construction de soi, tout en sachant qu'elle n'est pas au premier rang des pratiques considérées comme favorisant l'épanouissement individuel. L'expérience spirituelle est soumise aux mêmes normes que celles qui prévalent dans la recherche d'un mieux-vivre, et en premier lieu, à celle de la responsabilité individuelle : pour J. Salomé elle supposerait de « remettre en cause [...] modes de pensées, croyances, certitudes et comportements au quotidien ».

⁷¹⁶ « Je ne voulais pas devenir un ayatollah », *L'illustré*, Lausanne, 6 octobre 1999.

⁷¹⁷ J. Salomé, « A quoi sert la recherche du moi ? », *Psychologies magazine*, Juillet 2003.

Par conséquent, la spiritualité est ici entièrement dissociée de la croyance en une vérité supérieure qui s'impose au sujet et en appelle traditionnellement à une certaine dissolution de son individualité ; au contraire, la spiritualité devient un ressort du moi et repose sur l'optimisation d'une disposition intérieure. En ce sens, la spiritualité constituerait un pas supplémentaire dans le parcours de transformation individuelle pour renforcer la présence à soi ici-et-maintenant. C'est l'idée force à partir de laquelle la culture du développement personnel peut aujourd'hui revendiquer des "compétences" en matière de spiritualité bien distinctement du champ religieux et consacrer de nouvelles figures qui font du « psy » l'accès privilégié à celle-ci.

IX.1.2 Sacralisation du « soi » ou désacralisation de la spiritualité ?

La spiritualité redéfinie dans une perspective de développement personnel, l'expérience du « divin », d'une « transcendance » ou encore d'un « sacré », prend un caractère résolument immanent, ce qui représente l'un des traits dominants de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle.

A première vue, cette idée d'une transcendance à trouver en soi-même est tout à fait dans la continuité du Nouvel Âge. C'est une orientation du croire mise en exergue dans les principales études portant sur ce mouvement. Pour P. Heelas, la recherche d'une spiritualité intérieure (« *inner spirituality* ») qui permet d'accéder à sa véritable « nature » constitue l'un des éléments principaux de la logique d'auto-perfectionnement et de salut du Nouvel Âge⁷¹⁸ : il accompagne la critique d'un mode d'existence dicté par la société dominante et la volonté de se défaire de l'« ego » pour atteindre le soi supérieur (« *the higher self* »). Pour ce faire, les adeptes mobilisent des « psychotechnologies » : méditation, chamanisme, magie, danse, usages de drogues

⁷¹⁸ Paul Heelas, *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Malden, Blackwell, 1996, p. 18.

hallucinogènes, etc. De son côté, Wouter J. Hanegraaff⁷¹⁹ souligne le phénomène de « sacralisation de la psyché » et de « psychologisation » de la vision ésotérique du monde suivant le mouvement de la sécularisation religieuse et sociale ; cette perspective a été développée par des figures devenues des références au-delà du mouvement new age, telles que C.G. Jung, qui a postulé une identité de nature entre le psychisme individuel et l'univers, et leur inséparabilité sur le plan « scientifique » mais aussi « mystique ». W.J. Hanegraaff en analyse ainsi les effets :

« The result was a body of theories which enabled people to talk about God while really meaning their own psyche, and about their own psyche while really meaning about the divine. If the psyche is « mind » and God is « mind » as well, then to discuss one must mean to discuss the other.⁷²⁰ »

Nous pouvons voir à partir de ces analyses que l'intériorisation du « divin » dans le Nouvel Âge, est un processus qui s'articule à une profonde transformation de l'idée de transcendance. Une fois encore, ce phénomène est clairement révélé dans le croire Nouvel Âge, mais il présente surtout de profondes affinités avec la modernité psychologique. C'est pourquoi il se continue dans les bricolages psycho-spirituels qui ne recomposent pas un croire de type religieux, mais poussent plus avant la redéfinition de la spiritualité comme expérience psychologique immanente. Dans la perspective du développement personnel actuel, la relation au divin est moins significative d'une volonté de se « libérer » du soi au sens de l'« ego », que du sentiment de progresser dans la construction de sa propre intériorité :

« Si j'accepte qu'une part de divin m'habite et que je suis relié à travers lui à l'infinitude de l'univers, je peux, par des approches particulières (méditation, transe, travail sur la respiration), me prolonger et m'agrandir tout en gardant les pieds sur terre »⁷²¹.

⁷¹⁹ « The Psychologization of Esotericism », in *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Suny Press, New York, 1998, pp. 411-514.

⁷²⁰ « Ceci renvoie à un ensemble de théories permettant aux gens de parler de Dieu en parlant au fond de leur propre psyché, et à parler de leur psyché en renvoyant finalement au divin. Si la psyché est l'« esprit », et Dieu est aussi l'« esprit », parler de l'un implique nécessairement alors parler de l'autre » ; *ibid.*, p. 513.

⁷²¹ J. Salomé, « Qu'est-ce que le développement personnel ? », *Psychologies magazine*, juillet 1998.

Les pratiques spirituelles que l'on retrouve dans le développement personnel ne sont pas tournées vers une révolution de son être, mais vers une amélioration de la relation à soi et au monde. Aussi, de l'aspiration à réaliser le soi « transpersonnel », « sacré », les offres contemporaines sont passées à une traduction du « divin » sur un mode plus épuré et très pragmatique. Ces transformations sont à ramener au mouvement général de « psychologisation de la religion » que W.J. Hanegraaff repère dans le Nouvel Âge et qui a participé de sa décomposition en ressources autonomes. Dans la nébuleuse psycho-philo-spirituelle, la redéfinition des pratiques et des croyances spirituelles à l'aune des catégories de la psychologie peut ainsi constituer une radicalisation de ce processus de « psychologisation » et de désacralisation de l'expérimentation du « sacré ».

La spiritualité renvoie à une expérience très intériorisée dans diverses traditions religieuses, ce qui ne signifie pas pour autant qu'elle relève de la « psychologie » au sens où on l'entend aujourd'hui, c'est-à-dire comme reposant sur des catégories socialement déterminées. Dans la nébuleuse psycho-philo-spirituelle, les modalités d'intériorisation de la spiritualité se traduisent par un effacement des différences entre la psychologie et la spiritualité, jusqu'à les rendre interchangeables.

En conséquence si le « soi » est bien un signifiant central des représentations de l'expérience spirituelle dans la nébuleuse psycho-philo-spirituelle, il renvoie moins à une sacralisation de l'individu, vers lequel serait déplacé des représentations forte du « divin », qu'à une euphémisation du « sacré » s'inscrivant dans une logique de *rationalisation psychologique de l'expérience spirituelle*.

Ainsi, le discours de J. Salomé est-il marqué par la tentative de désacralisation de la référence à un « divin intérieur » :

« Je souhaite une démystification des mythes et des croyances en des dieux ou des entités bénéfiques qui ont fait ou feront pour nous. Je souhaite que nous dépassions la vision

d'une culture messianique dans laquelle nous vivons depuis des millénaires, pour accéder à l'autonomie de notre plénitude humaine(...)je souhaite que nous allions au-delà de la conscientisation, vers des engagements visant à agrandir la parcelle de vie que nous avons reçue en dépôt à notre conception, et pour cela que chacun puisse transmettre plus de vie qu'il n'en a reçu. ⁷²²»

Nous avons affaire ici à un discours au cœur duquel est fortement posé un idéal d' « autonomie » supposant le dégagement d'un certain croire identifié au surnaturel et au magique. Simultanément, ce discours renvoie à un registre dépassant le niveau de la psychologie ordinaire, et ce, via l'enchantement du principe de « vie » ou ailleurs, dans l'emploi de notions passerelles telles que celle d' « énergie », qui entretient le flou entre le psychologique et le spirituel. Si bien que ce type d'offre peut être selon les contextes où il est mobilisé, faire l'objet de plusieurs niveaux de lecture choisissant de porter plus ou moins fortement l'accent sur l'une ou l'autre de ces dimensions.

Le statut même des figures de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle indique qu'elles mobilisent plusieurs registres à la fois : J. Salomé se dit « psychosociologue » ou encore « expert en communication », mais au-delà, il est aussi qualifié de « passeur », à l'instar de certains philosophes et de maîtres spirituels comme A. Desjardins. D'ailleurs, nous pouvons confronter ce terme de « passeur » à celui de « gourou » dont on sait qu'il reste très difficile à assumer socialement, même en référence aux traditions orientales dans lesquelles il recouvre un sens différent: « passeur » véhicule des représentations positives autour de la « transmission », sans la relation de soumission et d'autorité que l'appellation de gourou suggère, et qui aujourd'hui, est fortement stigmatisée.

Nous proposons de nous concentrer maintenant sur les discours et croyances de type holiste qui s'affirment dans la nébuleuse psycho-philo-spirituelle au travers des références à la « mystique » : cela nous permettra d'analyser les négociations qui sont

⁷²² J. Salomé, interview dans le dossier « XXI^e siècle : les visions de 34 écrivains et philosophes », *Nouvelles Clés*, disponible sur le site de la revue.

à l'œuvre dans les représentations de la spiritualité entre « transcendance » et « immanence ».

IX.1.3 L'holisme, composante essentielle du Nouvel Âge et des offres spirituelles contemporaines

La sociologie des religions a fait apparaître que le bricolage individuel des pratiques et des croyances était l'une des tendances dominantes des manières de croire contemporaines ; les « besoins » particuliers de l'individu, l'adaptabilité des pratiques et des ressources à la demande, le critère de l'expérientiel et l'importance accordée au ressenti « subjectif », sont des dimensions avec lesquelles doivent composer désormais les différents univers symboliques avec plus ou moins de prédisposition ou de difficulté. Ce tournant majeur est significatif d'une diversification des références et des pratiques sur le marché du sens, mais est également déterminé par des logiques de re-totalisation d'un « sens » et de discours qui tentent de produire des représentations unifiées de soi et du monde.

Ainsi, dans la mouvance du Nouvel Âge, la culture individualiste des adeptes, qui les incite à bricoler très librement leurs croyances et pratiques spirituelles, est aussi marquée par un souci de systématisation de leur croire et par le besoin de recomposer de l'unité au niveau de leur expérience individuelle et de leur vision du monde. F. Champion⁷²³ a insisté sur cette dynamique dans la nébuleuse mystique-ésotérique, dans laquelle le Nouvel Âge s'est dilué. Elle souligne en particulier que la « logique pragmatique » est l'« opérateur de la mise en morceaux des systèmes symboliques et de leur transformation en "ressources", en même temps qu'elle est un puissant principe de leur mise en cohérence ».

⁷²³ « Logique des bricolages. Retours sur la nébuleuse mystique-ésotérique et au-delà », *Recherches sociologiques*, 2004, vol. XXXV, n°1, pp. 59-77.

Le souci d'unité ressort du caractère holiste du croire. Il s'agit là d'une composante essentielle du croire Nouvel Âge pour la majorité des chercheurs ayant travaillé sur cette mouvance⁷²⁴. Mais elle caractériserait également fortement une sensibilité actuelle dépassant le cadre du Nouvel Âge. P. Heelas et L. Woodhead⁷²⁵ l'ont identifiée sur le terrain britannique comme rassemblant des pratiques issues des traditions orientales, des médecines douces, des psychothérapies, des pratiques de développement personnel, des pratiques paganistes et *new age*. Or, ces pratiques en apparence très hétérogènes relèvent en fait d'un milieu bien distinct des groupes religieux établis, que P. Heelas et L. Woodhead appellent « *holistic milieu*⁷²⁶ », en ce sens que ces pratiques seraient tournées vers la réalisation « subjective » d'une unité du mental, du corps et de l'esprit (*body-mind-spirit*). Ce milieu s'inscrirait et se développerait dans le « tournant subjectif massif de la culture moderne » tel que Charles Taylor⁷²⁷ l'a analysé. Proposant un autre modèle de la « vie-bonne » que celui de la religion, il considère le vécu « psychologique », les « sentiments », et les valeurs morales telles que la « compassion », comme les véritables sources d'accès au sens de la vie. Les pratiques « holistes » seraient tournées vers l'acquisition d'un bien-être dans son corps et son esprit, et vers l'amélioration de sa qualité de vie ; or, la frontière se fait de plus en plus mince entre cette culture du bien-être et la recherche d'expériences spirituelles appréhendées par les acteurs comme donnant la possibilité d'aller encore plus loin en soi-même⁷²⁸.

Dans les nouveaux bricolages spirituels, certaines pratiques et références « périphériques » présentent un caractère interchangeable : pour autant, il se dégage de ces bricolages une orientation très nette consistant à construire de l'unité dans le régime de la subjectivité individuelle. De fait, la priorité qui est donnée à la

⁷²⁴ Cf. M. Geoffroy, « Pour une typologie du nouvel âge », *Cahiers de recherche sociologique*, Montréal, UQAM, n°33, 1999, pp. 51-83.

⁷²⁵ P. Heelas, L. Woodhead (et al.), *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford, Blackwell, 2005.

⁷²⁶ *Ibid*, « Introduction », pp. 2-11.

⁷²⁷ Dans *Sources of the self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

⁷²⁸ « The path from general subjective wellbeing culture to the holistic milieu », in P. Heelas, L. Woodhead, *op.cit.*, pp. 88-90.

construction de soi, ainsi qu'à l'amélioration de l'existence, justifie la pluralisation des techniques et des méthodes défendant leur « efficacité » et leur capacité à répondre à ces exigences sur le marché des ressources symboliques. Cette idée se vérifie à partir du caractère très mouvant des nouvelles spiritualités et des va-et-vient que les individus peuvent pratiquer de plus en plus aisément entre les différentes pratiques et ressources explicatives.

Nous pensons qu'il est important de souligner toutefois, derrière cette libéralisation très forte du champ des ressources symboliques, l'existence non moins forte d'une régulation sociale qui s'opère via les capitaux culturels dont disposent les individus. Manifestement, la mobilisation individuelle de ressources « à la carte » n'est pas du ressort de tous, et ce « geste » contemporain en vient ainsi à distinguer une sensibilité spirituelle caractéristique des classes moyennes éduquées.

Certaines offres de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle nous permettent ainsi de voir comment est prise en charge cette aspiration à une vision holiste caractérisant globalement une sensibilité alternative à la religion classique, dans un certain modèle de « bien-vivre » qui rassemblerait des individus incarnant une nouvelle forme de « progrès » social.

IX.1.4 Un retour à l' « essentiel » sans contestation

L'une des constantes des compositions de sens psycho-philo-spirituelles est la primauté donnée au « travail sur soi » devant conduire à une transformation intérieure et donnant l'accès à une présence à soi et au monde plus « authentique ».

Sans mentionner de révolution ou bien de transformation radicale engageant une rupture avec la vie courante, des thématiques se développent ayant trait à une philosophie d'un certain « dépouillement ». Il s'agirait, grâce à cette philosophie, de

revenir à l' « essentiel », de parvenir à une « paix intérieure » en évacuant les pensées « pesantes » - engendrées par la « culpabilité », le « perfectionnisme », l' « insatisfaction chronique »⁷²⁹, etc. Dans un dossier de *Psychologies magazine*, titrant « Faire le vide chez soi et en soi »⁷³⁰, elle est ainsi définie :

« Une philosophie qui s'incarne dans des domaines aussi différents que le travail, la maison, les soins du corps, les relations...Et qui implique un travail intérieur de renoncement et de vigilance [...] Mais attention ! Se débarrasser de ce qui encombre ou se dépouiller de ce que l'on possède ne veut pas dire vivre pauvrement. C'est au contraire accéder à une nouvelle richesse, celle de savoir faire place à l'essentiel. »

Cela apparaît donc tout à fait en accord avec la valorisation générale de la « simplicité » dans la nébuleuse psycho-philo-spirituelle : elle est placée au fondement de la « manière de vivre » que prônent philosophes, psys et maîtres spirituels. Il faut préciser toutefois que cette idée ne suggère pas une forme de "laisser-être" – même si le « lâcher prise » est une notion récurrente, elle se donne à entendre dans un sens bien particulier -, car supposant à l'inverse des pratiques de contrôle de soi : ainsi, la « simplicité » serait un « art qui n'est pas simple »⁷³¹. D'où, là-encore, la mobilisation de pratiques psycho-corporelles au premier rang desquelles on trouve la « méditation », valorisée par l'ensemble des acteurs de la nébuleuse psycho-philo-spirituelles, que ceux-ci se déclarent croyants ou athées.

L'idée d'un retour à ses vrais « besoins », de se « connecter » à son « être profond », s'inscrit dans un ensemble de thématiques qui interviennent en réponse aux déconvenances d'un certain mode de vie moderne. Ainsi sont privilégiées les ressources qui permettraient de compenser les « excès » de la vie quotidienne et de procurer un sentiment d' « allègement » et d' « harmonie » intérieure. Parmi celles-ci, une certaine philosophie de la « nature », symbole de la recherche d'authenticité.

⁷²⁹ Dossier « S'aérer la tête », n°264, juin 2007.

⁷³⁰ Supplément au n°240 de *Psychologies magazine*, avril 2005.

⁷³¹ Le dossier prend appui sur l'ouvrage de D. Loreau, qui anime des « séminaires de désencombrement » ; *L'art de la simplicité*, Paris, Robert Laffont, 2005.

Cependant, nous avons affaire à un phénomène bien différent du « retour à la nature » prôné dans les mouvements de la contre-culture et le Nouvel Âge dans lequel la conception holiste d'une nature « sacrée » et « providentielle » s'articule avec une volonté de rupture radicale avec la société environnante⁷³².

Cette rupture avec toute forme d'écologisme contestataire est sous-jacente dans un propos de J-L. Servan-Schreiber qui affirme, au sujet d'une enquête américaine⁷³³ qui montrerait l'émergence d'une nouvelle génération d'individus appelés les « créatifs culturels », que :

« la quête de soi en France n'est pas forcément corrélée avec des idées écologistes et une forte critique de la société de consommation », et que la nouvelle génération investie dans une recherche de sens cultive un « principe de réalité positive »⁷³⁴.

En 2007, une étude similaire est publiée sur la France⁷³⁵ qui aurait, elle aussi, ses propres « créatifs culturels ». *Psychologies magazine*⁷³⁶ s'est immédiatement associé à cet événement et promeut cette « nouvelle » culture à laquelle appartiendraient ses lecteurs. Elle hériterait des « courants sociaux » développés dans les années 70, ainsi que des « spiritualités », des « psychologies » et des « médecines alternatives » recouvrant; le « pacifisme », le « féminisme », l'« écologisme », le « new age », la « décroissance », le « développement personnel », les « médecines douces », le « bouddhisme », le « bio », etc. Mais l'éthique des « créatifs culturels » ne prônerait pas de révolution de la société, ni n'impliquerait de réactivation d'un mode de vie communautaire. D'ailleurs, Yves Michel, l'éditeur français des deux enquêtes, insiste sur le fait qu'il s'agirait de « citoyens bien intégrés » ayant plus de

⁷³² Voir P. Heelas, *The New Age Movement*, *op. cit.*, p. 85.

⁷³³ P. H. Ray, S. R. Anderson, *L'émergence des créatifs culturels. Enquête sur les acteurs d'un changement de société*, Editions Yves Michel, 2001. P. H. Ray est consultant et a mené plusieurs enquêtes sur les « valeurs » ; S. R. Anderson est psychologue.

⁷³⁴ « À chacun son alambic personnel. Le point de vue de J.L. Servan-Schreiber », *Nouvelles clés*, http://www.nouvellescles.com/article.php3?id_article=484

⁷³⁵ Association pour la biodiversité culturelle, *Les créatifs culturels en France*, Editions Yves Michel, 2007.

⁷³⁶ « 17% des Français sont des créatifs culturels. Et vous ? », *Psychologies magazine*, n°260, février 2007, pp. 62-67.

« responsabilités » professionnelles que la moyenne des Français et qui seraient issus de toutes les tranches d'âges. J-L. Servan-Schreiber souligne lui, que les lecteurs de *Psychologies*, qui seraient des « créatifs culturels », n'auraient « rien de marginaux » et qu'ils seraient attachés à l'idée d'une certaine « réussite » sur le plan « social » et sur le plan « privé ».

Ce sont des supports de la nébuleuse mystique-ésotérique - la maison d'édition Le Souffle d'Or, le magazine *Nouvelles Clés*⁷³⁷, qui se sont fait le relais en France des conceptions portées par la catégorie des « créatifs culturels ». En effet, les valeurs véhiculées par cette enquête, faisant référence à l'héritage des mouvement sociaux, des psychologies humanistes, des spiritualités alternatives et de l'écologie, font directement écho à la culture des leaders mystiques-ésotériques. Aussi est-il tout à fait intéressant de constater qu'ils ont été rejoints ensuite par *Psychologies magazine* qui véhicule une culture psychologique de masse : nous avons relevé en outre que le «Forum 104» avait organisé une conférence⁷³⁸ autour de cette enquête qui affirme le développement d'une nouvelle « culture » éthique et spirituelle, renvoyant ainsi à des phénomènes par rapport auxquels l'association chrétienne se sent particulièrement impliquée.

Cette catégorie des « créatifs culturels » renverrait, pour les acteurs, à l'existence d'une élite "globale" – repérable dans les sociétés modernes avancées-, ayant opéré une synthèse positive des mouvements qui se sont développés dans les années 1970 et la contre-culture. Leurs préoccupations seraient particulièrement portées du côté de l'« éducation », de l'« écologie », de la « communication » et du « partage » entre les personnes. Sur le plan politique et social, ils relaièrent des principes égalitaristes et humanistes (soutien aux peuples colonisés, « pacifisme », défense des « droits civiques », de l'égalité hommes-femmes, du multiculturalisme). En outre, si les « créatifs culturels » sont des actifs avec des responsabilités

⁷³⁷ Patrice van Eersel, « Emergence d'une nouvelle culture », dossier *Nouvelles Clés*, 2001, disponible en ligne sur le site de la revue.

⁷³⁸ Le 26 septembre 2007 en soirée.

professionnelles, l'enquête révélerait une remise en cause du « modernisme occidental ». Ceci s'exprime plus exactement par la critique du consumérisme excessif, d'un « libéralisme » économique qui ne considérerait pas suffisamment les valeurs humanistes, de l'instrumentalisation du corps, du rôle néfaste du pouvoir grandissant des médias, etc.

Selon *Psychologies magazine*, « solidarité, respect de la nature, connaissance de soi, spiritualité, écoute... » forment une nouvelle « philosophie de vie », tandis que Patrice van Eersel parle plus radicalement d'une « civilisation post-moderne aussi importante que fut le modernisme il y a cinq cents ans⁷³⁹ ». Si l'idéal d'une transformation en profondeur de la culture paraît tout à fait dans le prolongement de celui du Nouvel Âge, il est ici transposé du côté d'un mode de vie quotidien et individuel dont la légitimité et la cohérence qui lui sont données ne repose pas sur une dimension communautaire, même si pour *Psychologies magazine*, il serait important que le « créatif culturel » sache qu'il participe d'un mouvement de « fond » et que ses idées ne sont pas « isolées » puisqu'elles seraient celles d'une catégorie d'individus en pleine expansion :

« N'oubliez pas que vous êtes, et donc que nous sommes, des millions dans le monde à partager les mêmes valeurs, les mêmes idéaux, les mêmes certitudes et les mêmes doutes. Mais surtout à posséder la même force intérieure, décrite par les auteurs de toutes les enquêtes, aux Etats-Unis comme en Europe : « L'extraordinaire capacité à se transformer eux-mêmes pour générer des mutations sur le plan collectif »⁷⁴⁰.

Aussi le « développement personnel » reste-t-il la valeur la plus fédératrice des « créatifs culturels », car il aurait une profonde influence sur la « façon de vivre », donc contribuerait tant au mieux-être individuel qu'à la diffusion d'une certaine éthique au niveau de la société globale. Ceci répond tout à fait à la conviction exprimée par J-L. Servan-Schreiber que, désormais, à l'inverse des années 1960 et 1970,

⁷³⁹ *Nouvelles Clés*, op. cit.

⁷⁴⁰ *Psychologies magazine*, op. cit., p. 65.

« ce n'est pas du côté du système qu'il me faut changer les choses, mais en moi-même, essayant de faire ce que je peux, avec mes moyens⁷⁴¹ ».

Dans le Nouvel Âge, nous l'avons dit, le principe de la transformation individuelle était pensé comme préalable indispensable à la transformation du monde. Nous pouvons voir que cette croyance est toujours bien inscrite dans les offres de sens de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle : toutefois, il ne s'agit plus de révolutionner le monde mais au mieux de « contribuer » modestement à quelques améliorations possibles.

Rejoignant cette tendance générale à la modération, la promotion de la culture des « créatifs culturels » valorise la recherche d'un « art de vivre » qui serait basé sur l'écoute et le soin de soi, l'introspection psychologique, l'optimisation de ses relations avec les autres, et l'exploration des « petits bonheurs ». La visée de la transformation individuelle est ainsi clairement redéfinie dans l'ici-et-maintenant de même qu'elle revoie à la baisse l'aspiration qui a pu l'accompagner, auparavant, de l'idéal révolutionnaire que la contre-culture véhiculait.

S'il s'affirme un discours exprimant une certaine volonté de résistance à des aspects particuliers du libéralisme économique et des progrès techniques, dont apparaissent des conséquences néfastes sur le plan humain, nous n'avons pas affaire à une critique franche de l'ordre établi ou de la science « officielle ». Il s'agit d'une contestation très mesurée qui, finalement, reste à l'intérieur d'un consensus sur les valeurs dominantes de la société telles que l'importance donnée au travail et la famille.

Ceci est rendu particulièrement visible par la discrétion de manière générale d'arguments de type politique. Ainsi, si *Psychologies magazine* dit traduire l'attente que les hommes politiques prennent plus en considération « la protection de l'environnement », il est évité de s'engager sur des questions qui traduiraient un

⁷⁴¹ « A chacun son alambic personnel », interview, *Nouvelles Clés*, op. cit.

engagement partisan. C'est en ce sens une pensée politique minimale, qui laisse toute sa place à l'idée d'une fabrication de son propre sens sans le recours à une « idéologie ».

Ainsi, la vision d'un monde « désenchanté » et en manque de « repères stables » reste ici de mise, mais l'aspiration à la mise en cohérence de l'expérience individuelle persiste en dépit de la tendance dominante à l'individualisation et la subjectivisation du sens. Nous allons voir plus précisément comment cette aspiration informe les conceptions de l'expérience d'un sens immanent favorisant la dimension psychologique.

IX.1.5 La spiritualité : une expérience idéalement « spontanée »

Comme nous l'avons vu, les frontières entre psychologie et spiritualité sont très poreuses dans les compositions psycho-philo-spirituelles. Si bien que nombre de variations sont possibles dans les manières d'articuler ces deux niveaux et de « doser » les dimensions psychologique et spirituelle des expériences modélisées par les compositions psycho-philo-spirituelles.

Ainsi, l'entretien d'un flottement entre psychologie et spiritualité peut conduire à des redéfinitions de l'expérience d'ouverture de la conscience ordinaire à un niveau supérieur de réalité, expérience définissant traditionnellement la mystique. Ces redéfinitions semblent tout à fait s'aligner sur cette recherche d'« authenticité » et de « simplicité » que nous venons de dégager : ceci se vérifie au travers d'une philosophie de l'immanence qui reprend le thème de proximité avec la nature. Ainsi, J. Salomé établit une stricte équivalence entre la santé individuelle et la « santé de la planète », le soin de soi rejoignant et impliquant le respect d'un environnement « vivant » et chargé de sens. Le monde apparaît alors comme un macrocosme dont les éléments sont « sacrés » et avec lesquels l'individu pourrait librement communiquer

pour atteindre un équilibre intérieur. De telle sorte que la relation à la nature devient symbolique de l'épanouissement psychique :

« Je contribue à la santé du monde d'abord en m'occupant de la mienne, en apprenant à me respecter et à établir des relations de confrontation et non plus de soumission ou d'opposition avec mon environnement(...) Mon engagement le plus manifeste pour la santé du monde est dans une action solitaire, personnelle, tenace : je plante des arbres depuis plus de quarante-cinq ans. J'ai la naïveté de croire à l'importance sacrée de la présence des arbres sur la terre, leur énergie, leur langage et la qualité de leur rayonnement.⁷⁴² »

Ce discours est dans la pleine continuité de la célébration de la « nature » et de la personnalisation de la « planète » que l'on trouve dans le croire central du Nouvel Âge. Cependant, il s'agissait alors dans ce mouvement de recomposer, sur un plan nouveau par rapport aux conceptions de la religion chrétienne, un niveau de réalité surnaturel, magique⁷⁴³. Or, ici, la primauté de la « santé » physique et psychologique ainsi que le principe d'« équilibre » commandent l'idée de communion avec la nature qui possède un fort pouvoir métaphorique : l'« écologie relationnelle » ne mobilise pas les diverses pratiques du sacré sur lesquelles le new age s'appuyait pour préparer l'avènement d'un monde nouveau⁷⁴⁴.

L'aspiration à vivre en harmonie avec l'environnement est aussi devenue aujourd'hui une idée assez consensuelle qui n'est pas nécessairement associée à une vision sociale ou politique forte. Par contre, cette recherche d'harmonie est aujourd'hui un thème récurrent de la culture du mieux-être et de la réalisation de soi, donnant même lieu à un marché et un type de consommation que *Psychologies* s'emploie à représenter. Enfin, le modèle dominant du bien-vivre est traversé par cette

⁷⁴² Jacques Salomé, *grand communicateur*, Nouvelles Clés, dossier spécial « XXI^e siècle : les visions de 34 écrivains et philosophes », http://www.nouvellescles.com/article.php?id_article=826

⁷⁴³ Traduit en particulier par la transposition du mythe de la

⁷⁴⁴ Dans le Nouvel Âge, les pratiques écologistes coïncident souvent avec différentes formes d'engagements sociaux et un militantisme contre-culturel ; elles sont selon Martin Geoffroy constitutives de la « vision sociale » du Nouvel Âge au Québec. Par ailleurs, elles sont reliées à d'autres pratiques ésotériques et occultistes absentes de la nébuleuse psycho-philosophico-spirituelle. Voir M. Geoffroy, « Pour une typologie du nouvel âge », in *Cahiers de recherche sociologique*, Montréal, dép. de sociologie, UQAM, n°33, 1999, pp. 51-83.

idée de simplification de l'existence et de retour sur ses besoins profonds que la référence à la nature métaphorise et inscrit dans une perspective immanente. C'est pourquoi, quand J.-L. Servan-Schreiber cherche à circonscrire cette notion encore très flottante de « spiritualité laïque », il affirme :

« Un sentiment de paix intérieure lors d'une promenade en forêt...Et si c'était ça aussi, la spiritualité ? une aventure intime, imprévisible qui nous sort du quotidien et nous éveille à l'univers et à l'essentiel en nous. ⁷⁴⁵»

Ici, l'immanentisation de l'expérience spirituelle renvoie à un présupposé majeur qui consiste à penser que la spiritualité correspond à un besoin « naturel », conformément aux croyances issues de la psychologie humaniste, mais aussi à des croyances relevant de la sphère religieuse classique.

Ce besoin pourrait ainsi s'exprimer, selon J.-L. Servan-Schreiber, différemment des « recettes spirituelles toutes construites », et consisterait à vouloir « se sentir relié à quelque chose qui nous dépasse, ou de comprendre sur quoi s'appuient les principes moraux que l'on applique tant bien que mal ». L'expérience spirituelle est vue comme un prolongement naturel de la conscience et de la réflexivité individuelle comme capacité à opérer un retour sur soi qui accentue le sentiment de sa propre présence au monde. En outre, cette spiritualité immanente à l'individu et au monde est réconciliée avec un mode d'expérience basé sur l'immédiateté et la spontanéité du vécu. En ce sens, la spiritualité très fortement psychologisée et « laïque » se place à l'opposée du caractère d'exceptionnalité classiquement associée à l'expérience de communication avec le sacré ou avec la transcendance. Réconciliée avec la vie ordinaire, elle peut désormais selon *Psychologies magazine* s'exercer grâce à des techniques qui permettent de se concentrer en soi-même en mobilisant le corps :

« Pour prier ne faut-il pas s'agenouiller, pour méditer se mettre en zazen ? ce n'est pas indispensable mais ça facilite un changement de niveau ou d'attitude. Prière, méditation,

⁷⁴⁵ J.-L. Servan-Schreiber, « La spiritualité laïque existe... », *Psychologies magazine*, n°181, décembre 1999, p. 72.

contemplation, silence, voire chant ; tous rituels pour nous mettre en contact avec la part inexprimée de nous-même.⁷⁴⁶ »

Malgré la promotion de ces pratiques à dimension méditative, ces dernières n'apparaissent que comme des outils et ne sont pas considérées comme étant nécessaires à l'expérience spirituelle qui pourrait survenir à différents moments propices à une ouverture de la conscience ; ainsi, JLSS pense que cette expérience est susceptible d'arriver à l'« improvisiste ». Cela montre comment dans la perspective « psy » la spiritualité est extirpée de tout cadre prédéterminé pour en faire une expérience très libre et accessible, et surtout sans engagement ni pratiques fermement établies ; parallèlement, elle met encore plus en valeur le potentiel spirituel individuel qui déterminerait l'intensité et la fréquence de telles expériences.

IX.2 Usages et significations de la « mystique »

Le modèle d'une spiritualité « laïque » conduit à des re-visitations particulières de la « mystique ». En effet, ces références à la mystique permettent de valider à l'intérieur de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle le primat de l'expérientiel, la recherche d'une transformation grâce à une discipline individuelle ainsi que l'élaboration d'une perspective holiste.

Dans l'étude des diverses nébuleuses spirituelles apparues dans le mouvement d'accélération de la sécularisation en Europe de l'Ouest, la typologie webero-troeltschienne a pu être réactivée pour analyser la dimension mystique de l'activité religieuse des adeptes. L'analyse du type mystique chez M. Weber⁷⁴⁷ met en effet l'accent sur la recherche d'« auto-perfectionnement » et d'un « état » particulier d'être ; la religiosité proprement « mystique » se distingue ainsi de la religiosité

⁷⁴⁶ *Ibid.*, p. 75.

⁷⁴⁷ M. Weber, « Les voies du salut et leur influence sur la conduite de la vie », *Economie et société*, t.2, chap. V, 10, Paris, Plon, 1971, pp. 294-346 pour l'ed.de poche, Pocket, 1995.

« éthique » - privilégiant la rectitude du comportement par rapport à des lois dont le fondement renvoie à un ordre supérieur-, par l'acquisition d'un « habitus du sentiment » qui marque le caractère profondément subjectif de l'expérience de « saisie unitaire du sens du monde ». La typologie troeltschienne permet quant à elle de dégager les affinités particulières du type mystique avec les contraintes de la modernité que sont notamment l'individualisme, la défense de l'autonomie religieuse, le relativisme des valeurs et l'attachement à la rationalité scientifique. Pour E. Troeltsch le mystique est engagé dans une relation entièrement personnelle à Dieu qui le dégage des obligations communautaires : à l'inverse de la discipline « éthique », le mystique cultive une religiosité libre qui caractérise non pas des fidèles obéissant à des règles et des pratiques communes qui leurs sont enseignées, mais des « spontanités religieuses »⁷⁴⁸. En outre, la religiosité mystique désignerait une forme d'expérience universelle dégagée, contrairement aux modalités d'organisation des églises ou des sectes, des contingences socio-historiques : elle relèverait ainsi d'une « pensée religieuse⁷⁴⁹ » non satisfaite des réponses apportées par l'organisation en place.

Ainsi, ces analyses mettent-elles en exergue des caractéristiques majeures de la religiosité mystique, qui paraissent se retrouver fortement dans les mouvances spirituelles contemporaines consacrant la transformation individuelle et la recherche d'une expérience de promiscuité « affective » avec la transcendance.

Toutefois, la transposition de ces typologies a aussi ses limites⁷⁵⁰. Celles-ci concernent notamment la très forte réinterprétation du sens de l'état d'être mystique.

⁷⁴⁸ Cf. C. Froidevaux, « Mystique et spiritualisme protestants ou l'indifférence chrétienne au monde », *Ernst Troeltsch, la religion chrétienne et le monde moderne*, Paris, PUF, 1999, pp. 240-256.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, p. 254.

⁷⁵⁰ Sur cette question on renverra aux analyses de F. Champion et L. Hourmant; s'agissant des NMR s'étant développés en dehors de la « matrice chrétienne » et dans une « conjoncture socioreligieuse inédite », ils constatent que « le salut qu'ils [les adeptes] cherchent ne rentre plus dans les cadres communs aux religions dites abrahamiques, ils marquent une rupture par rapport aux enjeux – en matière de salut, mais aussi de leadership et d'organisation – qui structurent la typologie de Weber et Troeltsch ». F. Champion, L. Hourmant, « "Nouveaux mouvements religieux" et sectes », in F. Champion, M. Cohen (dir.), *Sectes et démocratie*, Paris, Le Seuil, 1999, pp. 59-84. F. Champion aborde également les différents usages que des sociologues ont fait de la typologie webero-troeltschienne dans l'étude des nouveaux groupes « post-modernes » ; « Les sociologues de la post-modernité religieuse et

Ainsi, l'expérience mystique n'est plus nécessairement une « fuite hors du monde » comme l'a analysé M. Weber, les spiritualités contemporaines étant au contraire caractérisées par une orientation très intra-mondaine. Enfin, la religiosité mystique, associée chez E. Troeltsch à une organisation particulière qui est l'« église invisible » peut aujourd'hui être privilégiée par des groupes relativement établis – tels que certains NMR, se réclamant en particulier des traditions orientales. Dans tous les cas, les expressions contemporaines du religieux apparaissent comme des mouvements de déstructuration des formes traditionnelles, y compris parmi celles qui sont le plus en rupture avec le religieux institutionnel.

Or, le modèle de spiritualité « laïque » que les compositions psycho-philo-spirituelles nourrissent a encore plus creusé l'écart avec ces formes religieuses. Ce qui n'empêche pas le recours à des ressources issues de la religion, mais très largement décomposées et instrumentalisées, pour la redéfinition d'un sens qui se cherche des fondements autres que religieux. Nous proposons ici de nous intéresser de plus près aux usages de la notion de « mystique », et de déterminer s'ils conduisent à un nouvel modèle de spiritualité dans lequel se recomposerait une forme alternative de salut individuel.

IX.2.1 Le monisme philosophique

Nous avons constaté qu'un certain monisme s'affirmait dans la nébuleuse psycho-philo-spirituelle : il se caractérise par la présence dans plusieurs compositions de sens de croyances renvoyant à une « unité » du monde et à une spiritualité « immanente ». Cette notion d'« unité » se traduit également dans la représentation de l'individu comme entité qui forme en elle-même un petit « tout » appelé à se

la nébuleuse mystique-ésotérique », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1989, 67/1, janvier-mars, pp. 155-169.

développer. Cette perspective est portée par une philosophie qui voit dans la « mystique » le point culminant d'une spiritualité du temps présent :

« Au fond, la spiritualité sert à vivre le mieux possible l'expérience du présent, l'ici et le maintenant, qui est aussi une expérience d'éternité.⁷⁵¹ »

Comme nous l'avons dit, cette sublimation du *savoir-être-au-présent* coïncide avec une conception unifiée de soi et du monde qui refuse la dualité :

« (...)la quatrième expérience mystique est la mise entre parenthèses de la dualité, de l'altérité, de la complexité. Ce que j'appelle la simplicité ou l'expérience de l'unité.⁷⁵² »

Une telle croyance en une unité de l'individu et du monde transite par la remise en question des oppositions qui caractériseraient la pensée occidentale, du christianisme à la philosophie cartésienne. Et, en premier lieu, la séparation de l'âme et du corps, et la distinction que celle-ci suppose entre un monde matériel qui serait le fruit de la création divine et un monde immatériel dont l'existence détermine toute la sotériologie chrétienne. Aussi la vision de l'athéisme comme philosophie de vie et spiritualité peut-il définir une mystique areligieuse qui ouvrirait à une qualité d'expérience supérieure à celle de la mystique religieuse :

« Il est même plus simple de vivre ces expériences quand on ne croit pas en un dieu ! Quand on croit en Dieu, on est toujours séparé de l'absolu : on le désire, on le recherche, on l'espère...⁷⁵³ »

Le non-recours à une transcendance religieuse est donc ici associé à une libéralisation de l'expérience mystique. Ceci pouvant suggérer en creux qu'elle en devient plus accessible à « tout un chacun » puisqu'elle est distinguée du fait de posséder un savoir spécifique. Ceci rejoint le principe de « spontanéité » que

⁷⁵¹ A. Comte-Sponville, « Moi, athée, qui me délecte des mystiques », *Actualité des Religions*, n°27, mai 2001, pp. 18-19.

⁷⁵² *Ibid.*

⁷⁵³ *Ibid.*

Psychologies magazine pousse à son maximum dans la représentation d'une « mystique sauvage »⁷⁵⁴ : celle-ci est définie en termes de changement de son rapport au monde mais surtout de la relation à soi-même, en particulier par rapport à son propre « corps ». Ces états d'être permettraient non pas de se rapprocher de « Dieu » mais de s' « interroger sur le sens de la vie ». Ce qui montre bien alors que la conception de la spiritualité - et à l'intérieur de celle-ci de l'expérience « mystique », est adaptée au relativisme et à la subjectivisation des croyances, mais aussi à la tendance qui consiste à déporter les expériences classiquement religieuses dans une sphère de l'existential régié par les normes de la vie intime.

Comme dans certaines compositions de la culture psychologique qui s'inscrivent dans un registre de la « simplicité », de la « sérénité » et de l' « authenticité », une philosophie pratique valorise des expériences « inattendues » de communion avec une nature apaisante et compensatrice des complications de la vie moderne :

« Une grande paix, [...] la suspension ou l'abolition du temps ou du discours. La première fois, cela se produisit à L., la nuit, en forêt, alors que je marchais en silence, derrière quelques amis. [...] Paix, grande paix. Puis, soudain, cette simplicité merveilleuse et pleine. Il me semblait que tout l'univers était là, présent, sans mystères ni questions, sans volonté ni sens, et que je m'abolissais en lui, [...] cet infini présent de la présence. Béatitude. [...] J'avais vécu là mon premier instant de plénitude, que je n'oublierai pas.⁷⁵⁵ »

De son côté, Pierre Hadot, spécialiste de la mystique chrétienne et « athée », a publié un essai sur la « nature » traduisant certaines des idées forces des nouvelles compositions psycho-philo-spirituelles⁷⁵⁶ : il y questionne en effet le regard que l'Occident porterait traditionnellement sur la nature et qui correspondrait à un

⁷⁵⁴ « En chacun de nous, un mystique qui s'ignore ? », *op.cit.*, p. 74.

⁷⁵⁵ A. Comte-Sponville, *Une éducation philosophique*, PUF, 1998, cité par J.-L. Servan-Schreiber in « La spiritualité laïque existe », *Psychologies magazine*, *op.cit.*, p. 76.

⁷⁵⁶ *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Gallimard, Paris, 2004. P. Hadot y questionne le regard que l'Occident porte traditionnellement sur la nature, qui correspondrait à un « avilissement », et voit la possibilité d'une réhabilitation par la prise de conscience individuelle de l'appartenance à une nature englobante.

« avilissement » de celle-ci. Or, il voit les conditions de sa réhabilitation dans la prise de conscience au niveau individuel de l'appartenance de l'homme à une nature englobante.

En outre, P. Hadot dit se reconnaître personnellement dans une « mystique sauvage » qui, là-encore, ne désignerait pas une relation privilégiée avec le divin, mais qui simplement exacerberait le fait même d'« exister » :

« Je me souviens très bien que c'est en regardant les étoiles que je ressentis, d'une manière à la fois délicieuse et angoissante, l'étrangeté que je sois là, moi, dans le monde. J'ai appris bien plus tard, en lisant *Le Zéro et l'Infini* de Koestler, que cela s'appelait le "sentiment océanique".⁷⁵⁷ »

Ce « sentiment océanique » équivaldrait au fait de « faire corps » avec la nature et conduirait à une état de « plénitude »⁷⁵⁸. Aussi, la mystique n'est-elle, selon P. Hadot, ni « religieuse » ni véritablement « philosophique » : nous retrouvons clairement exprimée ici l'aspiration à autonomiser l'expérience mystique de toute systématisation théorique et de la repenser dans un domaine existentiel contingent et aléatoire, autorisant le surgissement d'un supra-ordinaire. Toutefois, ce dépassement de l'expérience ordinaire demeure répétons-le inhérent au monde et au temps présent : c'est pourquoi il justifie dans la philosophie pratique contemporaine la priorité qui est donnée à la transformation de la conscience individuelle et à un travail sur les dispositions intérieures.

La revisitation de la mystique donne toute sa place à l'emploi de références philosophiques et spirituelles qui ont une portée holistique, à la faveur d'une exaltation de la simplicité, du sentiment de fusion avec la nature, avec la réalisation d'une unité en soi et avec le monde. Cette orientation est visiblement en accord avec une vision athée qui voient dans les emprunts à la philosophie grecque et aux traditions orientales

⁷⁵⁷ In « P. Hadot, le mystique sauvage », *Libération*, 8 avril 2004, pp. I-III.

⁷⁵⁸ Voir aussi P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, entretiens avec J. Carlier et A.I. Davidson, Albin Michel, Paris, 2001, éd.de poche, pp. 13-14.

des propositions alternatives au dualisme religieux ainsi qu'à la mise en ordre du monde via la référence à une transcendance. Imprégné de ces mêmes références et défendant de nouvelles pratiques méditatives visant la transformation du regard porté sur l'environnement ordinaire, R. Pol-Droit propose même de remplacer la notion de « spiritualité laïque » par celle de « mystique sans religion », qu'il voit ainsi :

« la volonté croissante d'expérimenter par soi-même des réalités que l'on dit spirituelles : une expérience de l'absolu ou d'ouverture par rapport aux clôtures individuelles, indépendantes des traditions religieuses »⁷⁵⁹.

Il y a donc des convergences assez nettes entre les acteurs de la nébuleuse psycho-philo-spirituelles se rangeant du côté athée autour d'une expérience « mystique » qui s'enracinerait véritablement *dans* le monde. Le fait d'éprouver une forme de "plus-être" grâce à une expérience plus intense du « moment présent » s'éloigne ainsi considérablement de la « fuite hors le monde » qui caractérise le type mystique décrit par M. Weber. Comme l'a montré Roland Robertson⁷⁶⁰, les tendances mystiques dans les sociétés occidentales modernes ne sont plus caractérisées par l'« indifférence » au monde mais par une véritable implication dans celui-ci, à présent qu'il serait devenu le seul bien « réel ».

Il faut souligner par ailleurs que dans la nébuleuse psycho-philo-spirituelle, le maintien d'une transcendance même « immanente », comme le propose Luc Ferry⁷⁶¹, ne s'articule pas à une évocation de la mystique sur un mode « laïque ». Le principe d'un déplacement du « sacré » dans l'individu et d'une séparation essentielle entre l'homme et la nature⁷⁶² ne créent pas d'affinités avec l'holisme propre aux visions immanentistes qui dominent la nébuleuse psycho-philo-spirituelle.

⁷⁵⁹ Ces propos ont été tenus dans une interview donnée à *Actualité des Religions*, ce qui correspondait à l'ouverture à l'axe « laïque » mais toujours privilégiant des ressources « intellectuelles » ; « Un drôle de philosophe », *Actualité des religions*, n°28, juin 2001.

⁷⁶⁰ R. Robertson, « On the Analysis of Mysticism: Pre-Weberian, Weberian and Post-Weberian Perspectives », *Sociological Analysis*, 36, n°3, 1975, pp. 241-266.

⁷⁶¹ Cf. chapitre VI.

⁷⁶² L. Ferry écrit ; « Dans cette idée d'une surnaturalité et d'une transhistoricité de l'être humain (ce que j'appelle la divinisation de l'humain) il y a le fait qu'à l'intérieur même de sa propre réflexion l'être

L'autonomisation de la mystique des significations religieuses touchant à la délivrance et au salut, conduit à sa ré-identification à un mode d'expérience autour duquel seraient susceptibles de se retrouver des individus de divers horizons. Ainsi, bien que l'expérience dite « mystique » recouvre par définition un « savoir » subjectif et difficilement transmissible, elle devient le véhicule d'un état psychologique de « paix intérieure », de cessation des angoisses ordinaires qui, aujourd'hui, est une représentation d'un « bien-être » devenue consensuelle. Pour ce faire, elle fait appel à une « imagerie holiste » - pour reprendre les termes de J.A. Beckford⁷⁶³ -, qui ici s'inscrit dans le registre d'une nature enveloppante et source de « quiétude ». D'une certaine manière désacralisée, l'expérience mystique peut avant tout être associée à une recherche d'unification de soi et de sa propre existence :

« [chercher]de nouveaux repères, une vie cohérente dans un monde qui l'est de moins en moins, une vision globale et interactive - holistique- de l'existence⁷⁶⁴ ».

IX.2.2 Se « développer » ou s'« arracher » à soi : négociations internes et dissensus entre les différentes compositions psycho-philo-spirituelles

Si la psychologisation de la spiritualité et de l'expérience mystique constitue un facteur d'homogénéisation des ressources de sens pratiques, nous pouvons toutefois distinguer, à l'intérieur de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle un discours de

humain ne découvre pas seulement l'inconscient, mais il découvre la question du divin, la question du mystère irréductible d'une transcendance par rapport à la nature et à l'histoire, par rapport aux catégories rationalistes auxquelles nous ont habitué les matérialismes modernes» ; in L. Ferry, M. Gauchet, *Le religieux après la religion*, Grasset, Paris, 2004, p. 138.

⁷⁶³ J.A. Beckford, « Holistic Imagery and Ethics in New Religious and Healing Movements », *Social Compass*, 1984, vol.31, n°2-3, pp. 259-272. Comme le montre J.A. Beckford, l'expansion de l'imagerie holiste, qui s'affirme tout particulièrement dans les mouvances combinant la spiritualité et le thérapeutique, s'explique en partie par le fait qu'elle est en accord avec les valeurs et les expériences socioprofessionnelles des classes moyennes.

⁷⁶⁴ « 17% des Français sont des créatifs culturels. Et vous ? », *Psychologies magazine*, op. cit., p. 65.

résistance face à la tendance "psyrituelle"- qui correspondrait à un nivellement de la spiritualité et du psychologique.

IX.2.2.1 Des négociations incontournables

Nous avons dégagé une ligne de tension traversant la nébuleuse psycho-philosophique liée aux critiques visant la culture psychologique de masse⁷⁶⁵.

Ces critiques convergent autour de la dénonciation des écueils supposés de ce qui est perçu comme une « culture de soi ». Nous avons repéré ce type de discours dans le champ de la philosophie et dans le sous-ensemble de la philosophie pratique, ainsi que dans la sensibilité libérale-progressive qui, tout en validant la démarche de « développement personnel » tient également à en affirmer les limites. Une telle perspective s'avère ainsi significative de la tension persistante entre l'éthique chrétienne et l'expansion contemporaine du "souci de soi"⁷⁶⁶.

Dès lors, les acteurs qui participent directement ou indirectement de cette culture – via des collaborations et des thématiques communes-, tendent à vouloir invalider ce type de critique, et ce, en intégrant des discours valorisant à l'intérieur du développement personnel un certain dépassement de l' « ego ».

Ainsi, J.L. Servan-Schreiber, qui défend une pleine complémentarité entre la démarche de développement personnel et la spiritualité, entend répondre à la critique selon laquelle l' « amour de soi » relèverait d'une déviance narcissique incompatible avec la recherche d'un « sens » authentique.

⁷⁶⁵ Cf.chapitre VI.

⁷⁶⁶ Cf. chapitre VI.

Participant de cette recherche, le thème si prisé de la sagesse peut ainsi permettre de concilier la recherche de « bien-vivre » et le contrôle de l' « ego » :

« Encore une fois, il n'y a pas des étapes précises, il y a une attitude, un regard qui s'affine et qui se simplifie sur ce qui compte, sur le plaisir de vivre, sur le sens de la vie, sur le rapport aux autres, et on pourrait simplifier à l'extrême en disant que les conditions principales d'une progression vers la sagesse passent par une solide minoration de l'ego et que le reste en découle⁷⁶⁷ ».

Les offres de sens relayées par *Psychologies magazine* sont celles qui témoignent le plus fortement de la double aspiration à d'une part, dé-stigmatiser la culture de soi, et d'autre part, à débarrasser la spiritualité de tout caractère sacrificiel. Il faut rappeler ici l'influence incontestable des traditions orientales qui témoignent de ces négociations autour de la notion d' « ego » : nous avons vu dans les enseignements « psyrituels » d'A. Desjardins et de J. Castermane⁷⁶⁸, qu'un certain « amour de soi » était considéré indispensable à toute engagement dans la voie spirituelle et que ce principe était concilié à la valorisation par ailleurs d'un renoncement à l' « ego ».

Pour ces acteurs, la contradiction qui pourrait ressortir de la coexistence de ces deux tendances⁷⁶⁹ relèverait simplement des représentations toutes relatives de la spiritualité en Occident. C'est un point de vue que partage J.-L. Servan-Schreiber :

« C'est une contradiction apparente et nous savons que les contradictions apparentes sont une spécialité occidentale. Disons que l'épanouissement de soi ne veut pas dire pour autant l'accroissement de soi, l'enflure de soi, la montée de soi sur un podium. C'est une connaissance de soi, une meilleure appréciation du fait d'exister, c'est la prise en compte à l'intérieur de sa propre vie de ce qui est essentiel par rapport à l'accessoire, que ce soit dans les relations aux autres, que ce soit dans la satisfaction des désirs et des plaisirs. »

⁷⁶⁷ Entretien, 19 mars 2002.

⁷⁶⁸ Cf. chapitre VIII.

⁷⁶⁹ Ainsi, les chercheurs peuvent prêter un caractère contradictoire à certaines négociations autour de l' « ego » : s'agissant du néo-hindouisme, V. Altglas voit l'existence d'un « clivage interne » entre la « déification de soi » et l' « annihilation de l'ego », mais elle souligne que ce clivage n'est pas vécu comme tel par les acteurs ; « Entre déification et annihilation de soi, une difficile quête de complétude », in *Le nouvel hindouisme Occidental*, CNRS éditions, Paris, 2005, pp. 132-135.

Aussi, la solution à ce tiraillement résiderait-elle, selon lui, dans une « voie du milieu », axe central des croyances psycho-philo-spirituelle embrassant la tendance à la modération, à la simplicité, au dépouillement, et finalement à une spiritualité *épurée*⁷⁷⁰. Par conséquent, il s'agit de refuser tant l'« ascèse » et la « flagellation » que, le « laisser aller et le débordement »⁷⁷¹.

La recherche d'un dépassement de l'ego apparaît, dans la partie de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle relayant une critique de la religion chrétienne et du « rationalisme » occidental, indissociable d'une normalisation éthique du "souci de soi". A l'opposé de ce dépassement possible de l'ego, la négation de soi est interprétée comme une forme de violence intra-personnelle que pourrait venir réparer un travail « psyrituel » de reconquête d'une estime de soi :

« Le chemin commence avec l'amour de soi-même. Cela n'a bien entendu aucun rapport avec la vanité, l'orgueil, la susceptibilité, et l'hypertrophie de l'ego qui sont justement la réaction à l'impossibilité de nous aimer tels que nous sommes et de nous pardonner ce que nous avons été(...)c'est seulement à partir de cette si difficile réconciliation pleine et entière avec soi-même que la croissance intérieure peut commencer(...)or trop souvent, l'engagement dans la démarche spirituelle se met au service de ce reniement.⁷⁷² »

Cette perspective s'appuie donc sur une distinction de principe entre ce qui relèverait d'une identification négative à l'ego, et ce qui correspondrait à une relation positive à soi supposant le recul de sentiments tels que la culpabilité et la reconquête d'une estime personnelle. Bien sûr, la frontière ne peut être si précise et cela laisse une marge importante à l'appréciation subjective ; ceci est d'autant plus vrai que, une fois sorti de la forme construite et organisée de la pensée qui sied à l'écrit, le discours peut

⁷⁷⁰ Là encore, cette aspiration au « moins » qui caractérise d'ailleurs le profil des « créatifs culturels » dont *Psychologies magazine* se veut un relais, doit trouver un équilibre avec le consumérisme qui existe dans le domaine du bien-être et du mieux-vivre.

⁷⁷¹ Entretien, 19 mars 2002.

⁷⁷² « La voie de la réconciliation », in Arnaud Desjardins : témoignages et textes inédits, Question de, n°111, Albin Michel, Paris, 1988, cité par J. Languirand, transcription de l'émission « Par 4 chemins » du 28 janvier 1999, Radio Canada, <http://www.radio-canada.ca/Par4/vb/vb990128.html#s2>.

devenir plus flottant car il s'adapte à des expressions de la demande très diverses⁷⁷³ -, nous l'avons déjà souligné à propos des glissements entre le niveau spirituel et le niveau psychothérapeutique. Il reste surtout à retenir ici la reconsidération d'un certain développement personnel – ici comme processus de construction et d'acceptation de soi-même-, comme l'une des bases d'une éthique de vie. De telle sorte que la tension est minimisée avec un idéal spirituel qui n'évoque plus le renoncement à soi mais plutôt une « confrontation » au réel qui tend vers la réalisation d'une « non-dualité » en soi et dans sa vision du monde.

IX.2.2.2 La philosophie comme exercice privilégié d' « arrachement » à soi

Dans la philosophie pratique, des tensions avec la culture psychologique du développement personnel sont particulièrement visibles et s'avèrent parfois difficilement négociables pour ses acteurs. En effet, les offres de philosophie pratique s'inscrivent dans un espace symbolique au croisement de la recherche de mieux-vivre privilégiant l'accessibilité et l'efficacité, et de la valorisation d'une voie « exigeante » de transformation de soi.

Cette dernière orientation est exemplifiée par l'importance prêtée aux travaux de P. Hadot sur la philosophie antique dans la philosophie pratique contemporaine. Celui-ci a voulu démontrer que, conformément au modèle de l'enseignement socratique, chaque école de philosophie avait pour vocation la formation des « disciples » à la pratique de la sagesse. Cela supposait une discipline quotidienne basée sur des « exercices » que P. Hadot définit de la sorte :

« des pratiques volontaires et personnelles destinées à opérer une transformation du moi. Elles sont inhérentes au mode de vie philosophique⁷⁷⁴ ».

⁷⁷³ Flottements dont nous avons pu nous rendre compte lors de l'observation participante menée dans l'ashram d'A. Desjardins.

⁷⁷⁴ *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., page 276.

C'est pourquoi il qualifie les pratiques de la philosophie antique d' « exercices spirituels » se rapportant et à l'âme et au corps :

« De même que, par des exercices corporels répétés, l'athlète donne à son corps une force et une forme nouvelles, de même, par les exercices philosophiques, le philosophe développe sa force d'âme, et se transforme lui-même »⁷⁷⁵.

L'on perçoit bien ici que la « sagesse » est considérée comme une progression longue et difficile vers un changement radical du disciple. En outre, bien que la philosophie antique recouvre différentes écoles disposant de leurs propres conceptions, chacune d'entre elle recourait à des techniques que P. Hadot qualifie d' « ascèses » ; c'est notamment le cas d'actions exercées sur le corps telles que l'abstinence, les régimes alimentaires, diverses limitations ou à l'inverse des exaltations méthodiques des sens qui ont pour but d'infléchir les dispositions psychiques. Commentant les travaux de P. Hadot, R. Pol-Droit reconnaît à cette philosophie une direction « thérapeutique » et pragmatique, mais, en insistant sur l'exceptionnalité de la voie philosophique, il relativise en même temps son accessibilité et le caractère démocratique qui peut lui être aujourd'hui prêté :

« Non les philosophes de l'Antiquité ne sont pas avant tout des fabricants de doctrines. Leur but est de produire des effets, de transformer leur existence, d'infléchir les manières de vivre [...] Ces interventions circonstanciées, et généralement thérapeutiques, correspondent à une toute autre forme de philosophie que celle des Modernes. Action et non discours. Attitude existentielle et non création de concepts. Au lieu d'un exercice purement intellectuel, la philosophie antique, selon Pierre Hadot, est un entraînement pratique, quotidien, multiforme. Son but : non pas connaître pour connaître, mais avancer vers l'inaccessible idéal de perfection constitué par la figure du sage »⁷⁷⁶.

⁷⁷⁵ *Ibid.*, page 290.

⁷⁷⁶ « Sagesse pour temps troubles », *Le Monde*, 26 octobre 2001, au sujet de P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, op. cit.

Or, il faut rappeler que R. Pol-Droit est l'auteur d'un essai⁷⁷⁷ qui, précisément, stigmatise le développement personnel et en souligne les aspects les plus caricaturaux. Il est intéressant de voir alors comment le philosophe explicite les différences entre philosophie et développement personnel, dans un contexte favorisant les mises en convergences des ressources pratiques de sens.

L'insistance sur l'effort, la rectitude éthique et morale, l'« élévation » de soi, sont des critères de distinction autour desquels la philosophie pratique tente de se construire et d'affirmer sa spécificité sur le marché des offres existentielles. Ces caractéristiques sont ainsi particulièrement mises en avant dès qu'il s'agit pour cette philosophie de se démarquer – et ce, afin de préserver en quelque sorte sa « pureté » -, de certaines perspectives prônées par la culture psychologique, comme la refonte de la spiritualité dans une recherche de « mieux-être », plaçant au même niveau différents outils pour y parvenir.

Ainsi, les différents emprunts et renvois à la philosophie antique peuvent constituer pour la philosophie pratique contemporaine un "rempart" contre la possible confusion de ses productions avec celles de la culture psychologique. Cette stratégie peut s'exprimer par le refus de certains termes renvoyant fortement aujourd'hui au psy. De son côté, P. Hadot refuse d'employer l'expression de « pratiques de soi » qui avait été consacrée par Michel Foucault⁷⁷⁸ au sujet de la philosophie antique :

« Je n'aime pas l'expression "pratiques de soi" que M. Foucault a mise à la mode, encore moins l'expression : "écriture de soi". Ce n'est pas "soi" que l'on pratique, pas plus que

⁷⁷⁷ *Votre vie sera parfaite. Gourous et charlatans*, Paris, Odile Jacob, Janvier 2005.

⁷⁷⁸ Pour M. Foucault, le « souci de soi » était en effet au principe même de la philosophie antique, avant que ne s'impose la recherche de la « connaissance rationnelle » hautement représenté par le moment cartésien. En outre, M. Foucault revisite la période hellénistique au travers des notions de « transformation intérieure », de « spiritualité » et de « conversion », qui façonnent le sujet antique et son rapport au monde. Voir *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Seuil/Gallimard, coll.Hautes Etudes, Paris, 2001.

ce n'est "soi" que l'on écrit. On pratique des exercices pour transformer le moi, et on écrit des phrases pour influencer le moi.⁷⁷⁹ »

Pour P. Hadot, l'enjeu de la transformation de soi réside donc dans un certain accès à une « universalité » supposant le dépassement de la singularité individuelle, mais aussi d'une certaine hédonisme :

« Ma première divergence se trouve dans la notion de plaisir. Pour Foucault, l'éthique du monde gréco-romain est une éthique du plaisir que l'on prend en soi-même[...]Foucault ne met pas suffisamment en valeur la prise de conscience de l'appartenance au Tout cosmique, et la prise de conscience de l'appartenance à la communauté humaine, prises de conscience qui correspondent aussi à un dépassement de soi »⁷⁸⁰.

L'arrachement à une éthique du « plaisir⁷⁸¹ » et l'appel à une dissolution de l'individualité peut recroiser ici des éléments de la morale chrétienne. Le « moi », dans son expression la plus spontanée, apparaît de plus comme un empêchement à l'élévation spirituelle, de même qu'il constitue dans la religion un authentique obstacle à l'obtention du salut.

Pour A. Comte-Sponville, la spiritualité se distinguerait essentiellement de la psychologie et du développement personnel par ce principe de dépassement de l'ego :

« c'est ça la spiritualité, quand on est sorti du narcissisme [...] c'est pour moi le sommet de la spiritualité quand il n'y a plus d'ego ; de ce point de vue, la religion est pour moi un obstacle, Dieu même est un obstacle qui nous sépare du tout, mais enfin, mieux vaut la religion que le narcissisme »⁷⁸².

⁷⁷⁹ P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec J.Carlier et A.I.Davidson*, op.cit., p. 153.

⁷⁸⁰ *Ibid.*, pp. 216-217.

⁷⁸¹ Différemment donc de la perspective privilégiée par P. Hadot, M. Foucault avait tracé les contours d'une « anthropologie du plaisir » à partir de ses recherches sur le monde gréco-romain, en s'attachant notamment aux pratiques de la sexualité ; sur ces questions, voir *Histoire de la sexualité*, t.II, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.

⁷⁸² Entretien, 24 mai 2002.

L'arrachement à soi doit ainsi rester pour ces philosophes une valeur centrale. Elle est exprimée dans la majorité des compositions de la philosophie pratique, que celle-ci privilégie une immanence totale ou pense davantage en terme de déplacement de la transcendance : ainsi de Luc Ferry qui entend évacuer la croyance en un Dieu tout en réactivant les notions de « sacrifice de soi » et d'élévation à ce qu'il appelle une « religion de l'autre ». Chez P. Hadot et A. Comte-Sponville, qui entendent tous deux se situer à l'extérieur du champ chrétien, la référence à la « compassion » empruntée au bouddhisme traduit cette même idée d'un renoncement à soi permettant de maintenir l'idéal de fusion avec la communauté humaine et le monde.

IX.2.3 La sagesse comme voie de salut : la dimension gnostique et universelle

Nous avons pu voir que, tout en défendant une démocratisation des questionnements existentiels, la philosophie pratique promouvait une discipline morale et éthique exigeante. Cette perspective se dégage de la valorisation de l'« effort » sur soi qui permettrait d'échapper, selon les termes de P. Hadot à sa propre « partialité »⁷⁸³. Cette conception, supposant un travail d'« arrachement » à soi, long et difficile, orienté vers la réalisation de l'« humanité » en chacun, s'écarte ainsi de l'anthropologie optimiste revendiquée par les offres psys de « mieux-vivre ». Ceci est d'autant plus visible que cette philosophie recoupe la perspective selon laquelle la préoccupation de soi constituerait un obstacle à l'expérience spirituelle.

La distinction de la voie philosophique peut en passer par des définitions de la « sagesse » comme modèle supérieur de perfectionnement éthique, opposé à la conduite de l'homme ordinaire, comme le fait ici l'écrivain Alain Le Ninèze :

⁷⁸³ *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 415.

« Le sage, à l'opposé de l'homme du commun (qui désire ce qu'il n'a pas), doit apprendre à désirer, lui, ce qu'il a. Il doit apprendre, comme le dira plus tard Descartes, "plutôt à se vaincre que la fortune, et à changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde". Si toutefois il s'engage dans une quelconque entreprise [...] il le fera, mais sans désir. Du moins, sans désir de réussir à tout prix : en se plaçant, en somme, dans la disposition intérieure de celui qui pratique le tir à l'arc (image que l'on trouve chez les stoïciens aussi bien que dans le taoïsme ou le bouddhisme zen) : en concentrant son désir sur l'action, non sur le résultat. La réussite lui semblera "préférable", sans doute ; mais en aucun cas elle ne sera une condition nécessaire à son bonheur.⁷⁸⁴ »

Si elles activent une rupture avec la tradition de la systématisation théorique, les figures de la philosophie pratique renouant avec la sagesse partagent une conception du monde qui valorise un savoir philosophico-éthique orienté vers la transformation de l'intériorité. En ce sens, les compositions de la philosophie pratique contemporaine sont traversées par une dimension « gnostique » évoquant ici l'idéal de salut que Max Weber a mis en exergue à propos des religiosités asiatiques⁷⁸⁵ :

« [...] une voie de salut basée sur la connaissance juste qui entraîne l'action juste, qui rompt avec la présentation et l'apprentissage rationnels de connaissances empirico-scientifiques destinés à assurer la maîtrise rationnelle de la nature et des hommes ; elle consiste à augmenter pour le mystique le pouvoir sur soi-même via une « gnose » supposant un entraînement des plus intensifs du corps et de l'esprit : soit par l'ascèse, soit[...]par une méditation assidue, méthodiquement réglée⁷⁸⁶ ».

On retrouve dans cette voie de salut des traits développés chez certaines élites de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle, les philosophes en premier lieu, mais aussi les leaders spirituels comme A. Desjardins et J. Castermane, qui sont, conformément à leur statut de « maître », à la fois des enseignants et des « disciples » dont

⁷⁸⁴ « Penser, dire la sagesse », in A. Le Ninèze (dir.), *La sagesse. La force du consentement*, Editions Autrement, coll. « Morales », Paris, 2000, pp. 28-29. Cette référence a ici toute sa place, car il faut mentionner que la collection « Morales » des éditions Autrement peut être tout à fait rattachée au phénomène de réinvestissement de la sphère de la philosophie morale et éthique que nous avons analysé dans le chapitre VI.

⁷⁸⁵ « Les caractéristiques générales de la religiosité asiatique », *Sociologie des religions*, Gallimard, 1996, éd. de poche, chap. VIII, pp. 462-481.

⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 464.

l'avancement sur la « voie » légitime le charisme dont ils sont porteurs. Ce charisme repose à la fois sur les connaissances qui leur ont été transmises et qu'ils seraient aujourd'hui qualifiés à transmettre, ainsi que sur le témoignage qu'ils portent d'un renoncement à eux-mêmes en tant que « je ». L'aboutissement logique de la spiritualité est conçu en effet comme la cessation des désirs contradictoires, une acceptation totale du monde, le dépassement des émotions et *in fine* à une acceptation de la mort. C'est en ce sens que A.Comte-Sponville affirme ;

« On a tendance à confondre l'émotion, qui est un état de l'ego, c'est-à-dire un état infantile et négatif au sens du "non" de Prajnāpad, et les sentiments, c'est-à-dire un état spirituel qui n'est ni dans le non, ni dans le refus ou le ressentiment. L'émotion a sa dignité par ailleurs, mais tant qu'on est dans l'émotion, on n'est pas dans la spiritualité. A la limite, on peut reprendre la différence entre la psychologie et la spiritualité : la psychologie travaille tant qu'on est dans l'émotion, le rapport à votre père, à votre mère, tant que ça vous émeut, vous êtes dans la psychologie. Le jour où vous pouvez en parler sans aucune émotion, vous êtes dans la spiritualité (...)c'est la même chose pour la mort, si elle vous angoisse, si vous avez peur, si elle vous attire, vous êtes dans la psychologie ; si vous y pensez sans l'ombre d'une émotion, vous êtes dans la spiritualité.⁷⁸⁷ »

La pratique philosophique peut ainsi s'apparenter à une méditation du moment présent « sans rien redouter ni espérer », pour P. Hadot. S'adaptant à une perspective immanente qui, si elle n'exclut pas toute croyance en une transcendance, qui de fait peut s'exprimer bien au-delà de la croyance en Dieu, l'idée même de salut ne peut que s'établir dans l'ici-et-maintenant : ainsi, la discipline spirituelle est-elle orientée vers un sentiment de « libération » dans ce monde.

Par conséquent, l'idée d'un salut ici-et-maintenant s'apparente à un état d'être qui correspond à une cessation des émotions et des désirs engendrés par le soi pour atteindre une « paix de l'âme », une « liberté intérieure », une « conscience cosmique » comme l'affirme P. Hadot, ici cité par J. Castermane, qui voit dans la

⁷⁸⁷ Entretien, 24 mai 2002.

philosophie antique une véritable voie de sagesse⁷⁸⁸. Il apparaît de la sorte que le but de la discipline spirituelle est de résoudre une « angoisse » existentielle qui pour les acteurs est au principe même de la condition humaine. J. Castermane y voit la raison d'être des entrecroisements entre philosophie, psychologie thérapeutique et spiritualité. Ainsi, une rencontre organisée en mai 2007 autour du thème de l'« angoisse », avec la participation d'A. Comte-Sponville et d'une psychanalyste, est présentée à l'appui de plusieurs références :

« Cette souffrance, appelée le mal du vingtième siècle, n'est pas une découverte récente. Elle interroge les philosophes de l'Orient et de l'Occident depuis plus de deux mille ans. La quête de sens engagée par le Bouddha, cette grande figure de l'humanité, a pour aiguillon l'angoisse provoquée par l'idée de la vieillesse, de la maladie et de la mort. Une voie thérapeutique, qui a ses racines dans la vie et l'expérience du Bouddha, est le zen. "L'ataraxie est le plus grand bien auquel l'homme peut accéder dans sa vie" dit Epictète, philosophe du premier siècle de notre ère. Mais pour celui qui désire connaître la paix de l'âme, Epictète précise sa pensée : "Afin d'atteindre ce plus grand bien, l'homme doit *s'efforcer*". P. Hadot, lequel regrette l'absence de l'exercice philosophique dans la philosophie contemporaine nous rappelle que, pendant près de cinq siècles, la philosophie hellénistique était considérée comme étant une thérapeutique destinée à guérir l'angoisse »⁷⁸⁹.

Il faut rappeler ici que l'attrait actuel pour les religiosités orientales dont le bouddhisme, recouvre le fait que ces traditions peuvent offrir une explication alternative au « mal » et à la « souffrance », en affinité avec des conceptions psychologiques⁷⁹⁰. Des passerelles qui permettent en outre d'attribuer à la sagesse une universalité, et de représenter ainsi une voie de salut dépassant les différences entre contextes culturels et traditions religieuses. Pour le philosophe Jean-Michel Besnier, toutes les déclinaisons de la sagesse partagent la même aspiration à réaliser dans le

⁷⁸⁸ *La sagesse exercée*, La Table Ronde, Paris, 2005, p. 19.

⁷⁸⁹ Présentation de la rencontre des 26 et 27 mai 2007 au «Centre Dürckheim», courrier.

⁷⁹⁰ Cf. F. Lenoir, « Bouddhisme, philosophie et psychanalyse », in *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Fayard, Paris, 1999, pp. 249-254. F. Lenoir souligne que pour plusieurs figures dissidentes du freudisme, la psychanalyse et le bouddhisme (notamment le zen) partagent les mêmes finalités ; principalement, celle de libérer le sujet des illusions inconscientes et le guider vers la libération intérieure.

monde une complète « autonomie » par une double logique de contrôle et de renoncement :

« Agir, c'est toujours s'exposer à nier ce qui est, vouloir intervenir dans ce qui est donné, pour le modifier et le plier à ses désirs. Or le sage affiche sa réconciliation avec le monde : comment pourrait-il vouloir encore refuser quoi que ce soit et former quelque projet ? La seule ambition qui le mobilise exprimerait plutôt « le projet d'en finir avec le projet lui-même », comme le dit Bataille. S'entraîner à ne plus vouloir, s'efforcer de ne plus désirer, bref, vivre enfin dans un éternel présent – idéal d'une mise de soi en suspens, que partagent à peu près toutes les écoles de sagesse »⁷⁹¹.

L'articulation de la dimension « gnostique » à l'idéal de libération de la « souffrance » existentielle est un trait caractéristique du discours des philosophes et leaders spirituels sur leur propre cheminement spirituel. Ceci est significatif de la prédilection donnée à une « voie » spirituelle idéalement exigeante et sobre. L'exigence découlerait de la valorisation implicite du savoir philosophique et d'un style de vie fondé sur une éthique immanente impliquant une présence à soi et au monde plus intense. Parallèlement, il faut souligner qu'un tel idéal suppose une certaine indifférence et une limitation de l'investissement – en tant qu'il ferait dévier de la recherche de l'« essentiel »- dans les vicissitudes et les contingences de la réalité sociale.

IX.2.4 La sagesse, une sotériologie intellectuelle ?

Nous avons affaire à une conception du salut et de la voie de la « sagesse » qui rassemble des élites témoignant de leur propre cheminement intellectuel et spirituel. Sur ce point, ces figures peuvent apparaître comme les incarnations contemporaines des intellectuels-chercheurs de sens que M. Weber avait surtout identifiés aux traditions asiatiques ; à savoir, des individus qui se donnent à eux-mêmes et proposent

⁷⁹¹ *Réflexions sur la sagesse*, Paris, Le Pommier-Fayard, coll. Quatre à Quatre, 1999, p. 56.

une « vision du monde⁷⁹² », un « savoir philosophique relatif au "sens" du monde et de la vie », dont procéderait le salut.

Dans la voie indienne, le savoir, de nature gnostique, est la voie unique du salut et la voie unique de l' « action juste » selon M. Weber ; il contient en lui-même une dimension mystique, et celui qui le détient possède un type de charisme dont résulte une sotériologie de caractère « asocial et apolitique » mais aussi « aristocratique ». Aujourd'hui chez ces leaders de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle, s'affirme bien la volonté de constituer le savoir philosophique en principes existentiels et de lui donner ainsi une fonction autre que celle qui lui est assignée par le rationalisme occidental, qui d'un côté définit le champ de la religion et de l'autre celui de la science. Ainsi, le capital intellectuel est redirigé vers la constitution d'un mode de vie et d'un mode d'être dont sont attendus une certaine délivrance, c'est-à-dire l'acquisition d'une stabilité et d'une sérénité intérieure, dépendant non plus de l'extérieur mais des dispositions individuelles.

Il y a dans cette voie, qui emprunte à la « mystique » et évoque une dimension « gnostique », une dimension effectivement élitiste qui correspond à des cheminements valorisant un travail sur soi sur le long terme et la mise à distance des émotions et des affects. Ce caractère de difficulté, prêté à la discipline spirituelle, pourrait paraître paradoxal alors même que les offres psycho-philo-spirituelles s'adressent à un assez large public en défendant une démocratisation de la recherche de sens et l'expérience de la spiritualité.

Ce paradoxe de surface soulève plusieurs autres points révélateurs d'inévitables flottements entre l'offre et la demande, et parfois de tensions au sein de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle. Tout d'abord, le fait est que les compositions de ces figures de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle participent à un marché sur lequel les thématiques/ ressources qui circulent échappent partiellement au contrôle de leurs

⁷⁹² « Les caractéristiques générales de la religiosité asiatique », in *Sociologie des religions*, op.cit., p. 463.

producteurs ; on peut ici prendre l'exemple de P. Hadot, dont le statut universitaire le tient à l'écart mais dont les conceptions sont reprises dans divers milieux. Ensuite, il persiste nécessairement une distance entre le modèle qui est prôné de l'engagement dans une voie spirituelle et la réalité des pratiques et des croyances dans certains espaces ; les meilleurs exemples dans la nébuleuse mystique-ésotérique sont J. Castermane et A. Desjardins, dont les discours autorisent plusieurs niveaux de lecture dont celui, psychologique, s'avère particulièrement déterminant dans l'échange avec leur public. Enfin, il faut souligner que les discours qui tissent la sagesse contemporaine sont constamment en tension avec les valeurs de développement personnel consacrées par une culture psychologique, qu'incarne *Psychologies magazine*, très pragmatique et utilitariste quant aux techniques spirituelles qu'elle valorise dans la recherche de mieux-vivre. L'une des sources de divergence relève plus particulièrement des différentes conceptions de l'individualité et de la condition de l'homme dans le monde ; ainsi *Psychologies magazine* défend, bien plus que la possibilité de combattre l'ego ou de s'arracher à soi, une vision optimiste de l'humain et de ses dispositions "naturelles" à vivre des expériences spirituelles et mystiques.

En revanche, si elles concernent particulièrement des élites intellectuelles, ces compositions proposent toutes des techniques de soi qui répondent à l'idéal de transformation individuelle contemporain. Par ailleurs, elles répondent au souci d'un sens unifié indépendant des idéologies religieuses et politiques, sens qui fait appel à l'expérientiel et s'inscrit dans une lecture immanente et holiste du monde ; d'où l'attrait qu'elles peuvent aujourd'hui exercer. En outre, malgré son caractère lointain, exigeant et parfois assez abstrait, la thématique de la sagesse semble bien entrer en résonance avec l'époque :

« La préoccupation pour la sagesse est souvent contemporaine, comme on le sait, des époques de désarroi et d'incertitude. Elle s'empare des hommes qui sont tentés de se replier loin du bruit et de la fureur, qui ne croient plus guère dans l'action collective et qui aspirent à une morale susceptible de les mettre hors de portée.⁷⁹³ »

⁷⁹³ *Réflexion sur la sagesse, op. cit.*, p. 60.

Les réinvestissements dont la « sagesse » fait l'objet sont donc porteurs d'ambivalences. Et, en particulier, celle qui réside dans le fait que la dimension élitiste véhiculée par la philosophie s'accompagne d'un processus de démocratisation qui déplace la « voie de la sagesse » sur le marché contemporain du sens et de la spiritualité. Ceci ramène au statut même de la philosophie pratique dans la nébuleuse psycho-philo-spirituelle ; or, les analyses que nous avons faites des entrecroisements de ressources de sens et des divers bricolages qui caractérisent cette nébuleuse tendent à montrer que la philosophie pratique doit surtout son expansion aux passerelles avec une culture psychologique qui reste la première pourvoyeuse de signifiants et de normes dans le domaine de l'existential.

Nous allons nous intéresser dès à présent à une tendance en pleine expansion que représente *Psychologies magazine*: elle correspond à la promotion d'une nouvelle « science des émotions » issue des approches cognitivo-comportementalistes. Il s'agira plus particulièrement d'interroger l'affirmation d'un « programme fort⁷⁹⁴ » de l'immanence reposant sur de nouveaux bricolages de la science, de la psychologie et de la spiritualité.

Nous interrogerons ainsi les enjeux que cette tendance véhicule dans le domaine de l'existential et sur ses interactions avec les autres ressources de sens pratiques que nous avons analysées. Le décryptage de la vie psychique grâce aux nouvelles recherches sur le cerveau bouleverse les approches dans le champ psy se réclamant et de la psychanalyse et des psychothérapies « humanistes », mais elle bouscule également les catégories de compréhension de l'humain issues des sciences

⁷⁹⁴ Nous empruntons cette notion à A. Ehrenberg qui l'utilise pour analyser l'expansion dans le champ de la santé mentale des neurosciences et ses enjeux sociaux ; le « programme faible » recouvrirait les recherches dans le domaine de maladies neurologiques comme Alzheimer, Parkinson, et de maladies pouvant présenter des aspects neuropathologiques comme la schizophrénie, etc. ; le « programme fort », qui l'intéresse plus particulièrement, identifierait « philosophiquement, connaissance du cerveau et connaissance de soi-même, et, sur le plan clinique, pense pouvoir fusionner neurologie et psychiatrie, c'est-à-dire *in fine* traiter les psychopathologies en termes neuropathologiques et, peut-être à plus long terme, nous permettre d'agir plus efficacement sur notre machinerie cérébrale pour augmenter nos capacités de décision et d'action. ». Cf. « Le sujet cérébral », *Les guerres du sujet*, Esprit, novembre 2004, pp. 130-154.

humaines et de la philosophie. Or, la spécificité de la tendance que nous allons analyser est qu'elle s'intéresse également à la question d'un sens totalisant : il s'agit donc de comprendre plus précisément les modalités de refonte de la spiritualité dans une dynamique de naturalisation de la vie psychique qui prend de l'ampleur dans la culture psychologique contemporaine.

IX.3 Une tendance montante : la matérialisation de la psyché et de la spiritualité

Depuis quelques années, les thérapies comportementales et cognitives (TCC) gagnent du terrain dans le champ de la santé mentale, occasionnant, comme nous l'avons expliqué, de nouveaux débats⁷⁹⁵.

Les TCC se réclament des sciences dures et se démarquent à la fois de la psychanalyse et des psychothérapies qui ont construit leurs pratiques en rupture avec la sphère médico-psychiatrique. Toutefois, certaines de ces approches en viennent à croiser les domaines de prédilection des pratiques « humanistes » et glissent, comme ces dernières, vers des questions d'ordre existentiel.

IX.3.1 Bricolages des approches cognitivo-comportementales et de la culture psychologique « humaniste »

Comme nous l'avons souligné, *Psychologies magazine* se situe du côté des « consommateurs » de ressources psys et pour cette raison, le magazine évite soigneusement de prendre parti explicitement pour l'une ou l'autre partie du champ

⁷⁹⁵ Cf. chapitre IV.

psy. Cette volonté d'extériorité par rapport à des débats qui mettent en jeu le statut des différentes approches de la santé mentale et leur hiérarchisation, lui permet ainsi de faire cohabiter des figures de la psychanalyse et des figures des TCC.

Deux personnalités connues représentent les TCC dans *Psychologies magazine*; le psychiatre Christophe André dont les livres abordent des thématiques proches du développement personnel, et David Servan-Schreiber, auteur du best-seller *Guérir le stress, l'anxiété, la dépression sans médicament ni psychanalyse*⁷⁹⁶. Il y défend une « nouvelle médecine », une psychiatrie du « futur » qui assume un certain éclectisme théorique et pratique au nom de l'efficacité : pour lui, seul le « résultat » importe, et pas le « pourquoi »⁷⁹⁷.

Comme nous l'avons déjà évoqué⁷⁹⁸, les TCC véhiculent à l'intérieur du champ psy de nouvelles méthodes de « guérison ». De fait, en affirmant ces compétences spécifiques et en se réclamant d'une portée très large sur divers troubles et pathologies psychiques⁷⁹⁹, elles tentent de conquérir une légitimité nouvelle en se confrontant directement et en déstabilisant la psychanalyse – celle-ci ayant déjà et depuis plusieurs décennies perdu son statut hégémonique dans un champ de la santé mentale dont R. Castel⁸⁰⁰ analysait, au début des années 1980, la transformation selon trois principales « lignes de fuite » : « le laminage de la spécificité de l'approche psychiatrique » et, l'affirmation de l'« objectivisme » et du « positivisme » ; la « dissolution de la volonté de la prise en charge totale de la tradition de la médecine mentale » ; et enfin, le « dérapage de l'orientation psycho-thérapeutique se diluant dans une nouvelle culture psychologique au sein de laquelle les frontières entre le normal et le

⁷⁹⁶ Paris, Robert Laffont, 2003. Rapidement propulsé en tête de liste des ventes en France, il se serait vendu à environ 1.500.000 exemplaires dans une trentaine de pays.

⁷⁹⁷ D. Servan-Schreiber, « Si une médecine marche qu'importe de savoir pourquoi ? », *Nouvelles Clés*, entretien, http://www.nouvellescles.com/article.php3?id_article=800.

⁷⁹⁸ Cf. chapitre IV.

⁷⁹⁹ Phobies, troubles anxieux de l'humeur, dépression, comportements alimentaires, addictions, et certaines formes de psychose comme la schizophrénie à laquelle est associée aujourd'hui des facteurs neurologiques.

⁸⁰⁰ « La médicalisation de la santé mentale », *La gestion des risques. De l'anti-psychiatrie à l'après-psychanalyse*, Paris, Minuit, 1981.

pathologique disparaissent, alors même que la totalité de l'existence devient matière à traitement »⁸⁰¹.

L'affirmation actuelle de la tendance comportementale-cognitiviste représentée dans *Psychologies magazine* paraît tout à fait s'inscrire dans la rencontre de deux de ces lignes de fuite : à savoir, la montée en puissance du « positivisme » et le développement d'une culture psychologique qui applique une expertise spécifique à différents niveaux de l'existence tout en proposant une perspective holistique de celle-ci⁸⁰².

IX.3.1.1 Le « cerveau émotionnel », nouveau siège du bonheur et de l'éthique

A l'instar de la psychologie humaniste, les méthodologies dont disposent les TCC sont plurielles ; elles ne s'intéressent pas à la cause des symptômes et à leur ancrage dans le langage de l'inconscient, mais au « trouble » en tant qu'il a une matérialité saisissable dans le fonctionnement du cerveau. C'est donc par des exercices pratiques ou une action mécanique sur le corps que les TCC entendent intervenir sur des fonctionnements cognitifs responsables de certaines « souffrances » ou déficiences psychologiques : parmi ces dernières figurent le « traumatisme », une catégorie de plus en plus mobilisée socialement en tant qu'elle permet d'établir un statut de « victime » légitime⁸⁰³. Les TCC s'attaquent ainsi à la « souffrance » ordinaire et moins ordinaire, mais elles revendiquent de la même manière ouvrir un accès au « bonheur » en rétablissant l'équilibre « naturel » du corps et de l'esprit.

⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 75-76.

⁸⁰² En ce sens les analyses de R. Castel étaient très avancées dans le contexte de l'époque : si, les évolutions alors à l'œuvre dans le champ de la santé mentale pouvaient indiquer les grandes tendances à venir, il est étonnant de constater aujourd'hui la justesse de ces analyses et l'éclairage important qu'elles fournissent aux débats actuels. Il faut noter à ce propos que les évolutions observables aux Etats-Unis et en Angleterre – en particulier l'influence du béhaviorisme et le développement des psychothérapies « humanistes »- pouvaient laisser présager de certains changements à venir dans le champ médico-psychologique français.

⁸⁰³ Voir sur ce sujet D. Fassin, R. Rechtman, *L'Empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Paris, Flammarion, 2007.

L'idée d'un possible reconditionnement psychique était déjà véhiculée par des pratiques « humanistes » telles que la PNL et, avant elle, l'hypnose. Mais, réservée aux psychiatres et aux médecins qui souhaitent suivre une formation spécifique, les TCC s'ancrent résolument dans le domaine de la science médicale et plus précisément de l'*evidence based medicine*. Dans *Psychologies magazine*, D. Servan-Schreiber⁸⁰⁴ se fait plus particulièrement le promoteur de l'EMDR⁸⁰⁵, qui consiste à agir sur les mouvements oculaires pour atteindre le siège cérébral des émotions, là où seraient cristallisés grands et petits « traumatismes » aussi bien que les expériences de bien-être.

Les pages de *Psychologies magazine* sont particulièrement propices à la diffusion de la « psychologie positive » que prône D. Servan-Schreiber. Ce dernier articule des données scientifiques sur le cerveau à une philosophie du « bonheur » reposant sur la conviction selon laquelle tout individu serait naturellement disposé à être heureux et à vivre conformément à une « éthique de l'amour » :

« La « psychologie positive » est révolutionnaire en ce qu'elle s'intéresse à ce qui rend les gens heureux. Son objectif est de développer la capacité d'aimer et d'être aimé, de donner du sens à nos actions, d'être responsables de ce que nous pouvons changer, d'être résilients face à ce que nous ne pouvons pas éviter.⁸⁰⁶ »

A l'instar de la capacité que l'organisme aurait à s'« auto-guérir », l'individu pourrait maximiser toutes ses potentialités à condition de satisfaire un certain nombre de « besoins » fondamentaux qui seraient d'ordre « relationnel » et « affectif ». Ici, D.

⁸⁰⁴ Qui au sujet du rapport de l'Inserm déclarera ; « Avec ce travail remarquable de l'Inserm, la psychothérapie en France se mettait au diapason de la médecine moderne, qui se veut fondée sur des preuves plutôt que sur des théories, aussi séduisantes soient-elles(...)on ne peut pas reprocher à la psychanalyse de guérir si ce n'est pas son objet. Elle a bien d'autres intérêts. Ce qui est inacceptable, en revanche, ce sont les psychanalystes qui prétendent d'un côté que leur méthode est capable de soigner, et qui, de l'autre, refusent qu'on évalue leurs résultats » ; « Monsieur le Ministre, ne méprisez pas la souffrance des patients ! », *Psychologies magazine*, Avril 2005.

⁸⁰⁵ « *Eye Movement Desensitization and Reprocessing* ». Cette technique qui ne nécessite que quelques séances éviterait la prise de médicaments ainsi qu'une démarche psychothérapique classique plus longue dont les effets seraient selon D. Servan-Schreiber très incertains.

⁸⁰⁶ « Une nouvelle psychologie positive », *Psychologies magazine*, n°242, juin 2005.

Servan-Schreiber rejoint tout à fait les croyances véhiculées par la psychologie humaniste, et plus généralement, du développement personnel. Mettons ici en perspective les propos de J. Salomé sur le « changement » individuel :

« Il y a, je le crois, en chacun de nous, une aspiration à atteindre un mieux-être. Il y a, en action au présent ou plus diffuse, la recherche d'un changement pour accéder à un état extraordinaire, qui nous donnera le sentiment de sortir de l'ordinaire. Il y a chez la plupart d'entre nous une aspiration à cultiver et à laisser germer des qualités rares, à affiner nos sens et à nous ouvrir à d'autres : le sens de la beauté, du don, de l'enthousiasme, de l'émerveillement. Le sens de la bonté qui débouchera sur la réceptivité au bonheur.⁸⁰⁷ »

De fait, ces convergences qui peuvent au premier abord paraître surprenantes – la psychologie humaniste s'étant développée contre la science établie, il est étonnant de voir des approches issues d'une médecine qui se veut des plus avancée la rejoindre dans certaines de ses intuitions-, mettent en lumière de nouveaux bricolages dans le champ de la science qui accrédite des croyances psycho-spirituelles et leur donne dès lors une crédibilité nouvelle.

Cette tendance se positionne en effet de façon privilégiée par rapport à une recherche de « sens » qui place en son centre la transformation psychologique de soi. Les TCC proposent de nouveaux outils qui s'inscrivent dans le processus de rationalisation de l'obtention d'un mieux-être ici-et-maintenant. Et, ces outils peuvent paraître d'autant plus performants et adaptables à la demande des individus que le « résultat » importerait plus que la « méthode » ; de la résolution du mal-être à l'amélioration des dispositions individuelles, la palette d'interventions de ces nouvelles approches apparaît donc tout à fait étendue. Ainsi, Christophe André s'est-il fait connaître du grand public et des médias avec ses publications de psychologie « appliquée ». Ce dernier défend plus particulièrement une « psychologie du bonheur » qui mobilise une véritable « pratique » ; le bonheur relèverait selon lui d'un « apprentissage », d'une « construction ». Les obstacles tels que le « stress », les

⁸⁰⁷ « Chacun aspire au changement », *Psychologies magazine*, n°162, mars 1998.

« angoisses », les « phobies », les « peurs », pourraient être dépassées par des méthodes simples de même que le bonheur procéderait de la pratique d'« exercices quotidiens » - inspirés des thérapies comportementales et cognitives. Les principes de bases nécessaires à son obtention sont les suivants ; une bonne « estime » de soi-même, la culture de sa propre « autonomie » (la relation de « dépendance » est jugée néfaste et contraire au bien-être), la capacité à cultiver les « expériences positives », et enfin un bon environnement « relationnel »⁸⁰⁸.

Au sujet de la nébuleuse mystique-ésotérique, F. Champion a mis en exergue deux logiques principales d'alliance avec la science. La première correspond à « la réinterprétation religieuse de découvertes à caractère scientifique » ; la seconde « met en jeu une démarche de mise en correspondances, de constructions de passerelles, entre les conceptions à caractère religieux et d'autres s'originant dans la science »⁸⁰⁹. Le type de bricolage qui nous intéresse ici semble bien reposer sur cette dernière logique de croisement entre les croyances psychologiques relevant du développement personnel, et la construction nouvelle de connaissances sur le cerveau dont les applications dépassent aujourd'hui le simple champ de la guérison des maladies neurologiques. Toutefois, alors que dans la nébuleuse mystique-ésotérique, les références à la science sont très majoritairement le fait de « spirituels et ésotéristes d'origines diverses, qui se saisissant des nouvelles théories scientifiques, ou plutôt de leurs réinterprétations dans des directions qui rejoignent déjà les leurs, prétendent avancer des preuves scientifiques à leurs croyances⁸¹⁰ », c'est la science qui ici vient mobiliser des ressources psychologiques et philosophiques afin d'alimenter sa propre mise en sens du monde.

Ainsi, les représentants des TCC dans *Psychologies* reprennent et intègrent à leur propre discours des croyances de base de la psychologie humaniste et du

⁸⁰⁸ « Entretien avec C. André : bonheur de l'émotion à la construction », *Psychologies magazine*, n°217, mars 2003.

⁸⁰⁹ « La croyance en l'alliance de la science et de la religion dans les nouveaux courants mystiques et ésotériques », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1993, 82 (avril-juin), pp. 205-222.

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 208.

développement personnel, notamment le volontarisme marquant l'idée d'un progrès continu du sujet autonome. Ce volontarisme se révèle également dans l'idée d'une transparence possible de l'individu face à lui-même participant d'une relecture générale de l'intériorité qui rompt avec la psychanalyse et la signification de l'inconscient en tant que lieu d'un conflit irréductible entre le pulsionnel et le sociétal. Or, cette notion de conflit intra-psychique, de même que celle de « manque » fondamental, éloignent considérablement, nous semble-t-il, la psychanalyse d'une voie de salut intra-mondain vers laquelle convergent précisément les bricolages contemporains du sens.

Il en va tout autrement des nouvelles psychologies « positives » utilisant les TCC. Celles-ci se situent en effet dans une démarche de scientification de la psyché qui objectivise la double question du bien-être intérieur et du « bonheur ». Elle est redéfinie en termes de capacité du sujet à transformer ses dispositions et à se « régler » par rapport au contexte dans lequel il se trouve de manière à en tirer le plus de bénéfiques possible, répondant ainsi à la croyance, ici exprimée par J.-L. Servan-Schreiber, selon laquelle « les principales raisons de se sentir heureux ne découlent pas tant d'éléments extérieurs que de ressentis intérieurs⁸¹¹ ».

Or, la mise au cœur du soin psychique de la question du bonheur posée en des termes très pragmatiques mobilise une « science des émotions » qui vient appuyer les conceptions éthiques de la culture psy. Les « émotions » sont replacées dans une histoire individuelle objectivée et deviennent le matériau privilégié de la recherche du bonheur :

« Il est heureusement possible de changer cela, en travaillant dans deux directions complémentaires. D'abord, comprendre d'où vient le problème (parents ayant eux-mêmes eu du mal à être heureux, manque d'affection dans l'enfance, éducation trop rigide et contraignante, évènements de vie douloureux...). Ensuite, comprendre que le bonheur se construit, et agir au quotidien : apprendre à réguler ses émotions négatives (spleen, irritabilité,

⁸¹¹ « Bonheur : le secret ? », *Psychologies magazine*, mai 2001, n°197, p. 9.

inquiétude), cultiver sa réceptivité aux petits bonheurs, etc. Ce que j'appelle le "jardinage du bonheur".⁸¹²»

Dans le développement personnel, le travail sur les « émotions » est central et constitue un langage alternatif adapté aux méthodes d'expression instaurées dans les groupes où c'est le « sujet des affects » qui est principalement sollicité. En outre, la valorisation du rôle de l'émotion correspond à la volonté de concilier le corps et l'esprit dans l'explication d'un certain nombre de comportements. D. Servan-Schreiber voit, lui, les causes de la souffrance dans un déséquilibre entre le « cerveau cognitif » et le « cerveau émotionnel », le corps devenant premier témoin des problématiques psychiques. Ainsi, en attribuant une matérialité au psychisme, à la pensée, aux affects, il justifie un type d'intervention ciblé qui a pour but d'évacuer une souffrance perçue comme contraire à l'orientation naturelle de l'humain vers le bonheur : l'état de bonheur devient une composante de la santé dont les normes s'appliquent ici au psychisme.

L'affirmation de la grille explicative issues des TCC dans *Psychologies magazine* met en lumière des glissements de ces pratiques vers l'ensemble regroupant les psychothérapies humanistes et les pratiques de développement personnel. De fait, nous avons vu exploser ces dernières années, au travers des divers débats induits notamment par l'évaluation Inserm de l'efficacité des psychothérapies et ses suites, le conflit latent entre les approches « psychodynamiques » inspirées de la psychanalyse et les thérapies mobilisant les connaissances sur le fonctionnement du cerveau⁸¹³. Or, *Psychologies magazine* défendant l'existence d'un marché qui laisse sa place aux pratiques pys de divers horizons, cela permet de voir cohabiter des offres, de les voir conjointement mobilisées dans telle ou telle perspective. En ce sens, le magazine n'est absolument pas un reflet fidèle de l'organisation réelle des pratiques à l'intérieur du champ psy actuel et de ses recompositions dans les institutions et à l'extérieur de

⁸¹² « Ai-je le droit au bonheur ? », C. André, « Réponse d'expert », www.psychologies.com

⁸¹³ Voir A. Ehrenberg, « Santé mentale : malaise dans l'évaluation. Remarques pour améliorer la politique de l'expertise en santé publique », *Médecine sciences*, mai 2006, n°5, 22, pp. 548-553.

celles-ci. En revanche, se plaçant du côté des « consommateurs », il propage certaines représentations des méthodes psychothérapeutiques, de leur champ d'application et de leurs effets, répondant à d'autres logiques et intérêts ayant des conséquences sociales bien réelles, ne serait-ce que sur la « demande » qui dispose aujourd'hui d'un pouvoir certain.

Ainsi, *Psychologies magazine* valorise t-il des offres dont le champ d'application est très large et qui sont capables de se placer sur deux niveaux, celui de la « guérison » et celui de la proposition d'un « sens » existentiel. Cette double demande ouvre précisément la voie à des pratiques hybrides qui s'inscrivent entre la science et le développement personnel. Elles empruntent notamment à la perspective « humaniste » la représentation d'une "santé globale" qui se confronte au dualisme de la science occidentale.

Parce qu'il y a manifestement des convergences sur la conception de l'individu et de sa destinée « naturelle », il y a aussi des imprégnations réciproques. Ainsi, si certaines approches issues des TCC peuvent se donner un fondement et une visée « humanistes », la culture psychologique globale que représente *Psychologies magazine* peut renforcer certaines de ses croyances via la référence à la « science ». Ces évolutions ont pour toile de fond la déstabilisation de la psychanalyse mais aussi de la transcendance religieuse : l'idéal de santé globale repose en effet sur deux pôles, qui sont la « dé-conflictualisation » du psychisme et la construction d'une immanence radicale résidant dans la capacité du sujet à l'auto-développement.

IX.3.2 Du bonheur à la spiritualité comme choix rationnel

Les glissements dont nous venons de rendre compte entre l'idée de santé et celle de « bonheur » opèrent également du côté de la spiritualité. Or, le fait que les TCC s'inscrivent dans le champ de la science établie radicalise la tendance à l'effacement des frontières entre spiritualité et psychologie, phénomène qui s'affirme à divers degrés dans l'ensemble de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle. La spiritualité est un appui privilégié qui permet à la conception scientifique « dure » du psychisme de revendiquer un renouvellement de la médecine "classique" et une vision globale de l'individu qui prend en compte la question du « sens » de la vie.

Le principal ressort de la critique adressée à la science occidentale consiste à opposer à une médecine séparante, dualiste, une nouvelle approche qui agirait sur des déséquilibres localisables dans le corps et qui pourrait éviter ainsi le recours aux traitements chimiques. Contournant l'idée d'une médecine alternative, D. Servan-Schreiber parle d'une « médecine complémentaire », d'une « médecine du troisième millénaire » ; de fait, cette approche de la santé globale dont il se fait le porte-parole s'affirme bien grâce à des références nouvelles bien connues dans le champ des spiritualités qui se mêlent au thérapeutique. Le principe est à la fois de trouver d'autres méthodes de soin qui posent une unité corps-esprit mais véhiculent aussi des notions spécifiques telles que l'« énergie » ou la « force vitale »; ainsi D. Servan-Schreiber entend-il réhabiliter dans la médecine la plus officielle des pratiques empruntées aux traditions orientales et aux médecines douces - médecine chinoise, acupuncture, nutrition à base d'huiles de poisson, utilisation d'herbes médicinales, mais aussi tai-chi, reiki, yoga, méditation... Toutes ces approches démontreraient l'état permanent d'interdépendance entre les fonctions psychiques et physiques, représentation dont il pense qu'elle primait dans nombre de civilisations traditionnelles :

« [cette médecine] énonce comme une évidence que la maladie chronique est bien plus qu'un dérèglement de quelques cellules. Elle propose de voir le corps comme un ensemble de fonctions régulatrices qui dépendent de façon intime les unes des autres(...)aussi révolutionnaires que ces idées puissent paraître, elles semblaient déjà évidentes aux grands médecins de l'Antiquité. Hippocrate parlait de la « pneuma », la force vitale qui devait régir l'harmonie des fonctions du corps. Le fondateur de la médecine chinoise, Pien Chhio, se

référait de son côté au « c'hi ». Tous deux imaginaient cette force comme ce qu'on appellerait aujourd'hui un champ d'énergie, un champ qui naît du fonctionnement des organes en interaction les uns avec les autres et qui, en retour, leur est nécessaire pour coordonner leurs actions et maintenir le corps dans un état de parfaite santé.⁸¹⁴ »

Cette perspective repose ainsi partiellement sur l'idéalisation d'un certain passé et de civilisations détentrices d'une « sagesse » universelle. Les emprunts aux traditions pré-chrétiennes et les traditions orientales rejoignent donc une orientation majeure des nouvelles spiritualités contemporaines et notamment des spiritualités qui se veulent « laïques ». En premier lieu, le discours de D. Servan-Schreiber recoupe immédiatement une perspective immanente ; la spiritualité est pour lui une disposition intérieure et universelle, et, indépendante de toute religion, même si les religions restent pourvoyeuses de ressources symboliques "bricolables".

Plus encore, la spiritualité relèverait de l'« instinct⁸¹⁵ » inscrit dans la prédisposition individuelle à tendre vers l'état d'équilibre physiologique procurant la santé et le sentiment de bonheur. Comme toujours, D. Servan-Schreiber met en avant des observations empiriques qui appuieraient les données des évaluations scientifiques sur l'activité cérébrale :

« Paul n'est pas de nature influençable. Il dirige une petite entreprise et a appris qu'il ne peut faire confiance qu'à lui-même. Ni à ses employés, ni au qu'à lui-même. Ni à ses employés, ni au hasard, ni à Dieu. Il accepte quand même de suivre les recommandations de son médecin afin d'améliorer ses migraines : vingt minutes de "relaxation méditation" quotidiennes[...]Un mois plus tard, Paul s'étonne de l'amélioration de ses maux de tête. Mais il s'étonne encore plus d'autre chose : la présence d'une force invisible, proche et personnelle, qu'il perçoit quand son esprit "s'arrête". Elle semble naître de l'intérieur de son corps et de partout autour de lui. Bienveillante et douce, elle amène un sourire sur ses lèvres, et il accède alors à un calme intérieur qu'il ne connaissait pas jusqu'ici[...] La contemplation silencieuse est une pratique universelle, commune à toutes les religions. Toutefois, son importance a diminué dans les sociétés Occidentales en faveur de la prière. Mais

⁸¹⁴ « A la recherche d'une nouvelle médecine », *Psychologies magazine*, n°181, décembre 1999, p. 109.

⁸¹⁵ D. Servan-Schreiber, « La spiritualité : un instinct », *Psychologies magazine*, n°189, septembre 2000, p. 119.

il semble que la déconnexion simultanée du langage, de la raison et des préoccupations quotidiennes soit l'ingrédient essentiel de la réponse de relaxation et de l'accès à un sentiment d'universalité et de bien-être en présence d'une force plus grande que soi. »

L'expérience spirituelle type dont il s'agit ici permettrait de prendre contact en soi-même avec une dimension « supérieure » ; un état de « calme », de « paix intérieure », de « silence », obtenus méthodiquement grâce à différentes pratiques de méditation et de relaxation. Toutefois, la croyance en une transcendance ou bien en une dimension « sacrée » prend surtout son sens en ce qu'elle s'inscrit dans une perspective thérapeutique : ainsi, le fait de pouvoir réellement définir cette croyance en la renvoyant notamment à une réalité supra-mondaine apparaît tout à fait secondaire. L'expérience de la spiritualité se rapproche plus que jamais d'un état de bien-être général, D. Servan-Schreiber souligne ainsi qu'il s'oppose à la « réaction de stress », et d'un *choix rationnel* :

« On peut refuser de s'abandonner à cette expérience universelle et se tenir fermement aux prescriptions de la raison, qui ne voit que trop peu de traces de l'existence d'une force bienveillante et protectrice. Mais choisir le vide plutôt que l'expérience du sacré, c'est aussi choisir un système de croyance. Et il a, peut-être, l'inconvénient d'être moins bon pour la santé.⁸¹⁶ »

On peut s'étonner d'ailleurs que D. Servan-Schreiber oppose ici l'ouverture à la spiritualité à la « raison », alors même que la spiritualité n'apparaît légitime que dans la mesure où elle contribue à un état de bien-être global. En réalité, il se dessine une contradiction entre d'un côté le refus d'une « raison » interprétée comme agent de désenchantement du monde et refus d'une transcendance extérieure à elle-même, et de l'autre, le processus d'hyper-rationalisation des expériences supra-empiriques. Cette contradiction n'est bien sûr réelle que pour l'observateur ; pour l'acteur elle n'est certainement pas vécue comme telle, et il s'agit d'inaugurer une approche novatrice de la spiritualité sans renoncer aux principes de la démarche « scientifique », ce qui peut

⁸¹⁶ *Ibid.*

s'envisager comme étant dans la continuité du travail de la raison instrumentale moderne.

IX.3.3 La garantie d'un ordre du monde : vers une mystique biologique

L'un des enjeux forts des approches bricolant ressources scientifiques et ressources spirituelles est la tentative de reconstitution d'un ordre du monde dont l'individu "en santé" serait le reflet.

L'une des tendances conduisant à une telle perspective s'inscrit dans le champ des sciences dures et en vient à mobiliser des ressources philosophiques afin d'appuyer des arguments allant dans le sens d'un dépassement des conceptions de la médecine classique. Les idées développées par le neurologue Antonio R. Damasio⁸¹⁷, qui est l'un des maîtres à penser de D. Servan-Schreiber⁸¹⁸, sont exemplaires de cette sensibilité ; destiné à un public de non-spécialistes, son livre annonce le dépassement à venir des principes séparatistes au fondement de la science moderne. Empruntant des grandes notions du spinozisme, l'individu représente pour lui une « substance unique », ce qui l'amène à contester les fondements théoriques et les approches pratiques de la médecine occidentale. Cette « substance » serait à l'origine de l'ensemble des manifestations psychiques et physiques ; comportements psychologiques, pensées, émotions, attitudes corporelles ; tous seraient en totale interdépendance et fonctionneraient positivement dans un équilibre commun. Mais si cet idée d' un équilibre prime, la réalité physiologique est présentée comme première et déterminante du fonctionnement psychique :

⁸¹⁷ Notamment dans *L'erreur de Descartes*, Paris, Odile Jacob, 1995, et *Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions*, Odile Jacob, Paris, 2003.

⁸¹⁸ « La médecine ne doit plus séparer l'âme et le corps », débat entre D. Servan-Schreiber et A. Damasio, *Psychologies magazine*, n°222, septembre 2003, pp. 84-88.

« (...)pour moi, tout ce qui est contenu dans l'esprit provient de modifications du corps.⁸¹⁹ »

Cela amène le neurologue, à l'instar de D. Servan-Schreiber, à affirmer que l'individu est naturellement programmé pour rechercher le bien-être ; mais, cet état, précisément, n'est pas simplement un ressenti relatif à chaque individu, il s'inscrit dans une logique « éthique » :

« (...)la vie, pour qu'elle se poursuive de manière stable, doit reposer sur un équilibre continu. Les physiologistes appellent cela l'"homéostasie". Certains états sont préférables à d'autres pour la simple raison qu'ils sont compatibles avec la vie et le bien-être. Les émotions sont des manifestations de ces états. Elles sont toujours en rapport avec la survie, le plaisir et la douleur. Nous avons non seulement besoin de survivre mais de survivre en vivant bien ! »⁸²⁰.

Aussi cette conception d'un ordre immanent s'articule t-elle ici à une certaine éthique naturaliste qui voit dans le biologique les fondements d'une morale universelle minimale :

« On peut considérer l'équilibre physiologique –état nécessaire pour que la vie continue- comme le fondement de la morale, c'est-à-dire la mesure de ce qui est « bien » et de ce qui est « mal »⁸²¹.

De cette manière, les soubassements de la morale et de l'éthique ne tiendraient ni à l'existence d'une transcendance garantissant l'absoluité des valeurs, ni même, à l'inverse, à l'établissement de normes garantes d'un ordre social, mais à la constitution biologique de l'être humain ; ce en quoi A. Damasio voit la réalisation positive de la philosophie immanente telle que Spinoza a pu la systématiser.

⁸¹⁹ Débat avec D. Servan-Schreiber, *op.cit.*, page 86.

⁸²⁰ *Ibid.*

⁸²¹ *Ibid.*, p. 87.

Ce « programme fort » de l'immanence peut ainsi venir renforcer la croyance en une articulation naturelle du « psy » et du spirituel de même qu'il vient valider une certaine philosophie pour laquelle le « sens » est contenu dans le réel ici-et-maintenant. Toutefois, nous n'avons pas repéré, dans la philosophie pratique identifiée dans cette recherche, l'expression en retour d'une connivence avec le cognitivisme. Mais il existe néanmoins un courant de la philosophie contemporaine proche des traditions anglo-saxonnes, qui voit dans certains mécanismes cognitifs se réaliser une « sagesse » renvoyant à un ordre et une intelligence inhérents à la matière⁸²² ; il faut préciser toutefois que cette philosophie reste bien ancrée dans le champ scientifique et universitaire qu'elle ne s'adresse pas, contrairement à la philosophie-« sagesse », à un public profane.

En revanche, le cognitivisme tel que le représente D. Servan-Schreiber ou A. Damasio peut trouver un écho du côté de la spiritualité mystique-ésotérique : ainsi, *Nouvelles Clés*⁸²³ a consacré un dossier aux nouveaux apports des neurosciences, intitulé « La science nous dit : Dieu est inscrit dans notre corps ». La revue mentionne notamment l'une des études⁸²⁴, devenue emblématique des discours cognitivistes intéressés à la « spiritualité », qui a porté sur le cortex de moines bouddhistes en méditation et de moniales chrétiennes en prière, et qui auraient révélé une activité mentale plus intense liée à une modification de la physiologie du cerveau. Ces études permettraient de mettre à jour une « biologie du sentiment mystique », ce qui pour P. Van Eersel, rédacteur en chef de *Nouvelles Clés* constitue un véritable progrès :

⁸²² C'est une tendance dont rend compte M. Besnier dans, « Les idées de la philosophie contemporaine », *Philosophies de notre temps*, Editions Sciences Humaines, Auxerre, 2000, pp. 41-48 ; et, dans le même ouvrage, J.F. Dortier, « Du cerveau à l'esprit. Débats contemporains sur l'âme et le corps », pp. 227-236. Aujourd'hui, il existerait un consensus réunissant des philosophes et des scientifiques autour d'une perspective matérialiste : de là, s'affirment des perspectives plus radicales parmi lesquelles la « neurophilosophie » pour lesquelles les sciences de la pensée sont les neurosciences. Il existe également une « philosophie de l'esprit » qui s'attaque au dualisme cartésien et cherche les sources de la connaissance dans le fonctionnement cérébral.

⁸²³ N°39, Automne 2003.

⁸²⁴ Etude réalisée par deux chercheurs de l'Université de Pennsylvanie, Andrew Newberg et Eugène d'Aquili. Ils sont les auteurs, avec V. Rause, de *Pourquoi Dieu ne disparaîtra pas. Quand la science explique la religion*, Paris, Sully, 2003.

« Découverte prodigieuse [...] E. d'Aquili et A. Newberg [...] ont démontré qu'extase mystique et conscience cosmique correspondaient à un processus cortical précis, mettant hors circuit la zone du néocortex qui permet de distinguer le soi du non-soi. Nouveauté remarquable : au lieu d'en tirer une vision sceptique, à la Monod ou Changeux, réduisant la spiritualité à un épiphénomène halluciné, ces chercheurs en concluent au contraire que la démarche religieuse est une nécessité inscrite dans les fibres mêmes de notre système nerveux central [...] Comme si la démarche scientifique inversait soudain la logique matérialiste - jusqu'ici antispirituelle - et en faisait au contraire une voie d'accès immanente vers la mystique.⁸²⁵ »

Pour ces acteurs des nouvelles spiritualités, ces données scientifiques viennent donner à leur démarche une validité qui n'a pas la même valeur sociale que celle dont elle bénéficie dans le champ du croire où elle ne peut prétendre à la « vérité ». En outre, ce discours scientifique leur est d'autant plus précieux qu'il définit une transcendance et un « divin » dont la réalité repose entièrement sur l'humain et sa capacité d' « élévation ».

Cette matérialisation de la spiritualité et de la mystique est d'ailleurs porteuse d'une profonde ambiguïté ayant trait à l'idéal d'autonomie. Nombre de nouvelles tendances au croisement de la spiritualité et du psychologique, dont celles que nous avons observées dans la nébuleuse psycho-philo-spirituelle, tendent à vouloir accentuer la responsabilité de l'individu face à la question du sens de son existence, et à réduire la réalité des déterminismes extérieurs au régime de la subjectivité.

Or, en soumettant des éléments de la vie psychique et des questions relevant de l'existential à des critères neurobiologiques, la figure du sujet maître de sa conscience qui a dominé la modernité, pourrait céder la place à un sujet dont la liberté se déplace dans la possibilité de se transformer voire de se reconditionner. Ce déplacement apparaît ici dans un discours de J.-L. Servan-Schreiber sur la dimension biologique de la « foi » :

⁸²⁵ « Notre cerveau est-il naturellement religieux ? », *La science nous dit : Dieu est inscrit dans notre corps*, Nouvelles Clés, http://www.nouvellescles.com/article.php3?id_article=949.

« Dean H. Hamer est chef de la recherche génétique à l'Institut national du cancer aux Etats-Unis. Ses expériences l'ont amené à penser que la foi était en quelque sorte inscrite dans nos gènes[...]Apprendre que toute pensée ou émotion résulte d'échanges électrochimiques dans notre cerveau ne dispense pas de nous demander pourquoi celui-ci existe[...]Je ne vois rien de sacrilège à observer que certains seraient doués pour la foi, comme d'autres pour les mathématiques, le dessin ou la sensualité. Rien de scandaleux à prévoir que l'on nous proposera un jour des pilules capables de développer l'un ou l'autre de ces talents. Bernanos se retournerait dans sa tombe s'il était prouvé qu'un prêtre qui a perdu la foi souffre probablement d'une chute de ses monoamines, mais que l'on va pouvoir le soigner grâce à la chimie.⁸²⁶ »

Ainsi, c'est en voulant prouver l'existence d'un ordre et d'une éthique immanentes au monde matériel, et en valorisant l'augmentation du pouvoir de la science - donc du pouvoir de l'homme sur l'homme- , que ce type d'approche reconduit paradoxalement un certain régime d'hétéronomie qui consiste à poser l'existence d'un certain déterminisme biologique.

Nous avons dégagé des logiques communes à la psychologie, à la philosophie et à une certaine science : l'idée de l'insuffisance de la « raison » pour répondre au sens de la vie et expliquer le fonctionnement de l'intériorité individuelle, ainsi que la reconnaissance de l'autonomie du sujet dans une réalité « immanente ». En revanche, il ressort de la confrontation entre ces offres de sens de profonds paradoxes. Le plus puissant est sans doute celui révélé par la rencontre des ressources philosophiques et de la science. Si les premières peuvent aider des pratiques de guérison à se constituer en approches plus globales de l'existence, on perçoit mal la possibilité d'une réciproque. La secondarisation de la fonction du langage et la naturalisation de la morale et de l'éthique ne peuvent qu'entrer en collision avec la philosophie⁸²⁷ - à moins que celle-ci n'accepte d'être refondue dans les neurosciences.

Au travers des tentatives de réalisation d'une immanence radicale, nous avons affaire à l'émergence d'un nouveau « savoir » basé sur la fusion de plusieurs

⁸²⁶ « Dieu en pilules », *Psychologies magazine*, n°237, janvier 2005.

⁸²⁷ Nous pouvons renvoyer ici au débat entre le neurobiologiste J. P. Changeux et du philosophe P. Ricœur ; *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 1998.

disciplines dont les limites sont visiblement repoussées : il cherche désormais à prendre ensemble toutes les opérations de l'esprit et à réaliser un « non-dualisme » à l'occidental qui réinvente le destin individuel à l'extérieur du tout social. C'est la raison pour laquelle on observe déjà des passerelles avec une spiritualité diffuse qui se confond avec l'idéal de santé globale et d'auto-accomplissement au présent. Une évolution qui poursuit d'épuiser la signification traditionnelle de la transcendance, dans ses expressions religieuse, politique ou historique.

CONCLUSION

L'idéal-type du croire psycho-philo-spirituel : un modèle existentiel qui déconstruit la mise en sens religieuse du monde

Comme nous l'avons montré, les logiques croyantes qui traversent la nébuleuse psycho-philo-spirituelle ne convergent pas toutes vers un croire central bien structuré. En effet, les différentes entreprises dont procèdent ces logiques conservent une certaine autonomie les unes par rapport aux autres, que ce soit en raison d'un écart trop grand au niveau de leurs convictions religieuses, spirituelles ou philosophiques, ou de stratégies différentes sur le marché du sens.

La nébuleuse psycho-philo-spirituelle est, en ce sens, caractéristique de la radicalisation du processus de sécularisation, conduisant à la généralisation des pratiques de bricolage rompant plus ou moins fortement avec les productions des orthodoxies. Or, comme l'a montré D. Hervieu-Léger, « plus le croire s'individualise, et plus il s'homogénéise », sur la base de la recherche d'une religiosité personnelle et de la disqualification d'un « mode de validation institutionnelle du croire »⁸²⁸.

Cette double logique de subjectivisation et d'homogénéisation éclaire en partie le fait que les bricolages contemporains ne se réduisent pas à des opérations aléatoires et dénuées de cohérence autre que l'obéissance à une logique de l'offre et de la demande. Les conclusions du débat sociologique autour des significations du « bricolage » et du « bris-collage » sont à ce titre particulièrement éclairantes.

⁸²⁸ Cf. « Crise de l'universel et planétarisation culturelle : les paradoxes de la "mondialisation" religieuse », in Bastian J.-P., Champion F., Rousselet K. (dir.), *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp.88-96.

Les bricolages, comme le rappelle F. Champion⁸²⁹, ne sont pas « nouveaux » car ayant toujours caractérisé la « religion populaire », mais la spécificité, et par là-même la nouveauté relative des bricolages contemporains résident dans :

« le refus explicite de toute orthodoxie et dans la revendication d'une religion personnalisée ».

C'est pourquoi, ces bricolages ne pourraient, selon F. Champion, être réduits à des « bris-collages », notion que privilégie A. Mary pour qualifier les compositions de sens « post-modernes ». Celui-ci affirme :

« L'émiettement des croyances qui faisaient système, l'affaiblissement des contraintes de la mémoire collective ou du sens des discontinuités culturelles ou historiques, facilitent le développement de religiosités délibérément syncrétistes, cosmopolites ou même oecuménistes, qui libèrent la contrainte sur le contenu du croire pour mieux insister sur l'exigence de personnalisation des choix spirituels qui constitue le noyau (dur ou mou, comme on voudra) de la nouvelle matrice culturelle »⁸³⁰.

Ainsi, les « bris-collages » des sociétés individualistes se distingueraient par l'absence de « pré-contraintes » culturelles ou symboliques. C'est pourquoi ils s'apparenteraient davantage à la configuration désorganisée du « kaléidoscope » qu'aux « bricolages » articulant ensemble des ressources issues de traditions historiques.

Le cas de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle apporte un éclairage supplémentaire à ce débat. En effet, elle est révélatrice d'une logique de « bris-collage » au sens où ses offres répondent principalement à l'exigence de personnalisation conduisant à un modèle de spiritualité « individuelle ». Ainsi, ces offres peuvent-elles associer très librement des notions traditionnellement peu

⁸²⁹ « Logique des bricolages. Retours sur la nébuleuse mystique-ésotérique et au-delà », *Recherches sociologiques*, 2004, vol. XXXV, n°1, pp. 59-77.

⁸³⁰ Mary A., « En finir avec le bricolage...? », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 116, octobre-décembre 2001, pp. 27-30.

compatibles, comme l'exemplifie la croyance en une spiritualité « athée » sélectionnant et reconduisant des signifiants religieux.

Les offres psycho-philo-spirituelles sont également très déterminées par la tendance actuelle au relativisme, dont nous avons vu qu'il était compatible d'ailleurs avec la réactivation de valeurs morales « traditionnelles ». Quant aux croyances qui renvoient à une dimension transcendante, que celle-ci soit ou non pensée sur le mode de l'immanence, elles assument un caractère flottant qui renforce la représentation de la spiritualité comme expérience relative à la subjectivité individuelle. De plus, hormis une pratique « passerelle » telle que la méditation présentant un caractère très épuré, peu de pratiques concrètes s'imposent communément à toutes les entreprises.

En revanche, les compositions psycho-philo-spirituelles témoignent très visiblement d'un souci de ré-introduction d'un héritage culturel et historique autre que le christianisme, qui est celui de la philosophie. Ainsi nous nous trouvons face à une problématique dépassant celle de la dissémination de la religion classique, et qui concerne l'apparition de nouveaux référents et signifiants symboliques retirant à la religion classique sa capacité à orienter et à réguler le « croire ». Dans cette perspective, la proposition de J.-P. Hiernaux⁸³¹ de substituer à la métaphore du « bricolage » le terme de « transaction symbolique », est particulièrement intéressante car permettant de saisir l'enjeu essentiel des nouvelles compositions de sens :

« la production de configurations de sens vivables dans des conditions déterminées et, avec elles, de rapports à soi, et aux mondes...réel et virtuels ».

Poser le questionnement en ces termes permet de dégager les valeurs et croyances fondamentales nourrissant les différentes compositions psycho-philo-spirituelles. Ainsi, nous pouvons affirmer que le croire constitué par les interactions entre ces compositions de sens se caractérise par une philosophie globale fixant les

⁸³¹ « Bricolages religieux ou transactions symboliques ? Quelques éléments à partir de la recomposition des croyances relatives à l'après-mort dans un Occident déchristianisé », *Social compass*, 52(3), 2005, pp. 325-330.

grands principes de la recherche individuelle de sens et de la construction « éthique » de soi. Ces principes ont été progressivement dégagés de nos analyses. Ils correspondent à :

- la valorisation des valeurs morales traditionnelles articulées à la recherche de mieux-vivre ici-et-maintenant,
- la reconnaissance de la primauté de la sphère privée pour la recherche du bonheur,
- la valorisation de la culture d'une intériorité psychologique, intellectuelle et spirituelle,
- la recherche de la modération, d'une « voie du milieu » se caractérisant par le refus du magique, l'attachement à la « raison » et la prédilection accordée à des pratiques psycho-spirituelles épurées rompant avec le magico-religieux.

Ainsi, ces caractéristiques permettent-dressent-elles un idéal-type de la *spiritualité légitime*⁸³², dont se rapproche, plus ou moins exactement, chacune des entreprises et des compositions qui participent de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle. Dans cet idéal-type s'articulent étroitement la dimension *culturelle*, la dimension *psychologique* et la dimension *libérale* de l'expérience.

⁸³² Cette notion nous permet ici de renvoyer à la théorie bourdieusienne de la culture « légitime » : en effet, P. Bourdieu a montré comment s'articulaient la revendication propres aux classes dominantes de la détention du « goût » légitime et la construction d'un certain « style de vie » qui les distingue du « goût moyen » et du « goût populaire ». Parallèlement, ce capital et cette manière de vivre sont ce vers quoi s'efforcent de tendre la « petite bourgeoisie nouvelle », qui, en vertu du principe de la « bonne volonté culturelle » est particulièrement impliquée dans l'acquisition des pratiques et des biens culturels qui lui sont accessibles. Plus particulièrement, cette classe sociale, qui se distingue de la « petite bourgeoisie conservatrice », entend véhiculer une nouvelle éthique progressiste et libérale qui s'opposerait au conservatisme religieux et politique. Porteuse de nouvelles pratiques ayant trait à un « art de vivre », elle est venue, selon P. Bourdieu, opposer à la traditionnelle « morale du devoir » un « culte de la santé personnelle et une thérapie psychologique » : ces choix éthiques seraient garants à la fois du « salut professionnel et personnel » de cette classe sociale. Nous pouvons donc tout à fait mettre en perspective avec ces analyses, à la fois la légitimité culturelle que détiennent les leaders de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle et le fait qu'ils s'adressent à un public, issu des classes moyennes cultivées, en demande de ressources pour la construction de soi, comme le représente tout particulièrement le lectorat que s'attache *Psychologies magazine*. Cf. P. Bourdieu, « la petite bourgeoisie nouvelle », *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Editions de Minuit, 1979, pp.409-431.

La focalisation contemporaine sur la dimension psychologique de l'expérience tend à égaliser les spécificités des ressources de sens orientées vers l'existentiel

Nous avons constaté, dans les compositions que nous avons analysées, que la dimension psychologique de la recherche de « sens » s'affirmait comme un puissant moteur de redéfinition de l'expérience éthique et religieuse.

Dans ce contexte, la référence à la « spiritualité », dont la nébuleuse psychophilo-spirituelle témoigne qu'elle s'est banalisée et généralisée à des sphères extérieures au champ religieux, est significatif d'un réexamen et d'une redéfinition des signifiants renvoyant à une réalité supra-empirique : ces logiques indiquant, en tout premier lieu, la désaffection des conceptions d'un salut à venir dans un espace-temps autre que le monde ici-et-maintenant.

Nous pensons qu'il s'agit-là d'une dynamique qui appuie la tendance au nivellement des ressources religieuses avec d'autres ressources venant répondre à la question du sens de la vie. Ainsi nous avons établi que le marquage psychologique des compositions chrétiennes libérales-progressives était l'une des raisons majeures de leur inscription dans l'espace contemporain de la « quête de sens ».

Or, nous avons constaté que la grille de lecture psychologique constituait dans le même temps un facteur de dissolution des spécificités des croyances et des pratiques religieuses. Ainsi, le principe aujourd'hui largement valorisé dans la culture dominante de l'ouverture des ressources symboliques les unes aux autres ne profite pas de manière égale à ces dernières. Tandis que les ressources psychologiques sont de plus en plus communément mobilisées dans les compositions de sens, la religion, elle, se maintient, dans la « quête de sens » contemporaine, sous une forme décomposée et

euphémisée qui la dépossède du noyau dur de croyances associées à son hégémonie passée⁸³³.

Les offres psycho-philo-spirituelles mettent en évidence l'expansion de la grille de lecture psychologique à l'interprétation du sens de l'existence individuelle, mais au-delà, du sens des dynamiques qui s'inscrivaient dans la sphère publique. En ce sens elles sont bien exemplaires d'un phénomène de gommage de la frontière ce qui relèverait ou non du psychologique, comme, en premier lieu, le politique. Or, c'est bien l'effacement du politique comme ressource explicative qui constitue la toile de fond de ces nouvelles offres. En outre, comme nous l'avons dit, la déconnexion de la philosophie pratique de l'engagement qui caractérisait la philosophie de la « déconstruction », favorise son rapprochement avec le psychologique dans la sphère de l'intime et de l'existentiel. De façon comparable à ce que nous venons d'affirmer au sujet de la religion, la prise en compte du souci de soi est un pilier du « renouveau » de la philosophie et de son ouverture à un public profane. Les liens que cette philosophie entretient avec une culture psychologique participent de sa décomposition en ressources pour le « mieux-vivre » : ceci atteste du fait qu'elle ne peut en elle-même constituer un « croire » ou une voie éthique indépendante des valeurs et des normes psychologiques. En outre, cette philosophie est conduite à emprunter des ressources extérieures à son propre champ, afin de confirmer son orientation pratique.

Ainsi, les offres psychologiques sont-elles en position nettement dominante dans l'espace actuel du croire. Cette domination repose sur le développement d'une culture du mieux-vivre opérant une synthèse entre différentes approches disponibles et s'appropriant des pratiques dont elle minimise les écarts théoriques et culturels.

⁸³³ Ainsi, à propos du dialogue interreligieux, A.-S. Lamine affirme que celui-ci est « paradoxal, voire contre-nature du fait de la prétention exclusive et absolue à la vérité qu'adoptent généralement les traditions religieuses » ; *La cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*, op.cit., p. 273.

*Les ambiguïtés de l'idéal d'autonomie et la réaffirmation de la science
comme horizon de progrès*

Nos recherches ont mis en évidence que l'idéal d'autonomie et de réalisation personnelle orientait l'ensemble des offres psycho-philo-spirituelles, notamment via les nouvelles négociations de la transcendance et de l'immanence suivant le critère de l'expérientiel. Cet idéal est revendiqué et démocratisé par une psychologie « humaniste » et « positive », renversant le rapport classiquement vertical entre les individus et les offres symboliques, chaque individu étant supposé trouver des ressources « sur mesure ».

Des lignes de tension apparaissent au niveau de cette question de l'autonomie, comme, celle que nous avons dégagée, qui renvoie à l'autorité en matière existentielle qu'exercent les leaders de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle.

Surtout, elles concernent l'affirmation à l'intérieur du « marché » des pratiques psys issues de certaines approches dérivées du comportementalisme et du cognitivisme. La montée des approches impliquant une matérialisation du psychisme pourrait ainsi être un moteur de radicalisation de la lecture psychologique du sens de l'existence, en réalisant un idéal de refonte totale du régime symbolique de la transcendance bouleversant les modalités d'organisation des liens individus-société.

Le développement des ressources psycho-philo-spirituelles : une spécificité française ?

L'une des questions majeures qui se pose à l'issue de nos analyses concerne le statut de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle : cette nébuleuse rassemble-t-elle des phénomènes réductibles au cas français, ou bien, peut-on supposer qu'elle est révélatrice d'une évolution du croire commune à plusieurs pays européens ?

Tout d'abord, on ne peut manquer de rappeler la particularité de l'enseignement français qui propose aux classes de terminale une initiation à la philosophie. Cet enseignement peut être à la base d'une plus grande familiarité avec cette discipline que dans les pays où elle est réservée à l'enseignement universitaire. La philosophie bénéficie ainsi d'une place particulière en France dont on peut légitimement penser qu'elle a participé de l'attrait pour les universités populaires et les cafés de philosophie⁸³⁴.

Une autre particularité est le statut privilégié dont a longtemps bénéficié la psychanalyse en France dans le champ de la santé mentale et au-delà. La culture psychologique telle qu'elle s'affirme en France compose, et ce avec plus ou moins de difficulté, avec l'héritage de la psychanalyse. Or, si celle-ci n'est plus dans la position hégémonique qu'elle a connue précédemment, elle a largement participé du déplacement, dont les croyances véhiculées par la nébuleuse psycho-philo-spirituelle témoignent fortement, de la visée du « changement » de la sphère du politique à celle de l'intériorité individuelle qui tend, pour reprendre les termes de R. Castel, à être posée dans « *no man's land* social⁸³⁵ ». Or, ce phénomène de désocialisation de la psyché atteint aujourd'hui sa traduction la plus radicale dans des approches psychobiologiques en pleine expansion dans la culture psychologique contemporaine.

Enfin, comme nous l'avons dit, la diffusion de ressources de sens issues du champ de la philosophie et du champ psy, renvoie à un espace de l'existentiel marqué par la montée de l'irréligion et l'aspiration à reposer la question du sens de la vie dans une perspective « athée ». La morale laïque telle qu'elle s'est constituée en France a assumé dans la période de la modernité triomphante une fonction de pourvoyeuse de sens au travers des institutions séculières : or, cette fonction s'est délitée avec la

⁸³⁴ Précisons toutefois ici que la « demande » de philosophie ne s'est pas traduite par une recrudescence des cursus de philosophie à l'université. En outre, l'enseignement de la philosophie dans le secondaire suscite aujourd'hui beaucoup de questionnements et de débats tant sur les contenus des programmes que sur ce que doit être la véritable finalité de cet enseignement.

⁸³⁵ *Le psychanalisme*, Paris, François Maspero, 1973, p. 244.

« crise de la socialisation morale » dont J. Baubérot⁸³⁶ explique qu'elle exprime le passage à un « troisième seuil » de la laïcité. La morale laïque est donc devenue impuissante face à l'« idéal implicite » que représente la « réalisation de soi ».

La nébuleuse psycho-philo-spirituelle, témoin de la généralisation d'une spiritualité areligieuse, dans la modernité tardive, en Europe ?

Au-delà des différences des régimes de sécularisation dans les pays d'Europe de l'Ouest, des grands traits communs indiquent une homogénéisation des paysages croyants.

Tout d'abord, la spécificité du modèle français de laïcité se donne, depuis les années soixante-dix, à relativiser, en particulier parce-que ses assises se sont fragilisées. J. Baudouin et P. Portier⁸³⁷ rappellent que cette spécificité reposait sur trois grands axes: l'autonomie du politique, par la privatisation du religieux et par la suréminence de l'Etat induisant que ce dernier produise :

« par dépassement des identités particulières- régionales, ethniques, confessionnelles-, un cadre d'existence qui serait conforme aux requêtes de la raison universelle »⁸³⁸.

Plusieurs processus sont venus bousculer la philosophie universaliste du modèle laïque français. J. Baudouin et P. Portier mettent en avant la « multiculturalisation » de la société française dès les années soixante et la concurrence, dans l'espace européen, d'autres modèles de régulation du religieux proposant des solutions à la nouvelle configuration pluraliste de la société civile. Surplombant ces deux phénomènes, l'affirmation de l'individu-sujet représente un facteur fondamental du délitement de l'idéal républicain de citoyenneté supposant l'arrachement à la singularité individuelle :

⁸³⁶ *Histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF, 2000, p. 122.

⁸³⁷ « La laïcité française. Approche d'une métamorphose, in J. Baudouin, P. Portier (dir.), *La laïcité une valeur d'aujourd'hui ? Contestations et renégociations du modèle français*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2001, pp.15-34.

⁸³⁸ *Ibid.*, p.21.

« L'homme contemporain, refusant l'univers normé des Lumières, se définit comme un « Je » authentique soucieux seulement de son auto-réalisation personnelle »⁸³⁹.

En outre, le rationalisme hérité des Lumières a également subi, soulignent les auteurs, le travail de déconstruction véhiculé par le structuralisme qui a longtemps dominé le champ intellectuel. Aujourd'hui, les valeurs morales ne sont plus justifiées par la référence à un horizon transcendant : le terrain de la nébuleuse psycho-philosophique est hautement significatif de la tentative contemporaine de réactivation d'une morale et d'une éthique accordées aux contingences de la vie ordinaire, et refusant toute forme d'absolutisme.

Cette tendance au relativisme moral, s'affirmant dans des contextes pluralistes, est à replacer dans le cadre des évolutions communes aux sociétés européennes que F. Champion⁸⁴⁰ a qualifié de « sociétés laïques-séculières », « sorties de l'univers de la religion traditionnelle ». L'identité commune de ces sociétés reposerait ainsi sur l'avènement du principe d'autonomie, autonomie des individus composant la société et autonomie du tout social à l'égard d'une autorité transcendance. La rupture avec le régime d'hétéronomie procédant de l'emprise sociale de la religion, serait aujourd'hui particulièrement bien révélée par les évolutions des représentations du biologique et de l'acceptation des possibilités de la science en la matière. Mais elle s'affirme également dans les transformations de la famille et de l'ensemble de la sphère de l'intime, où l'idéal d'épanouissement personnel est devenu décisif.

Cette hypervalorisation sociale de l'autonomie prend ainsi, si l'on suit J. Baubérot⁸⁴¹, l'exact contre-pied de la représentation positive accompagnant la construction d'hétéronomies « nouvelles », dans la phase de la modernité précédant ce qu'il désigne comme le « troisième seuil de laïcisation », correspondant à l'encadrement des individus par les « institutions séculières ». De tels régimes

⁸³⁹ *Ibid.*, p.24.

⁸⁴⁰ *Les laïcités européennes au miroir du cas britannique. XVI^e-XXI^e siècle*, Rennes, PUR, 2006.

⁸⁴¹ *Laïcité 1905-2005. Entre passion et raison*, Paris, Le Seuil, 2004.

d'hétéronomies étaient alors perçus comme « favorisant le développement de l'individu » : il est étonnant de voir qu'aujourd'hui, on use toujours de ces mêmes termes, mais pour désigner un tout autre type d'expérience sociale et de construction de la subjectivité individuelle.

Ainsi, dans les sociétés « laïques-séculières, sorties de l'univers religieux et expérimentant, comme le souligne J. Baubérot, un désenchantement séculier, F. Champion souligne l'importance grandissante prise par l'« indifférence » à l'égard des religions institutionnelles, cette sensibilité pouvant être partagée par des individus se disant agnostiques, athées, sans-religion, etc. Or, comme nous avons pu le dire à plusieurs reprises, cette sensibilité, qui recouvre des catégories diversifiées, reste insuffisamment étudiée.

Dans le cas de la France, l'étude de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle a pu apporter un nouvel éclairage sur des actuelles recompositions du sens dans un espace de l'existential qui s'est constitué là où la religion s'est retirée.

Au regard de ces constats que sont la relativisation du modèle de laïcité « à la française » dans un contexte de modernité tardive caractérisant plus largement la situation des sociétés occidentales⁸⁴², et la constitution de tendances communes du « croire » comme la montée de l'indifférence religieuse, il est très pertinent de s'interroger sur l'existence d'équivalents de la nébuleuse psycho-philo-spirituelle dans d'autres pays européens dont la sécularisation s'inscrit dans une histoire bien différente de celle de la France.

⁸⁴² Voir J. Baubérot, « Modernité tardive, religion et mutation du public et du privé (à partir de l'exemple français) », *Social Compass*, 53(2), 2006, pp.155-168.